

ФГБОУ «Саратовский государственный университет
имени Н. Г. Чернышевского»

На правах рукописи

Щедрин Кирилл Сергеевич

**Горизонты понимания
историко-философской концепции Ф. Ницше**

09.00.03 История философии по философским наукам

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, про-
фессор Мокин Б.И.

Саратов – 2014

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Историко-философская концепция Ф. Ницше в контексте его философии как антиметафизического проекта	9
§1. Влияние концепции истины Ф. Ницше на основные идеи его философии.....	9
§2. Историко-философская концепция Ф. Ницше.....	44
Глава 2. Спектр влияний историко-философской концепции Ф. Ницше на историко-философские практики XX века.....	74
§1. Негативное измерение историко-философской концепции Ф. Ницше как основание антиметафизических историко-философских практик XX века....	74
§2. Позитивное измерение историко-философской концепции Ф. Ницше в контексте деструкции метафизики М. Хайдеггера.....	108
Заключение.....	125
Список литературы.....	128

Введение

Актуальность исследования

История философии традиционно относится к ряду наиболее значимых разделов философского знания, что предполагает важность непрекращающейся исследовательской работы – как разработки методологических оснований, так и историко-философского анализа существующих историко-философских концепций.

XX век оставил после себя множество постнеклассических историко-философских концепций и практик, имеющих значение для современности. Они коренным образом отличаются от того, как осуществлялись историко-философские исследования философами классического типа, т.е. принадлежавшими традиции, идущей от античной философии и достигшей своего расцвета в немецкой классической философии. Одной из наиболее значимых фигур, стоявших на переломе эпох философского знания, в том числе и историко-философского, был Фридрих Ницше, значение которого для философии XX века необходимо признать неоспоримо важным.

В свете вышесказанного становится очевидным то, что требуется анализ как собственно ницшевской историко-философской концепции, так и характера ее влияния на различные историко-философские практики XX века. В данном исследовании исследуется влияние Ницше на соответствующие практики М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида и М. Хайдеггера, так как главной чертой историко-философской концепции Ницше, что будет видно из самого исследования, является ее антиметафизическая направленность, и все вышеуказанные практики также признаются их создателями как антиметафизические.

В связи со всем вышесказанным, в работе затрагиваются проблемы, напрямую касающиеся как судьбы современной философии, в том числе вопроса о ее состоятельности и отношения к философскому наследию, так и темы самоопределения современного человека – в контексте индивидуалистической философии Ницше и отсутствия индивидуалистического пафоса в философии современности.

Степень разработанности проблемы

В большинстве фундаментальных исследований философии Ницше последовательно рассматриваются основные идеи: сверхчеловека, воли к власти, вечного возвращения, большой политики, перспективизма и т.д., и историко-философская концепция Ницше рассматривается как правило лишь в аспекте неприятия Ницше различных метафизических идей прошлого, метафизического и религиозного мышления, а также его проект генеалогии морали. Подобным образом структурированы труды Б.В. Маркова, А.В. Перцева, Р. Соломона, М. Хайдеггера, А. Данто, Р.Дж. Холлингдейла, Ф. Юнгера, К. Ясперса¹ и др. Тот же принцип построения встречается и в исследованиях, посвященных какому-либо одному аспекту, какой-то определенной проблеме творчества Ницше: у Р. Пири, П. Фицсимонса, С.Л. Франка².

По заявленным в данном исследовании французским философам тоже написано немало. Есть книги и статьи и на русском языке, среди которых – работы Н. Автономовой, В. Быстрова, А. Грицанова, И. Ильина, В. Каплуна, Н. Маньковской, Л. Марковой, М. Можейко, В. Подороги, Я. Свирского, Е. Соколова, С. Табачниковой, С. Фокина³ и др. Как правило, в них анализируется или упоминается влияние Ницше на постмодернизм как одного из самых знаковых мыслителей для современной философии. Важным исследованием по данной тематике нам представляется диссертация Игнатенко А.С.⁴

Среди иноязычной литературы, посвященной непосредственно влиянию Ницше на постмодернизм, стоит сказать о работах К. Коэлба, Д. Робинсона и К.

¹ Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2005. Перцев Л.В. Фридрих Ницше у себя дома. Опыт реконструкции жизненного мира. СПб.: Владимир Даль, 2009. Solomon R.C. Living with Nietzsche. What the great «Immoralist» has to teach us. Oxford: Oxford University Press, 2003. Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2006-2007. Данто А. Ницше как философ. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2001. Холлингдейл Р. Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. М.: Центрполиграф, 2004. Юнгер Ф. Ницше. М.: Праксис, 2001. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004.

² Peery R. Nietzsche. Philosopher of the perilous perhaps. New York: Algora Pub., 2008. Fitzsimons P. Nietzsche, ethics and education. An account of difference. Rotterdam: Sense Publishers, 2007. Франк С.Л. Ф. Ницше и этика «любви к дальнему» // Ницше: Pro et contra. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2000. С. 586-635.

³ Каплун В. Фуко и Ницше // Ступени. 2000. №1 (11). С. 122-123 и Каплун В. М. Фуко: власть и свобода (пример современного ницшеанства) // Ступени. 2000. №1 (11). С. 124-135.

⁴ Игнатенко А. С. Интерпретация идей Фридриха. Ницше во французской философии второй половины. XX века (Фуко, Делез, Деррида) : дис. ... канд. филос. наук. М., 2008.

Норриса⁵; исследования, в которых философия Ницше рассматривалась в контексте философии Хайдеггера и постмодернистских мыслителей – это произведения Э. Белера и С. Таубенека (переводчика и комментатора Белера), Дж. Винчестера, Г.Б. Смита⁶.

Представители Саратовской философской школы также рассматривали вопросы, затрагиваемые в данном исследовании и связанные с проблемами философии Ницше, Хайдеггера, постмодернистских мыслителей XX века и проблеме метафизического и антиметафизического философствования; особо отметим работы М.А. Богатова, В.Г. Косыхина, Б.И. Мокина, И.Д. Невважая, В.А. Фриауфа⁷.

Вместе с тем, все перечисленные авторы не концентрируются в своих работах на заявленной в данном диссертационном исследовании теме, а именно, спектре возможных влияний историко-философской концепции Ницше на историко-философские практики XX века.

Теоретические и методологические основания работы

В диссертационном исследовании применяется комплекс общенаучных методов (анализ, синтез, индукция, дедукция, сравнение, исторический и логический методы) и специально-философских: структурно-функциональный анализ (определение структурных компонентов изучаемых явлений и их функций) и компаративистский анализ (выявление специфики объектов исследования путем их сопоставления).

⁵ Koelb C. Nietzsche as Postmodernist. Essay pro and contra, Albany: State University of New York Press, 1990. Robinson D. Nietzsche and postmodernism, Cambridge: Icon Books, 1999. Norris C. Deconstruction against itself: Derrida and Nietzsche // *Diocritics*. 1986. №4. P. 61-69.

⁶ Behler E. Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida. München: Ferdinand Schöningh, 1988. Behler, E. Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche. Stanford: Stanford University, Press, 1991. Winchester J. Nietzsche's aesthetic turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze and Derrida. New York: State University of New York Press, 1994. Smith G.B. Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity. Chicago: University Of Chicago Press, 1996.

⁷ Богатов М.А. Манифест онтологии. М.: Скимень, 2007. Косыхин В.Г. Критический анализ онтологических оснований нигилизма: дис. . доктора философских наук. Саратов, 2009. Косыхин В.Г. Критика метафизического понимания бытия в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика*. 2007. Том 7. Выпуск 2. С. 31-36. Мокин Б.И. По философским терниям Мартина Хайдеггера. Саратов: Издательство Саратовского Университета, 2003. Мокин Б.И. Философский постмодернизм. Саратов: ООО «Изд. дом “Полиграфия Поволжья”», 2006. Невважай И.Д. Разумность недеяния и смысл природы // *Типы рациональности в культуре*. – М.: Институт философии РАН, 1992. – С.156–162. Фриауф В.А.. Философия? Да! Метафизика? Нет! // *Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: Материалы международной конференции*. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г. / Отв. ред. М.С. Уваров. – СПб.: Санкт-Петербургское отделение Института человека РАН, 1997. С. 28–37. Фриауф В.А. Язык. Сознание. Человеческая реальность... Абсолютно другое. Саратов: Научная книга, 2005.

Также в данном исследовании используются элементы метода перспективизма, открытого Ницше: при раскрытии значения понятия истины, используемого Ницше в различных работах, анализируется спектр возможных перспектив понимания данного понятия.

Объект исследования – комплекс антиметафизических историко-философских концепций и практик, включенных в философию Ф. Ницше и ряда мыслителей XX века, на которых оказала влияние философия Ф. Ницше (М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида, М. Хайдеггера).

Предмет исследования – историко-философская концепция Ф. Ницше в спектре возможных рецепций на примере ее влияния на историко-философские практики М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида, М. Хайдеггера.

Цель диссертационного исследования: определить характер влияния историко-философской концепции Ф. Ницше на антиметафизические историко-философские практики и концепции XX века.

Задачи:

1. Проанализировать понятие истины у Ницше, выявить структуру учения об истине у Ницше и связь данного учения с его основными идеями.
2. Произвести экспликацию историко-философской концепции Ницше в связи с его представлением об историческом знании и учением об истине.
3. Раскрыть смысл антиметафизической направленности историко-философской концепции Ницше.
4. Провести анализ историко-философских практик М. Фуко, Ж. Делеза и Ж. Деррида в их соотнесенности с историко-философской концепцией Ницше, а также определить характер влияния представления о метафизике у Ницше на них.
5. Определить роль рецепции историко-философской концепции Ницше для деструкции метафизики у Хайдеггера, а также определить характер влияния представления о метафизике у Ницше на хайдеггеровскую деструкцию.

Положения, выносимые на защиту:

1. Концепция истины Ницше, связанная через понятие интерпретации с историко-философской концепцией, выражена через трехфазную экспликацию

понятия истины, на каждом уровне которой возможно дать собственную дефиницию истины; данная концепция, противопоставленная классической концепции истины, связана с критикой метафизики у Ницше.

2. Содержание историко-философской концепции Ницше коррелирует различным образом с его трехфазной концепцией истины и представлением о трех родах истории: антикварном, критическом и монументальном; при этом трехуровневая структура историко-философской концепции присутствует в соответствующей практике Ницше в качестве единого целого.

3. Антиметафизическая направленность историко-философской концепции Ницше имеет два аспекта, первым из которых является критицизм Ницше, вторым – представление о философии как законодательстве; основополагающие понятия Ницше обладают коррелирующей амбивалентностью, неся в себе как критическое (отрицательное), так и творческое (положительное) содержание.

4. Историко-философские практики М. Фуко, Ж. Делеза и Ж. Деррида, наследуя от философии Ницше антиметафизическую направленность, концентрируются на ее отрицательном содержании, что связано с отрицанием данными философами возможности положительного содержания понятия истины.

5. Деструкция метафизики М. Хайдеггера в своей антиметафизической направленности предполагает радикально иное, по отношению к Ницше, понятие метафизики, вследствие чего рецепция историко-философской концепции Ницше ограничивается ее положительным содержанием, а сама деструкция в рамках мысли Ницше предстает как метафизическая концепция.

Научная новизна:

1. Описана структура концепции истины у Ницше, а также ее влияние на основные идеи философии Ницше.

2. Выявлена связь историко-философской концепции Ницше с его учением о родах истории – антикварном, критическом и монументальном – и его концепцией истины, а также описана структура историко-философской концепции Ницше.

3. Определена амбивалентность антиметафизической направленности философии Ницше, в связи с чем основные философские идеи Ницше приобретают критическое (негативное) и творческое (положительное) содержание.

4. Обосновано, что рецепция историко-философской концепции Ницше в контексте историко-философских практик М. Фуко, Ж. Делеза и Ж. Деррида, сконцентрирована на негативном аспекте историко-философской концепции Ницше.

5. Выявлено, что в контексте представления о метафизике у Ницше де-струкцию метафизики М. Хайдеггера следует считать метафизической концепцией, что следует из различного понимания метафизики у указанных мыслителей.

Глава 1. Историко-философская концепция Ф. Ницше в контексте его философии как антиметафизического проекта

§1. Влияние концепции истины Ф. Ницше на основные идеи его философии

Рассматривая учение Ф. Ницше в историко-философском контексте, в первую очередь исследователи, как правило, отмечают его полемический характер. Идентификация оппонента философии Ницше, основной «мишени» ее критического пафоса, меняется от одного комментатора к другому; так, В.А. Канке пишет: *«Его воззрения – яркая реакция на философию Нового времени, прежде всего на логоцентризм»*⁸ (впрочем, советские исследователи зачастую выводили проблему и в пространство марксистской методологии, где философия Ницше оказывалась возникающей *«как реакция наиболее агрессивных слоев германской буржуазии и юнкеров на... распространение идей социализма и победу марксизма в рабочем движении»*⁹). Отметив правомерность, в русле того или иного варианта логики историко-философского процесса, обеих позиций, мы все же считаем невозможным сведение философского оппонента Ницше до «новоевропейской философии» или, тем более, «социализма и марксизма». Более широкую характеристику тех философских учений, с которыми ведет дискуссию Ницше, предлагает Ж. Делез: согласно его версии, это платонизм, черты которого мы можем проследить во всей поздней античной и последующей западноевропейской философии (а также в христианстве, ведь сам Ницше пишет, что христианство – это *«платонизм для “народа”»*¹⁰). Такая оценка философии Ницше представляется наиболее близкой взгляду самого Ницше. И, тем не менее, даже если сконцентрироваться на чисто временных критериях, можно обнаружить важного противника до Платона – это Сократ. Особенно острый полемический запал, направленный против Сокра-

⁸ Канке В.А. Основы философии: Учебник для студентов средних специальных учебных заведений. М.: Университетская книга, Логос, 2008. С. 67.

⁹ «Философия жизни». Ф. Ницше // Краткий очерк истории философии / Под ред. М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана, И. Я. Щипанова. [Электронный ресурс]. – М.: Мысль, 1971. Режим доступа: <http://www.biografia.ru/about/filosofia.html>.

¹⁰ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 3. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 306.

та, возможно заметить уже в «Рождении трагедии» (где Сократ становится фигурой распада изначального духа античности, сократизм Ницше называет «*знаком падения, усталости, заболевания*»¹¹ – и здесь необходимо понимать, как много греческая философия значит для мышления Ницше).

Итак, чтобы очертить круг проблем, по которым философия Ницше оказывается в противостоянии с целым спектром учений прошлого – и, вместе с этим, дать характеристику самим этим учениям (так как назвать отдельные имена, вычитав их у Ницше, не составляет труда), – требуется отыскать идейное основание учения Ницше, то, что с необходимостью должно отделять его от противников и формировать все возможные «очаги» теоретических конфликтов.

Вместе с этим необходимо определить сферу, в которой происходит отмежевание Ницше от традиции: Хайдеггер, например, полагает, что это сфера онтологическая¹², многие другие исследователи считают такой сферой этику¹³.

Ориентиром для нас в решении поставленных задач должна стать какая-либо из тем, поднимаемых Ницше явно и при этом имеющая характер общепило-софской, фундаментальной. При этом следует обратить внимание именно на ранние работы, чтобы следовать за предположением, что разработка этой темы послужила и самоопределению Ницше, и его критицизму по отношению к традиции.

Удачным выбором представляется рассмотрение раннего эссе Ницше «Об истине и лжи во вненравственном смысле». Проблема истины, действительно, считается одной из самых фундаментальных для философского знания, причем не

¹¹ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 1. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 18.

¹² При этом Хайдеггер полагает философию Ницше неспособной в действительности противопоставить себя предшествующей западноевропейской метафизике: в этом смысле он – «*завершение западноевропейской метафизики*». Хайдеггер М. Ницше. В 2-х т. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 15.

¹³ Так, дореволюционная исследовательская литература, посвященная Ницше, концентрируется в основном именно на этических проблемах: ключевая для этого времени российского ницшевения статья В.П. Преображенского о Ницше имеет подзаголовок «Критика морали альтруизма», ее дополняют заметка Л.М. Лопатина «Большая искренность», статьи Н.Я. Грота («Нравственные идеалы нашего времени. (Фридрих Ницше и Лев Толстой)»), П.Е. Астафьева («Генезис нравственного идеала декадента») и др., известна уже упомянутая выше статья С.Л. Франка об этике «любви к дальнему» у Ницше. См.: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000.

только гносеологического плана – Хайдеггер, например, полагает вопрос об истине именно онтологическим¹⁴.

Впрочем, Ницше помещает проблему истины именно в контекст темы возможности познания, причем явно с позиций, близких к агностицизму. Это видно из самого начала эссе, в котором Ницше утверждает, что мгновение, когда люди «изобрели познание» – это «самое высокомерное и лживое мгновение “мировой истории”»¹⁵. Далее Ницше разбирает вопрос о происхождении и сущности человеческого «стремления к истине» (в кавычки мы заключаем это понятие, так как, согласно данному эссе, «чистого» стремления к «чистой» истине быть не может), усматривая его источник в потребностях общества, а также вопрос о возможности «истины» в принципе. По сути, Ницше работает с классической концепцией истины, открытие которой приписывают Аристотелю, так как первый раз вопрос об истине Ницше формулирует так: «Является ли язык адекватным выражением реальности?»¹⁶

Ницше аргументирует отрицательный ответ на данный вопрос, объясняя, что язык является результатом многоступенчатой метафоризации человеческих ощущений: «Возбуждение нерва становится изображением! Первая метафора. Изображение становится звуком! Вторая метафора»¹⁷. К этому присоединяется также и то обстоятельство, что общие понятия, из которых строится язык, являются результатом упрощения, так как выражают совокупность случаев, «строго говоря, не подобных»¹⁸. Здесь коренится и главная, по мысли Ницше, ошибка платоновской теории идей (Платон не упоминается, но критикуемые понятия несомненно указывают на него); к этой ошибке примешивается еще и фантастическое представление о «первообразе» всех единичных предметов определенного рода,

¹⁴ Для Хайдеггера, впрочем, онтологическая проблематика оказывается сущностью метафизики, которой Ницше причастен; не останавливаясь на данном этапе нашей работы на проблеме этого соотношения онтологии и метафизики, отметим, что онтологический вопрос об истине для Хайдеггера первичнее гносеологической проблематики познания: «...истина в смысле признанного истинного бытия, составляют сущность познания». Хайдеггер М. Указ. соч. С. 429.

¹⁵ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни... Минск: Харвест, 2003. С. 356.

¹⁶ Там же. С. 359.

¹⁷ Там же. С. 360–361.

¹⁸ Там же. С. 362.

который относится к ним как к причине; так же абсурдно заключать и о моральных качествах человека как причинах его поступков, утверждает Ницше.

Итак, истина как соответствие языка реальности невозможна, а представление о стремлении к истине – Ницше возвращается к этому – оказывается лишь плодом обязательства *«лгать согласно принятой условности, лгать стадно в одном для всех обязательном стиле»*¹⁹.

Можно заметить, в каких терминах Ницше описывает и стремление возводить научные построения из материала метафор, которыми является язык, и общественную мораль, которая превозносит «стремление к истине» исходя из собственных потребностей в стабильности. Понятию истины, с одной стороны, достаются упреки с гносеологической точки зрения (то есть, неверно утверждать, что язык выражает реальность), а с другой – упреки, имеющие явно этическое звучание (даже в случае первой приведенной нами цитаты: изобретение познания называется «высокомерным» и «лживым»). Но при этом нелегко отнести к какой-либо рубрике ту критическую работу, которую Ницше разворачивает против научного представления об истине, против такого использования языка, когда он претендует на выражение реальности. Можно, тем не менее, с уверенностью заключить, что такое использование языка он считает неподходящим, не соответствующим сущности языка, которая оказывается метафорической – то есть пригодной для использования *«в мифе и вообще в искусстве»*²⁰. Отсюда – дихотомия, которой завершается эссе: Ницше описывает человека «разумного» и человека «интуитивно мыслящего»: примечательно то, что описание это обретает определенно этическое звучание, не гносеологическое; Ницше не рассуждает, кто из них «ближе» к истине, но говорит об этических следствиях того и другого способа мышления. В частности, утверждается, что «человек интуиции» глубже испытывает счастье и несчастье.

Исходя из размышлений на протяжении всего эссе, можно предположить, что симпатии Ницше – на стороне «человека интуиции»; кроме того, очевидно,

¹⁹ Ницше Ф. Указ. соч. С. 363.

²⁰ Там же. С. 370.

что «истина», понимаемая научно, Ницше отрицается...Но ведь кроме художественного обращения с языком явно существует и постулируется как возможная истина философии – иначе автор впал бы в противоречие, опроверг все собственные утверждения, которым необходимо как опора некоторое представление об истинном: какая критика возможна без разоблачения лжи, а какая ложь возможна без истины? Сам Ницше оговаривается, когда пишет о научной истине: *«есть ужасные силы, которые постоянно враждебно наступают на него [человека науки – К.Щ.], противопоставляя научной “истине” истины совсем иного рода, с различными изображениями на их щитах»*²¹. В этой фразе возможно увидеть не только подтверждение того, что Ницше критикует лишь одно возможное толкование истины, но и, по всей видимости, описание самого дерзания Ницше. И это не удивительно, если брать в расчет частотность употребления «военных» метафор у Ницше в контексте чисто, казалось бы, теоретических вопросов.

Таким образом, мы выяснили, что у Ницше присутствует, явным или неявным способом, самобытное понятие истины, альтернативное классической концепции, согласно которой истина есть соответствие языка реальности. Возможность такого соответствия Ницше отрицается, и это – первейший его концептуальный «враг» в споре об истине. Необходимо при этом отметить, что реальность мы можем трактовать не только как реальность внешнего мира, но и как реальность внутреннего опыта, опыта мышления. В связи с этим известное неприятие Ницше картезианского радикального сомнения, приводящего к «несомненному» основанию в виде *egocogito*, может быть рассмотрено как частный случай более глубоких интенций философии Ницше. В более поздних работах, в том числе черновиках, Ницше указывает, что и *ego cogito* представляется случайным основоположением (*«”Субъект” только фикция»*²², – пишет Ницше в черновиках, включенных затем его сестрой в компиляцию «Воля к власти»; *«Все субъективно” – говорите вы, но это уже толкование. “Субъект” не есть что-либо данное,*

²¹ Ницше Ф. Указ. соч. С. 370.

²² Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. С. 215.

но нечто присочиненное, подставленное»²³). Но ведется спор не о понятиях, – на более глубоком уровне Ницше не принимает самой формы искания истины, которую предлагает картезианство и в целом прежняя философия, основанная на опыте самосознания, достигающего «истины» как чего-либо заранее данного, пускай даже это якобы внутренняя по отношению к сознанию истина, т.к. избегает критики сама форма поиска. В.А. Подорога характеризует это так: «*Борьба Ницше с "позитивирующей" культурой приводит его к радикальному отрицанию жизненной ценности процессов самоосознавания*»²⁴ и, согласно и нашему порядку мышления, задает более важный вопрос: «*как может язык быть основой реальности мысли и бытия?*»²⁵ К экспликации альтернативного учения об истине, которое могло бы быть предложено Ницше, Подорога не переходит.

Как мы уже видели, в эссе, посвященном явным образом этой проблеме, Ницше и сам эту экспликацию не производит, но аргументы какого рода он применяет для обоснования собственной позиции? Во-первых, Ницше определенно стремится к внутренней непротиворечивости собственных теоретических построений (что говорит о, тем не менее, возможности последовательного мышления в рамках его представления об истине); во-вторых, он активно, дескриптивно излагая положение вещей, прибегает к языку метафор и образов.

Первый пункт должен быть для нас обещанием, тем не менее, возможности вышеобозначенной экспликации. Для этого обратимся к более поздним его произведениям, приняв за рабочую гипотезу предположение, что, обладая определенным представлением об истине, Ницше и выстраивает собственный оригинальный философский проект, в том числе – разрабатывает собственную историко-философскую концепцию.

На протяжении всего творческого пути мы можем обнаружить амбивалентность отношения Ницше к понятию истины, характерную уже для эссе «Об истине и лжи во вненравственном смысле». Во-первых, «истина» называется Ницше

²³ Ницше Ф. Указ. соч. С. 281.

²⁴ Подорога В.А. Выражение и смысл. М.: Ad Marginem, 1995. С. 166.

²⁵ Там же.

среди тех метафизических понятий, которые противоречат духу его философии и, согласно Ницше, в целом жизни: в этом смысле «истина» фигурирует и в одном из основных ненавистных Ницше представлений, представления об «истинном мире». С другой стороны, Ницше заявляет об истине как высочайшей цели, той, которая недостижима как раз из-за множества предрассудков, в том числе метафизических.

Так, в произведении «Человеческое, слишком человеческое» мы встречаем понятие истины в первую очередь во втором, положительном смысле: произведя переоценку в собственном понимании ценности «научной истины» (по сравнению с вышеупомянутым эссе), Ницше становится ее защитником в противовес истинам метафизическим. Он провозглашает высшую ценность «*незаметных истин*», тех, которые найдены «*строгими методами*», по отношению к заблуждениям, обязанным своим происхождением «*метафизическим и художественным эпохам и людям*»²⁶. Нетрудно заметить, что для Ницше «дух науки» на этапе написания данного труда становится главным союзником в борьбе против собственных извечных противников – представителей религиозного сознания и метафизиков. Именно этот «научный дух» должен побуждать к должной оценке «незаметных истин» и взрастить соответствующие им «*добродетель осторожного воздержания*», «*мудрую умеренность*»²⁷.

В подобном же смысле для Ницше становится важным противопоставление «истины» и «искания истины»: «*пафос обладания истиной имеет теперь весьма малую цену по сравнению с пафосом <...> искания истины*»²⁸. Философ находит и соответствующее понятие для «истины», которая уже «достигнута», но имеет не научный, а метафизический характер – «убеждение». Про это говорится: «*Убеждения суть более опасные враги истины, чем ложь*»²⁹. Всякое убеждение предполагает, что существует безусловные истины, что они уже достигнуты с помощью

²⁶ Ницше Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 2. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 30.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 311.

²⁹ Там же. С. 276.

некоторых безупречных методов; но, согласно Ницше, все эти предположения говорят о том, что их делает не *«человек научного мышления»*³⁰.

Согласно Ницше, необходимо сначала разобраться с самим этим понятием — «истина». Немало внимания уделяется им тому, что неявным образом для носителей религиозного и метафизического мышления полагается за критерий в познании истины — в него вмешиваются, как замечает Ницше, неинтеллектуальные мотивы. Например, религия использует *«доказательство от силы»*, или, как называет его Ницше, *«доказательство от удовольствия»*³¹: вера делает человека блаженным и это якобы возможно представить как аргумент в пользу ее истинности, философ же возражает против такого подхода: истина вовсе не может заключаться из того, что она приносит счастье. Это касается и личного счастья, и блага человечества: *«Не существует никакой предустановленной гармонии между спешествованием истине и благом человечества»*³². Напротив, человек *«может истечь кровью от познания истины»*³³, потому что она может оказаться для него трагической, если он привык к религиозным и метафизическим «утешениям». Отмежевывается Ницше и от того представления, что истина должна достигаться из нравственности — важнее то, что *«она достигнута»*, чем *«по какому мотиву человек искал ее и каким путем ее нашел»*³⁴. Философ оговаривается, впрочем, что важнее даже освобождение «от всякой традиции», чем верные суждения: т.к. в любом случае на стороне свободного ума остается *«дух искания истины»*³⁵, противоположный вере.

При всех перечисленных случаях, когда Ницше противопоставляет искание истины «убеждениям», он и «воздаст должное» последним в парадоксе, который проходит буквально через все его сочинения: освободившись от неинтеллектуальных факторов, рассудок обнаруживает в себе их же как условие возможности всякой истины и даже всякого «искания истины». Ницше утверждает это с исто-

³⁰ Ницше Ф. Указ. соч. С. 308.

³¹ Там же. С. 108.

³² Там же. С. 281.

³³ Там же. С. 98.

³⁴ Там же. С. 169.

³⁵ Там же. С. 169.

рической точки зрения: *«методическое искание истины есть само результат тех эпох, когда сражались между собой убеждения»*³⁶.

Обозначенная амбивалентность отношения Ницше к понятию истины – когда она, во-первых, объявляется им метафизическим понятием, которое необходимо подвергнуть критике, и, во-вторых, как идеал и самой философии Ницше – продолжается и в более поздних сочинениях.

Так, в произведении «По ту сторону добра и зла» сохраняется напряжение между этими двумя смыслами: с одной стороны, Ницше подвергает критике фактически всех предшествующих философов за то, что они, при вере в достижение своих истин путем *«божественно невозмутимой диалектики»* защищают в действительности лишь *«предвзятый тезис, выдумку, “внушение свыше”»*³⁷. С другой стороны, он провозглашает появление «новых философов», которых он называет и «новыми друзьями истины». Упущением предшествующей философии – тут Ницше обрушивается с критикой на Платона и его учение *«о чистом духе и добре»* – то, что оно знаменовало собой отказ от *«перспективности, от основного условия всей жизни»*³⁸. Это новое и чрезвычайно важное понятие для мысли Ницше: «лягушачьими перспективами» он называет такой догматический взгляд, который не обращается к понятию истины критически.

Новым моментом по сравнению с периодом произведения «Человеческое, слишком человеческое» здесь является то, что Ницше уже скептически относится и к научному представлению об истине: им, в частности, критикуется сенсуализм физики (чрезмерное доверие чувствам он называет плебейством), подвергаются насмешке и учения Милля, Спенсера, Дарвина. Но такая изменчивость в рядах идейных сторонников, предполагаемых Ницше, будет нами рассмотрена ниже.

Итак, остановимся на амбивалентности понятия истины у Ницше. Как мы видели из эссе «Об истине и лжи во вненравственном смысле», представление о возможном соответствии языка реальности критикуется им. То же мы можем за-

³⁶ Ницше Ф. Указ. соч. С. 311.

³⁷ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 3. С. 311.

³⁸ Там же. С. 306.

метить в одном из «Несвоевременных размышлений», «О пользе и вреде истории для жизни»: Ницше подвергает сомнению «объективность» исторического суждения. Дело с историческим подходом к культуре обстоит так, что личности исследователей *«выветрились <...> до полной бессубъективности, или, как говорят, объективности»*³⁹. Такая «бессубъективность» обозначает беспристрастность в познании, что, по мнению Ницше, для самого познания губительно. Как пример он приводит *«отношение филологов и древних греков»*, которое рождает *«плоские приемы объяснения»*⁴⁰.

Что же предлагается Ницше на место «объективности» в познании? В рамках данного произведения ответ должен быть следующим: «справедливость». Именно в связи со справедливостью возможно стремление к истине: *«Лишь поскольку правдивый человек обладает безусловной решимостью быть справедливым, постольку можно видеть нечто великое в столь бессмысленно всегда восхваляемом стремлении к истине»*⁴¹. Ницше оговаривается, впрочем, что к действительной справедливости способны редкие личности. Для этого необходимо два фактора: решимость и достаточная сила суждения⁴². Что подразумевается под последней (т.к. данное понятие вызывает вопросы при отсутствии критерия «объективности» суждения), мы рассмотрим ниже.

Неверно, впрочем, что понятие справедливости как альтернативы, предлагаемой Ницше вместо «объективности», можно встретить лишь в рамках упомянутого произведения, что замыкало бы его на проблематике исторического познания; в труде «Человеческое, слишком человеческое» Ницше также провозглашает «гениальность справедливости», которую он ставит выше какой-либо другой философской гениальности: именно она противостоит любой вере и любому суждению, но призывает *«ярко освещать»*⁴³ все познаваемые вещи.

³⁹ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 1. С. 268.

⁴⁰ Там же. С. 277.

⁴¹ Там же. С. 271.

⁴² См. там же.

⁴³ Ницше Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 2. С. 313.

Такое «освещение» и позволяет провести критику ценностей, которые стоят за тем или иным философским и религиозным учением. Произведения «К генеалогии морали» и «Антихрист» посвящены как раз такой критике. Причем Ницше уже в эссе «О пользе и вреде истории для жизни» вывел критерий для оценки ценностей – это, как следует и из самого названия, жизнь. В дальнейших произведениях такой критерий будет проходить красной нитью, и в поздних черновиках, вошедших в «Волю к власти», мы тоже встретим множество подтверждений тому, что этот критерий сохранился для Ницше: *«Какой ценностью обладают сами наши оценки и таблицы моральных благ? <...> Для кого? <...> Ответ: для жизни»*⁴⁴.

Итак, мы остановились на рассмотрении амбивалентности понятия истины у Ницше; это было сделано для того, чтобы подчеркнуть новый мотив, встречающийся в произведении «По ту сторону добра и зла». Ницше характеризует задачу философа как законодателя ценностей. Познание новых философов *«есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти»*⁴⁵. Таким образом, по сравнению со стремлением к истине как к справедливости возникает новое утверждение: философская истина как законодательство.

При этом Ницше пишет, что необходимо для такого понимания пройти весь путь развития в понимании истины: это требуется, чтобы быть способным смотреть из различных перспектив, *«различными глазами и с различной совестью»*⁴⁶. Это и дает нам ответ на то, что представляется Ницше достаточной силой суждения для справедливости – его нам дает учение о перспективизме. Необходимо, однако, различать второй аспект, включающий перспективизм как учение, и третий – имеющий своим центром свободное созидание. Такие интенции мысли Ницше, как переоценка ценностей, становятся возможными в полной мере как раз на третьем уровне – т.к. необходимо не только разрушить прежние, но и утвердить новые, и именно в таком смысле можно согласиться с отечественным ниц-

⁴⁴ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 163.

⁴⁵ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 3. С. 402.

⁴⁶ Там же.

шведом Б.В. Марковым, который писал: «*“Переоценка ценностей” опирается на опыт перемещения перспектив*»⁴⁷.

Мысль Ницше, таким образом, разворачивается далее: мы имеем в контексте его мысли, во-первых, «объективную» «истину» как истину метафизическую, равную убеждению; во-вторых, «истину» как «искание истины», которое предполагает критику как самого понятия, так и всех прочих убеждений, и для которого важным фактором становится справедливость; и, в-третьих, представление о законодательстве истины – последнее является конечной задачей действительного философа. Помимо этого в процитированном выше фрагменте о «новых философах» мы встречаем еще и отождествление их воли к истине с волей к власти – и это послужит нам в дальнейшем переходом к проблеме связи концепции истины у Ницше с основными идеями его учения.

Такие три фазы учения об истине у Ницше, выявленные нами, могут быть связаны с известным фрагментом произведения «Так говорил Заратустра», а именно главкой «О трех превращениях». Как известно, Ницше приводит три образа, соответствующие трем фазам развития духа: верблюд, лев и ребенок. Верблюд представляет собой дух, «навыюченный» идеями и ценностями прошлого; лев – дух, способный к разрушению прежних ценностей, его задача – «создать себе свободу для нового созидания»⁴⁸; ребенком же дух становится «для игры созидания»⁴⁹. Мы видим из хода рассуждений выше, что перспективизм – это условие возможности философа как законодателя, выражение его стремления избавиться от убеждений; на основании этого мы отождествляем три образа духа у Ницше с тремя элементами учения об истине у Ницше, которые мы выделили.

Прежде, чем мы совершим переход к содержанию философии Ницше, которое традиционно считается основным содержанием, необходимо разобраться с еще одним вопросом относительно концепции истины у Ницше. Может показаться, что представленный синтез идей находится на шатком фундаменте – в силу

⁴⁷ Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. С. 601

⁴⁸ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 3. С. 35.

⁴⁹ Там же. С. 36.

того, что, как мы видели, в рамках эссе молодого Ницше «Об истине и лжи во вненравственном смысле» мы наблюдаем идеал «человека интуиции», противостоящего научной истине – в рамках произведения «Человеческое, слишком человеческое», напротив, утверждается превосходство научной истины по отношению к заблуждениям «художественных эпох и людей», наряду с метафизическими (в другом месте того же труда Ницше пишет: *«Художник имеет более слабую нравственность в отношении познания истины, чем мыслитель»*). «По ту сторону добра и зла» содержит уже двойное отношение к «научности», и здесь встречаются, как показано выше, скептические замечания в сторону естественных наук. Что касается черновиков, использованных для компиляции «Воли к власти», в них Ницше зачастую вновь прямо противопоставляет философа человеку науки с явным превосходством первого: *«Я должен создать идеал философа, наиболее трудный для достижения. Ученьем тут не возьмешь! Ученый – стадное животное в царстве познания»*⁵⁰.

Известно, что многими исследователями Ницше представлен как крайне противоречивый философ, вследствие чего зачастую невозможно говорить о какой-либо последовательности его мышления (читаем, например, у В. Виндельбанда: *«сумеречное утопание в неопределенном»*⁵¹, и согласно Т.И. Ойзерману: амбивалентность в учении Ницше *«выступает с вызывающей прямолинейностью»*⁵²; сам Ницше писал о Заратустре: *«Он противоречит каждым словом <...> в этой доступности противоречиям чувствует себя наивысшим проявлением всего сущего»*⁵³ и о себе: *«Я противоречу, как никогда никто не противоречил»*⁵⁴. Вместе с тем он определяет себя как *«противоположность отрицающего духа»*⁵⁵ (то есть, по всей видимости, духа нигилистического) и объясняет противоречия так: *«я знаю задачи такой высоты, для которой до сих пор не доставало*

⁵⁰ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 242.

⁵¹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007. С. 485.

⁵² Ойзерман Т. И. Амбивалентность философии. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2011. С. 175.

⁵³ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 5. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 393.

⁵⁴ Там же. С. 407.

⁵⁵ Там же.

понятий»⁵⁶. Такое объяснение применимо к тому же понятию истины, которое у Ницше встречается во множестве возможных значений, и определение основных, проходящих сквозь несколько его произведений, как раз проделано в нашей работе выше⁵⁷.

Что же касается идейных сторонников философии Ницше, его, как могли бы выразиться Ж. Делез и Ф. Гваттари, концептуальных персонажей – по этому поводу принято делить мысль Ницше на несколько периодов, как правило, на три (из рассмотренных нами произведений «Об истине и лжи во вненравственном смысле» принадлежит первому, «Человеческое, слишком человеческое» второму и «По ту сторону добра и зла» третьему). Это, однако, не означает непоследовательности развития мысли Ницше, в том числе и в его концепции истины. Отечественный ницшевед И. Эбаноидзе пишет так: *«На самом деле различие между этими “периодами” примерно такое же, как между пролетами лестницы: каждый новый пролет вроде бы и впрямь разворачивает идущего в противоположную сторону, однако по сути направление остается тем же – вверх»*⁵⁸.

Действительно, отношение Ницше к искусству и науке и тому, как они соотносятся с философским мышлением, хотя и остается важной проблемой, может быть вынесено за скобки развития им концепции истины; необходимо лишь отметить, что в первом из указанных периодов искусство, а во втором наука считаются Ницше союзниками в борьбе против постоянных его идейных оппонентов – метафизики и религии. Утверждая изначальную метафоричность языка и мышления, в эссе «Об истине и лжи во вненравственном смысле» Ницше понимает человека науки как прямого потомка метафизиков, пользующихся языком некритически. Но именно такую критичность он видит в «научном духе» позже, в произведении «Человеческое, слишком человеческое». Таким образом, внутренние ориентиры мысли Ницше не меняются; меняется лишь то, с какими культурными явлениями он их соотносит.

⁵⁶ Ницше Ф. Указ. соч. С. 407.

⁵⁷ Более правомерным нам представляется определение философии Ницше у Л. Шестова: в ней «нет равновесия». Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 1. Томск: Водолей, 1996. С. 434.

⁵⁸ Цит. по: Ницше Ф. Письма. М.: Культурная революция, 2007. С. 11.

Искусство же, близкое к истинному пониманию языка и мышления как результата многократной метафоризации, мыслится ранним Ницше как более близкое истине; в дальнейшем же он понимает, что искусству не хватает критической работы, что ее интуитивизм слеп; в результате Ницше, признавая ограниченность и науки, и искусства, воздает им должное и помещает в рамки обязательного опыта каждого действительного философа. Но философ – это тот, кто понимает перспективность жизни, а значит, должен подниматься над ограниченностью любого опыта.

Итак, как уже было сказано, идейные противники Ницше, в отличие от идейных союзников, остаются прежними – и, помимо вышеозначенных проблем, подвергаются критике Ницше во всех вопросах, связанных с основными идеями его философии.

Мы взяли за исходный пункт расхождение в вопросе об истине. Из критики «объективного» мы можем заключить, что и любой другой спор Ницше не может вестись на основании предполагаемого соответствия или несоответствия учения действительности; речь идет о том, как вообще постулируется отношение к истине, какие ценности стоят за этим постулированием, можно ли говорить о носителях этого учения как о «справедливых». Это уже не область гносеологии, но новое особое измерение философской мысли, открытое Ницше. Назовем его «этикой мышления». Возможно определить ее как такой раздел философского знания, в которой рассматриваются этические предпосылки стремления к истине.

Возможно подтвердить существование такого раздела в философии Ницше, если обратиться к существу критики им платонической метафизики и христианства. Для Ницше важнее не факт существования или несуществования «мира эйдосов»; важнее упущение Платоном представления о перспективности, то есть того, без чего невозможно действительное стремление к истине. Христианство Ницше порицает не с исторических, допустим, позиций, то есть доказательств, что Иисуса Христа не существовало – напротив, в «Антихристе» Ницше придерживается противоположной позиции; также и не тратит философ времени на опровержения существования Бога. И даже наоборот: известное изречение Ниц-

ше, имеющее антихристианский характер – «Бог мертв» – не может означать несуществования Бога. Ницше указывает на глубочайшую характеристику своего времени, а именно, христианской идеи Бога. Следовательно, здесь вновь полемика ведется не на уровне онтической или онтологической проблематики, но на уровне этики мышления.

Сделав такой вывод, далее мы обратимся к тому содержанию учения Ницше, который полагается основным, а именно идеям воли к власти, вечного возвращения и сверхчеловека, и проследим, как соотносится с ними этика мышления у Ницше.

Согласно порядку, который следует из вышеизложенного нами – в описании «новых философов» уже звучит словосочетание «воля к власти» – обратимся к данному понятию у Ницше в первую очередь. Впрочем, первичность его может быть доказана и более обстоятельно: «сверхчеловек» – идеальный образ, однако, он не может быть трактован как основополагающая характеристика бытия, в то время как таковой является «воля к власти»; «вечное возвращение» же – важнейшая идея для понимания бытия по философии Ницше, однако, она не является столь частотной в его произведениях, как «воля к власти». Известно, что в замысле философа входило написание систематического труда с одноименным названием, хотя и компиляция, произведенная Элизабет Ферстер-Ницше, имеет к нему косвенное отношение.

«Воля к власти» – самобытная идея Ницше, и, хотя принято искать источник вдохновения Ницше относительно этого учения в философии А. Шопенгауэра, их отношение к понятию воли различно. Ф. Юнгер в этой связи верно отмечает, что Шопенгауэр «был первым, кто выдвинул волевое начало на передний план»⁵⁹; но еще более верно его замечание относительно восприятия учения воли у Ницше: «он изменил саму картину»⁶⁰. Уход Ницше от шопенгауэровского понимания воли происходит по двум основным пунктам: во-первых, он не приемлет умаления ценности воли у Шопенгауэра, доведенного до ненависти к воле, и ха-

⁵⁹ Юнгер Ф.Г. Ницше. М.: Праксис, 2001. С. 93

⁶⁰ Там же. С. 99

рактирует его так: *«Великий симптом усталости или ослабления воли»*⁶¹, и, во-вторых, он полагает шопенгауэровское понятие чересчур абстрактным: *«вместо того, чтобы понять, как одна определенная воля отливается в ряде различных форм, зачеркивали то, что характерно для воли, выбросив ее содержание, ее “куда?” – это имело в высшей степени место у Шопенгауэра»*⁶². «Воля к жизни» как понятие также не устраивает Ницше: любая воля, в том числе и «воля к жизни» есть разновидность воли к власти.

Несмотря на то, что Ницше повествует о «новых философах» как о тех, для которых стремление к истине есть воля к власти, последняя – не какая-либо привилегия особенных умов; мысль Ницше, напротив, состоит в том, что воля к власти стоит за всяким стремлением к истине. Он пишет: *«Все влечения и силы, которые получают одобрение морали, представляются мне в конечном выводе по существу одинаковыми с осуждаемыми и отвергаемыми ею; например, справедливость – как воля к власти, воля к истине – как средство воли к власти»*⁶³.

Речь вообще идет о своеобразной онтологии, в которой место субстанций начинают занимать динамические количества со своими «центрами власти». Онтология воли к власти пронизывает у Ницше все уровни реальности: и физическое бытие (Ницше критикует механику как способ объяснения этого бытия), и культурное: как мы видим из вышеприведенного фрагмента, для Ницше любые типы мышления – и те, которым он противостоит, и те, которые провозглашает – существуют как воля к власти или ее средства. Намерение Ницше открывается в черновиках следующим образом: *«показать абсолютную однородность всего совершающегося»*⁶⁴. Даже формальную логику – то, что можно считать первоосновой научного подхода в том смысле, в котором он обычно подразумевается – Ницше подчиняет онтологии воли к власти. Он так пишет о законе тождества: *«воля к равенству есть воля к власти – вера, что нечто таково-то и таково*

⁶¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 70.

⁶² Ницше Ф. Указ. соч. С. 381-382.

⁶³ Там же. С. 218.

⁶⁴ Там же. С. 170.

(сущность суждения), есть следствие воли, направленной на то, что должно быть как можно более равного»⁶⁵.

Ницше отождествляет волю к власти с жизнью, определяя последнюю через первую. Существуют лишь множества, слабых и сильных, которые вступают в борьбу друг с другом, стремясь к расширению и вступая иногда для этого в сообщества. Это основание и всего существующего в мире природы, и человеческих взаимоотношений. Все законы, которыми пытаются описать и объяснить жизнь, получаются не затрагивающими суть, даже закон причины и следствия. Само сущее оказывается иллюзией – есть лишь становление. Познание в таком мире невозможно – вернее, оно существует как иллюзия, как еще один случай воли к власти.

Вернее будет сказать, что все факты суть интерпретации; интерпретирует же воля к власти. Первейшим же действием по отношению к познанию и интерпретации выступает творчество: «Становление <...> лишь деятельность, творческое полагание»⁶⁶. И в другом месте находим, когда Ницше указывает на родство чувства истины и чувства прекрасного: «Мы можем постичь лишь мир, который мы сами создали»⁶⁷.

Но рядом с подобным онтологическим описанием у Ницше неизменно присутствуют и суждения оценивающие – те, в которых содержится критика «прежних ценностей». Из самой онтологии они выведены быть не могут; сам Ницше пишет об этом так: «Вопрос о происхождении наших оценок и таблицы благ решительно не совпадает с их критикой <...> хотя, с другой стороны, не подлежит сомнению, что открытие *rudendae originis* [могущего посрамить происхождения (лат.) – К.Щ.] известной вещи влечет за собой в области чувства уменьшение ценности возникшей этим путем вещи, подготавливает по отношению к ней почву для критического настроения и отношения»⁶⁸.

⁶⁵ Ницше Ф. Указ. соч. С. 290.

⁶⁶ Там же. С. 343.

⁶⁷ Там же. С. 286.

⁶⁸ Там же. С. 163.

Неинтеллектуальное происхождение любого интеллектуального явления – это для Ницше неоспоримо, т.к. все в этом смысле однородно. Тем не менее, в указании на саму эту однородность Ницше видит тактический прием. Что же выступает критерием для оценки прошлых ценностей, почему они порицаются Ницше? Он пишет: *«Эти идеалы <...> противоречат жизни»*⁶⁹.

Но здесь, следовательно, мы сталкиваемся с парадоксом: если жизнь уже была определена как воля к власти, а последняя – как первоначальный источник любых идеалов и ценностей – как могут идеалы противоречить жизни? Это не может происходить ни в том смысле, что эти идеалы противостоят воли к власти, так как являются их следствием и средством, ни в том смысле, что они являются неудачным средством – ведь Ницше не раз подчеркивал, что эти идеалы – идеалы слабых, а слабые, в конечном итоге, оказались для современной Ницше эпохи победителями.

Нам приходится признать, исходя из этого, что «жизнь» как понятие имеет два значения или два статуса в контексте учения о воле к власти: во-первых, онтологическое, и, во-вторых, ценностное.

Важным представляется рассмотреть и статус перспективизма относительно учения воли к власти. С одной стороны, как мы уже видели, он является условием освобождения от «убеждений» как представление о множестве возможных углов обзора, перспектив – то, что должен постичь «свободный ум». В этом смысле он приводит Ницше к онтологии воли к власти, то есть множестве «центров сил», которые и производят все возможные интерпретации. Поэтому мир, согласно Ницше, *«познаваем, но он может быть истолковываем и на иной лад, он не имеет какого-нибудь одного смысла, но бесчисленные смыслы. “Перспективизм”»*⁷⁰. И далее, еще более строго представляя ту же мысль: с помощью перспективизма *«всякий центр силы – не только человек – конструирует из себя весь остальной*

⁶⁹ Ницше Ф. Указ. соч. С. 343.

⁷⁰ Там же. С. 281.

мир»⁷¹. Но ведь назван и единый субъект этого конструирования – это, как мы уже писали выше, воля к власти.

«...кто истолковывает? – Наши аффекты»⁷², – пишет Ницше. Но в другом месте: «[Моя теория гласила бы,] что воля к власти есть примитивная форма аффекта, что все иные аффекты только ее видоизменения»⁷³. Таким образом, сама «воля к власти» обретает двойственный статус, если мы последуем за мыслью Ницше: с одной стороны, она с необходимостью утверждается вместе с учением о перспективизме, с другой же стороны – сама становится углом обзора, перспективой. Интерпретируется так, что интерпретирующее – это воля к власти.

То же происходит и с понятием справедливости. Во-первых, она присутствует в учении об истине как коррелят «объективности» для той теории познания, которая Ницше отвергается. В этом смысле оно сохраняется и в черновиках, использованных в «Воле к власти»: человек «обладает <...> великим методом познания: оно <...> возвышается до справедливости – до понимания, лежащего по ту сторону оценок добра и зла»⁷⁴. Во-вторых же, она объясняется исходя из учения воли к власти: «справедливость – как воля к власти»⁷⁵.

Более того, все учение о воле к власти становится возможным представлять двояко: с одной стороны, как доонтологическое учение, сопутствующее перспективизму (мы определяем его на второй уровень учения об истине у Ницше – тому уровню, который мы отождествили с образом «льва» из произведения «Так говорил Заратустра»), и с другой стороны – как онтологическое учение Ницше, определенную перспективу, которая утверждается им в качестве философа-законодателя, то есть учение, соответствующее третьему уровню учения об истине, отождествленной нами с образом «ребенка».

Мы наблюдаем различный логический порядок понятий в доонтологическом и онтологическом учении о воле к власти у Ницше: если воля к власти,

⁷¹ Ницше Ф. Указ. соч. С. 351.

⁷² Там же. С. 164.

⁷³ Там же. С. 379.

⁷⁴ Там же. С. 165.

⁷⁵ Там же. С. 218.

отождествляемая с жизнью и являясь первоначальным аффектом, является основанием возможности любой перспективы, любых ценностей, действуя причем сначала творчески, а уже затем – критически и интеллектуально, застывая затем в убеждениях, то в доонтологическом смысле порядок обратный: сначала Ницше (и провозглашаемыми им «новыми философами») производится критическая работа над убеждениями, расширяются перспективы, благодаря чему становится возможной философия как законодательство – и затем утверждается воля к власти как жизнь в ранге наивысшей ценности. Учение о воли к власти как онтологическое учение – это уже творение Ницше как философа-законодателя.

Как можно заметить, учение об истине у Ницше служит условием понимания его онтологии воли к власти, совпадая с доонтологическим уровнем.

Трудным вопросом является статус перехода с доонтологического уровня на онтологический – обладает ли он необходимостью? Ницше возлагал большие надежды на собственный онтологический проект, и «Волю к власти» задумывал как труд систематический; в его черновиках просматривается, безусловно, стремление очертить план философии будущего, и даже околофилософских наук – физиологии, психологии, социологии. С другой стороны, последовательно проводя мысль об интерпретации как феномена воли к власти, нельзя отказаться от вывода, что онтологический проект существует как та же частная воля к власти. В произведении «По ту сторону добра и зла», которое носит подзаголовок «Прелюдия к философии будущего», также подчеркивается частный характер истины философов будущего. В уста такого философа вкладывается утверждение: *«Мое суждение есть мое суждение: на него не так легко приобрести право другому»*⁷⁶. Такое отношение к истине противопоставляется догматическому, которое стремилось сделать истину всеобщей. В этом проявляется, полагает Ницше, «гордость» и «вкус» новых философов; также в этом можно усмотреть и позицию воина, которую с необходимостью занимает мыслитель в мире становления и воли к власти. Из этого следует сделать вывод, что онтология воли к власти – это истина

⁷⁶ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 343.

Ницше как философа-законодателя, в то время как учение об истине – это условие возможности любой истины философии как законодательства.

Перейдем к вопросу о связи учения об истине у Ницше с учением о вечном возвращении. Связь последнего с онтологией воли к власти очевидна и подчеркивается самим Ницше. Путь к этой онтологии и вообще новой философии прокладывается через нигилизм, через его проживание и отрицание, а учение о вечном возвращении – также результат нигилистического отношения к прежним ценностям. Нигилизм воспринимает жизнь как длительность *«без цели и смысла»*, это сама его *«парализующая мысль»*⁷⁷; Ницше предлагает промыслить эту установку до конца, в *«самой страшной его форме»*⁷⁸ – этой формой оказывается как раз вечное возвращение этого «ничто», то есть бессмысленности. По сути, это разновидность пантеизма, но без Бога (без морального Бога, подчеркивает Ницше). Как ценность жизни при этом могла бы быть сохранена (как возможно *«говорить “да” процессу?»*⁷⁹ – спрашивает Ницше)? При том условии, что *«в пределах самого процесса, в каждое мгновение его, что-нибудь достигалось – и всякий раз одно и то же»*⁸⁰. Под этим «одно и то же», как показывается далее, Ницше понимает власть: *«Жизнь не имеет иных ценностей, кроме степени власти»*⁸¹. Вечное возвращение, таким образом, утверждается, с одной стороны, как самая «ужасающая» форма предельной идеи нигилизма, а с другой стороны – как положительное учение, обеспечивающее возможность конструирования новых ценностей.

Эта двойственность идеи Ницше о вечном возвращении – сначала она постулируется как предельно нигилистическая мысль, а затем как «пробный камень» для творцов новых ценностей – необходима для понимания того, насколько метафизичной можно считать мысль Ницше в противовес предшествующей метафизике и христианству. Нельзя, например, согласиться с К. Левитом, утверждавшим, что учение о вечном возвращении выступает у Ницше как *«заменитель*

⁷⁷ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 56.

⁷⁸ Там же. С. 56.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 57.

религии» в том смысле, что Ницше недостаточно *«перерос христианство»*⁸² и родственен в этом смысле С. Кьеркегору, отчаянным прыжком желавшим перейти *«от “Ничто” в “Нечто”»*⁸³. Как раз двухфазность утверждения идеи вечного возвращения указывает сначала на преодоление у Ницше христианских ценностей через нигилизм, а затем – на создание новых ценностей, которые оказываются противоположностью и христианской морали, и нигилистическому отрицанию любых ценностей. По сути, Ницше как раз сводит христианство и нигилизм в одно, указывая на то, что первое есть носитель негативности (по отношению к жизни) и второе есть лишь логическое следствие, которое нужно преодолеть через чистую позитивность (*«я полная противоположность отрицающего духа»*⁸⁴).

Кроме того, идея вечного возвращения самим Ницше не раз утверждается как «гипотеза» (хотя и *«самая научная из возможных гипотез»*⁸⁵) – но в философском смысле она оказывается чрезвычайно важной и в кратком проекте Ницше новой философии действительно занимает место метафизики и религии: *«Вместо “метафизики” и религии – учение о вечном возвращении (в качестве средства воспитания и отбора)»*⁸⁶. Но здесь важно слово «вместо». Рассмотрим далее. Что подразумевается под «отбором»? Его можно мыслить двояко. С одной стороны, учение о вечном возвращении – это вызов для способности человека выдержать «ужасающую» мысль. С другой стороны, известна «избирательность» вечного возвращения у Ницше по сравнению с соответствующими древними учениями.

Ж. Делез, сравнивая процедуры отбора в диалектике Платона и в учении Ницше о вечном возвращении, делает вывод о том, что у Платона отбирается тождественное, у Ницше – различное (*«Отбираются только процедуры, противоположные самому отбору, а исключаются и не допускаются к возвращению то, что предполагает То же Самое и Подобное»*⁸⁷). Таким образом, Делез интер-

⁸² Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 574.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 5. С. 407.

⁸⁵ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 56.

⁸⁶ Там же. С. 270.

⁸⁷ Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum Philosophicum*. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. С. 345–346.

претирует учение о вечном возвращении у Ницше как противоположность платонической философии, которую Делез ассоциирует с метафизикой триады «оригинал-копия-симулякр» с превосходством второго над третьим. В случае же Ницше, согласно Делезу, происходит переворачивание отношения, в котором верх берет как раз «симулякр»: связано это с тем, что сама логика отношения «оригинал-копия» нарушается: «копирование» становится невозможным. Согласившись с Делезом, рассмотрим, на основании чего можно делать такое утверждение.

Необходимо выдвинуть гипотезу, что учение Ницше о вечном возвращении предполагает критику понятия репрезентации, и возможно шире – понятия тождественности. Это безусловно в рамках философии Делеза и его рецепции Ницше; в своем произведении, одной из основных целей которого является критика репрезентации, «Различия и повторения» он пишет: «*“Свою” гипотезу Ницше противопоставляет гипотезе циклической. Повторение в вечном возвращении он понимает как Бытие, но противопоставляет это бытие любой узаконенной форме, как бытию-подобию, так и бытию-равенству*»⁸⁸. Но обратимся к текстам самого Ницше.

Ключевым понятием в этой связи может стать «становление». Мир становления и мир вечного возвращения – для Ницше синонимы (как и мир воли к власти). Для такого мира становления оказываются невозможными как законы логики, так и познание; Ницше пишет так: «*Характер становящегося мира как неподдающийся формулировке, как “ложный”, как “себе противоречащий”. Познание и становление исключают друг друга*»⁸⁹. Выше мы уже видели, что логика с его законом тождества для Ницше не выражает сути такого мира и сама есть лишь средство воли к власти. То же происходит и с понятием «сущее». Из этого следует вывод, что мир вечного возвращения – это мир множества сил, которые представляют собой различное. Установление любых тождеств – это продукт воли к власти.

⁸⁸ Делез Ж. Различия и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 19.

⁸⁹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 294.

Подобная критика репрезентации также может быть расценена как критика метафизики и религиозного сознания. Во-первых, мы помним критику возможности общих понятий из эссе «Об истине и лжи во вненравственном смысле», которая связана с тем, что общие понятия основаны на отождествлении изначально нетождественных вещей (например, различных листьев), и платоническая метафизика в этом смысле является наивысшей точкой развития такого допущения (в которой само это общее понятие становится причиной существования отдельных вещей). Во-вторых, такая критика репрезентации связана с этическим основанием христианской «стрелы времени», в которой инстанция, обеспечивающая тождества конкретных явлений высшему идеалу, располагается вне времени (и будет ждать нас в «загробной жизни», то есть в конце времени). Ницше предлагает онтологию различий, которая обеспечивает и невозможность христианской морали (поскольку изъята всякая возможность трансценденции из времени, время замкнуто само на себя, т.к. возвращается).

Можно заметить, что учение о вечном возвращении опять-таки имеет условием возможности собственного понимания учение об истине у Ницше. Последняя не может существовать у Ницше как истина в качестве репрезентации объективного сущего (производится критика истины как соответствия суждения объективной реальности), так и любой тождественности в принципе на онтологическом уровне (любые тождества предполагают общее понятие, которое является продуктом многоступенчатой метафоризации в нашем мышлении, но не знаками объективной тождественности). Такая же критика идеи тождества производится Ницше уже на онтологическом уровне: поскольку образ времени лишается возможности трансцендирования из него, общие понятия теряют статус платоновских идей (поскольку все возвращается, все утверждается в своей сингулярности – «специфичности», как выражается Ницше; тождество возвращения таково, что устраняет любую другую форму тождества), и это оказывает влияние в том числе и на этику – христианская этика обесценивается. Начавшись с критики истины «объективности» и тождественности, мысль Ницше переходит к учению о вечном возвраще-

нии как онтологии чистых «специфичностей», то есть различий (и это учение прямым образом противостоит христианской концепции времени).

На примере этого хода рассуждения – которое, впрочем, не проводилось самим Ницше, зато следует из логики его понятий, следующей сквозь его работы, от эссе «Об истине и лжи во вненравственном смысле» к поздним черновикам – можно отчетливо показать, что значит «этика мышления» для Ницше, понятие, введенное нами.

Критика понятия истины, как было нами показано, может вестись Ницше лишь на этических основаниях, а не логических, так как он не верит в возможности логики для создания общезначимых истин.

В. Штегмайер так передает соответствующую мысль Ницше: *«Логика и механика применимы лишь к поверхностному: они есть искусство сокращения, схематизации, управление множественностью благодаря искусству обозначения – никакого “понимания”»*⁹⁰.

Ницше замечает, что такой род истины, который согласуется с понятиями репрезентации и тождества, служит христианской и метафизической морали, а затем и онтологии, ценности которых противоположны ценностям жизни; в противовес им Ницше строит собственную мораль и онтологию, которые бы несли в себе жизнь как ценность.

Особенностью «этики мышления» как сплава разделов философского знания – онтологии, гносеологии, этики – в том, что невозможно выделить главное основание среди вышеперечисленных: этическими, гносеологическими или онтологическими разногласиями в первую очередь обусловлен весь проект критики у Ницше? Понятие «этика мышления» и указывает на невозможность однозначного ответа на данный вопрос.

Учение о сверхчеловеке у Ницше также с необходимостью оказывается связанным, с одной стороны, с двумя другими основными идеями Ницше, и, с другой стороны, с его учением об истине. Рассмотрим подробнее эти связи.

⁹⁰ Штегмайер В. Время и мышление у Ницше. Фрагмент книги: Stegmaier W. Nietzsches Verzeitlichung des Denkens. Пер. с нем. Б.В.Маркова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nietzsche.ru/look/xxc/ontologie/stegmaier1>.

В произведении «Так говорил Заратустра», содержащем наибольшее количество сведений об учении Ницше о сверхчеловеке, мы встречаем и учение о вечном возвращении – которое Заратустра, возвещающий сверхчеловека, принимает. (И говорит своим ученикам в то время, когда он уже принял это учение: *«хотели ли вы когда-либо дважды пережить мгновение, говорили ли вы когда-нибудь: “Ты нравишься мне, счастье! миг! мгновенье!” Так хотели вы, чтобы все вернулось!»*⁹¹) Ж. Батай так связывает учение о сверхчеловеке с учением о вечном возвращении: *«единственно перевоплотившийся человек смог бы преодолеть ужас этого открытия»*⁹². Учение о вечном возвращении здесь, опять-таки, противостоит христианской морали и «прежним» ценностям – и в целом о сверхчеловеке говорится именно в контексте этических вопросов. Противопоставление этики сверхчеловека христианской доводится даже до того предела, что Заратустра провозглашает «зло»: *«Самое злое нужно для блага сверхчеловека»*⁹³.

С идеей сверхчеловека связывается и известное изречение о смерти Бога: *«Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек!»*⁹⁴ Христианской этике любви к ближнему Ницше противопоставляет этику сверхчеловека – «любовь к дальнему»: *«в своем друге ты должен любить сверхчеловека как свою причину. Братья мои, не любовь к ближнему советую я вам – я советую вам любовь к дальнему»*⁹⁵.

Продуктивным может показаться сближение образа сверхчеловека с образом «новых философов» из произведения «По ту сторону добра и зла», тем более что оно относится к тому же периоду творчества Ницше, что и «Так говорил Заратустра» (первое написано в 1886 году, второе – в 1883-1887 годах). Неслучайной в этой связи оказывается и та параллель, которую мы провели между третьим «превращением духа» из «Заратустры» и сущностью «новых философов» как законодателей. Но нельзя упускать из вида, что сверхчеловек – более общее понятие, он

⁹¹ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 298

⁹² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. С. 286-287.

⁹³ Ницше Ф. Указ. соч. С. 267.

⁹⁴ Там же. С. 265.

⁹⁵ Там же. С. 67.

этический идеал для людей вообще, а не только философов; Ницше даже ориентирует читателя для понимания его на наиболее одиозных полководцев и политических деятелей прошлого, например, Цезаре Борджиа⁹⁶.

При этом, однако, понятие «созидание», близкое к «законодательству», прослеживается как условие существования сверхчеловека. Ницше устами Заратустры определяет задачу современных ему людей как созидание себя предшественниками сверхчеловека: *«вы могли бы пересоздать себя в отцов и предков сверхчеловека; и пусть это будет вашим лучшим созданием!»*⁹⁷ Создание же сверхчеловека мыслится им делом людей будущего. Легко в таком случае понять, что может Ницше мыслиться как задача философов по отношению к сверхчеловеку – то, что он и сам выполняет как философ, рисуя образ Заратустры как прямого предшественника и провозвестника сверхчеловека. Это критика ценностей и создание новых ценностей, не достигнутая предельная широта перспектив, но стремление к ней.

Мы вновь можем заметить, что отречение от убеждений (в рамках этики сверхчеловека оно синонимично критике христианской этики), перспективизм и представление о философской истине как законодательстве в качестве различных уровней учения об истине обуславливают философскую мысль Ницше, в данном случае учение о сверхчеловеке. Однако не следует думать, что, например, «новые философы» созидают ценности, которые становятся для сверхчеловека самоочевидными – иначе они были бы убеждениями. Скорее, сверхчеловек становится возможным, когда достигнуто представление о необходимости смены перспектив, утверждения собственных ценностей вместо усвоения существующих, и т.д. – и это является делом «новых философов», в том числе и самого Ницше. Таким образом, опять-таки, сам способ философствования, учрежденный учением об истине, приводит и к содержанию философии Ницше.

Достигнутое нами представление о связи учения об истине у Ницше с основными идеями его философии, в которой первое выступает основанием для по-

⁹⁶ См.: Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 5. С. 365.

⁹⁷ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 86.

следних, позволяет по-новому провести историко-философский анализ, выявляющий место философии Ницше среди прочих философских учений, в дискуссию с которыми он вступает. Не раз исследователями отмечалось, что Ницше не только предлагает какие-либо новые философские идеи, но меняет само представление о сути философствования, т.е. того пути, которым вообще какие-либо философские знания могут быть достигнуты. Но речь в таких случаях шла о другом; например, как в уже процитированном фрагменте из произведения Т.И. Ойзермана, об амбивалентности мышления Ницше, или замечается «*обрывочный и фрагментарный характер мысли*», который Ш. Андлер сравнивает с «*импрессионистской техникой живописи*»⁹⁸, триумф «*разнородности стилей*», который в Ницше видит Ж. Деррида, связанный с отсутствием «*главного смысла, единичного и непрививаемого*»⁹⁹. Другие говорят о стиле, богатом метафорами, образами и т.д.

Первейшим идейным оппонентом Ницше можно считать Сократа – и в смысле хронологического расположения жизни последнего, и в смысле порядка произведений Ницше: в «Рождении трагедии из духа музыки» он оказывается главным антагонистом провозглашаемых Ницше античных идеалов. Обычно это противостояние мыслят в терминах «интеллектуализма» и «антиинтеллектуализма» или сходных; В. Йегер так пересказывает мысль Ницше: «Сократ внес в трагическое мировоззрение архаической Греции прописную мораль и интеллектуализм»¹⁰⁰. Правомерно ли это? Надо отметить, что упоминания Сократа у Ницше мы можем встретить на протяжении всех периодов творчества; в произведении «По ту сторону добра и зла» Ницше даже вопрошает, не был ли достоин Сократ своей цикуты¹⁰¹. Но если приведенная выше цитата и верна как характеристика упрека Ницше в контексте его концепции дионисийского и апполонического (в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше обвиняет Сократа в упадке античной трагедии благодаря его утверждению: «*Лишь знающий добродете-*

⁹⁸ Цит. по: Игнатенко А. С. Указ. соч. С. 21.

⁹⁹ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2. С. 139.

¹⁰⁰ Йегер В. Сократ // Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. [Электронный ресурс]. – Т. II. Режим доступа: http://www.mgl.ru/library/24/Jager_Paideia.html.

¹⁰¹ См.: Ницше Ф. Указ. соч. С. 306.

лен»¹⁰², который у Еврипида трансформируется во «*Всё должно быть разумным, чтобы быть прекрасным*»), в более широком контексте Ницше критикует образ сократического философствования как таковой. Здесь уже невозможно утверждать, что Ницше нападает на интеллектуализм как таковой – иначе лишились бы смысла все его требования интеллектуальной честности и т.д. – но сократический вариант мышления его действительно не может удовлетворить. В том же произведении, «По ту сторону добра и зла», Ницше проясняет: разум, «*требующий оснований, стало быть, целесообразности и полезности*», обнаруживает себя в Сократе и претит Ницше, тот разум, который воображает собственное господство над инстинктом – как, в другом случае, и вера. Ницше даже допускает, что Сократ понимает необходимость следования инстинктам, но вместе с тем обосновывает эти требования разумом, – и в этом скрытом его побуждении его «*фальшь*»¹⁰³. Как мы видим, цель нападок Ницше здесь – не интеллектуализм, но лишь определенная его форма, презирующая инстинкты, признающая их, но при этом склонная к интеллектуальной «подтасовке». Причем цель этих подтасовок – определенные инстинкты, антипатичные Ницше¹⁰⁴, связываемые на интеллектуальном уровне здесь с «целесообразностью» и «полезностью». Ясно, что ценности Сократа для Ницше – ценности плебейские (интеллектуальную фальшь Сократа в процитированном отрывке он называет лукавством плебея).

Сократический метод познания принято называть «майевтикой», что следует из определения его самим Сократом; это «*философский прием содействия рождению истины в ходе беседы*»¹⁰⁵. Метод назван по именованию искусства повивальных бабок, но Сократ отмечает: «*я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти*»¹⁰⁶. Из этого определения следует, что истина признается заключенной в душе как нечто заранее находящееся там. С этим связана пла-

¹⁰² Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. С. 87.

¹⁰³ Там же. С. 89.

¹⁰⁴ Л. Шестов, будто вторя Ницше, предполагает: «Может быть, поэтический демон Сократа, сделавший его мудрецом, был только олицетворенным страхом». Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. Томск: Водолей, 1996. С. 32.

¹⁰⁵ Нерсесянц В.С. Сократ. М.: Наука, 1977. С. 11-12.

¹⁰⁶ Цит. по: Там же. С. 65.

тоновская теория «припоминания» и девиз, который провозглашается самим Сократом: «Познай самого себя». Близок такому пониманию поиска истины и образ «даймония» – выражения, по всей видимости, внутреннего голоса Сократа, предостерегающего от дурных поступков, неверных мыслей и т.д. Критерий истины, таким образом, в любом случае помещается в разум, а истина считается объективно существующей – хотя и в душе человека; Платон затем оформляет такое представление об истине в своей «теории идей».

Для Ницше, однако, та диалектика, которая оказывается сопутствующей майевтике (особенно в платоновских диалогах – мы, впрочем, не будем касаться вопроса о степени соответствия философии Платона содержанию действительных диалогов Сократа).

Уже в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше проясняет свою позицию относительно майевтики Сократа. Он излагает известное изречение Сократа «Я знаю, что ничего не знаю», связанное с тем, что остальные люди не знают и этого – и исполняют свое призвание исключительно «*по инстинкту*»¹⁰⁷. Ницше не импонирует как раз такое принижение роли инстинкта, которое сократический метод культивирует; даже более того – извращает; ведь «демон Сократа» и есть инстинкт, но исполняющий роль запретительную, в то время как разум становится учреждающим. Для Ницше это ровно противоположно необходимому положению дел, когда инстинкт творит, а разум критичен. Природа сократического мировоззрения – «*жизневраждебная*»¹⁰⁸, заключает Ницше.

Сократический метод для Ницше еще держится убеждений, а не истины в действительном смысле; мы можем сделать такой вывод из его определения сократического философствования как «фальши», когда инстинкты управляют разумом, но инстинкты сами по себе низкие, «плебейские», а на дело разума остается лишь та диалектика, которая призвана лишь сделать убеждения наиболее убедительными. Непонимание перспективизма – в котором, как мы уже выше убедились, Ницше уличает Сократа – приводит к тому, что истина признается уже дан-

¹⁰⁷ Ницше Ф. Указ. соч. С. 91.

¹⁰⁸ Там же. С. 152.

ной, уже такой, к которой можно просто «приблизиться» (*«Как будто существует «истина», к которой можно было бы так или иначе приблизиться!»*¹⁰⁹)

Другим известным антагонистом для Ницше является Иммануил Кант. Неслучайно поэтому, что Кант высоко оценивает представление о философии у Сократа: выражает похвалу его образу философа как наставника мудрости: *«Именно он дал философскому духу и всем спекулятивным умам совершенно новое, практическое направление»*, его «незнанию»: *«незнание Сократа было похвальным незнанием, по сути дела знанием незнания, по его собственному признанию»*, и т.д.

Представление об истине у Канта можно считать согласующимся с соответствующим представлением у Сократа; первое основоположение для них – это истина как соответствие высказывания объекту, что Ницше, как мы уже видели, принципиально не принимал. *«Номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие знания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее»*¹¹⁰, – пишет сам Кант. Вопросы, решаемые Кантом в отношении познания – например, проблему источника знания, которая различным образом решалась у эмпириков и рационалистов – это уже более частные вопросы по отношению к этой номинальной дефиниции.

Критика, проводимая Ницше в отношении Канта, нередко дублирует критику в адрес Сократа; он характеризует Канта в первую очередь как моралиста, который всю свою теоретическую философию выстраивает как подготовку к философии практической, то есть морали: *«обходные диалектические пути, ведущие, или, скорее, заманивающие к его категорическому императиву»*¹¹¹; причем эта мораль не без оснований Ницше сводит с моралью христианской, главной мишенью своей критики в области этики: *«Успех Канта есть лишь успех теолога»*¹¹².

Вместе с тем Ницше близок новоевропейской философии и философии Канта благодаря проблеме избавления от предрассудков и теме самостоятельного

¹⁰⁹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 263.

¹¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Наука, 2008. С. 75.

¹¹¹ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 311.

¹¹² Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 5. С. 272.

мышления; в произведении «О пользе и вреде истории для жизни» читаем: «честность [современного Ницше человека – К.Щ.], все здоровое и правдивое в его натуре должно же когда-нибудь возмутиться тем, что его заставляют постоянно говорить с чужого голоса»¹¹³ – эта тема самостоятельности у Ницше пересекается с темой Просвещения у Канта: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия... Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»¹¹⁴. «Честность», к которой Ницше апеллирует здесь, и в том числе интеллектуальная честность, которая в качестве ценности мышления у Ницше встречается нередко, – по всей видимости, для Канта также важные понятия. В эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» он показывает, что честность, правдивость – это основание всякого морального долга вообще: «если искажаю истину <...> я нарушаю долг вообще в самых существенных его частях <...> это есть несправедливость ко всему человечеству вообще»¹¹⁵. Интеллектуальная честность отдельно не тематизируется Кантом, но существует имплицитно во всем проекте критицизма: честное признание потребностей разума в разрешении собственных вопросов («суд, который бы подтвердил справедливые требования разума»¹¹⁶) и честное же разрешение их, основанное не на догматическом их устранении («не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума»¹¹⁷). Тема же избавления от предрассудков у Ницше преобразовывается в тему истины как убеждения: это отнюдь не новый для новоевропейской философии мотив; с него начинается философский путь Р. Декарта, с ним связан метод Ф. Бэкона – в аспекте учения об идолах. Вместе с тем, Канта с Декартом Ницше упрекает как раз в недостаточности и радикальности, и честности, – как если бы он, имея в распоряжении те же интенции, пошел дальше них. Бэкона же он полагает вовсе не философом: «Англичане вовсе не философская раса: Бэкон означает собой нападение на

¹¹³ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни... С. 117.

¹¹⁴ Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29.

¹¹⁵ Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 293

¹¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 7.

¹¹⁷ Там же.

*философский ум вообще»*¹¹⁸. Следовательно, обозначенные мыслители, согласно Ницше, не дошли до нужной степени интеллектуальной честности – той, которая должна была бы признать перспективизм, истину не через ее «номинальное определение», а через искание истины, через смену перспектив (и далее – через ее законодательство).

Другой оппонент Ницше – Гегель. Было бы несправедливым признавать его концепцию истины тождественной той же кантовской; он сам производит определение совершенно иначе; вернее сказать, истина определяется им множеством способов, исходя из диалектического развертывания духа: *«логическое есть <...> чистая истина»*¹¹⁹; *«истина есть объективное»*¹²⁰; *«мышление есть истина предметного»*¹²¹; *«истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой»*¹²²; *«отношение есть истина всякого существования»*¹²³. Таким образом, «истина» у Гегеля существует согласно его положению о единстве бытия и мышления. Сама объективность должна согласовываться с понятием, а понятие – это *«прежде всего синоним действительного понимания существа дела <...> В понятии раскрывается подлинная природа вещи»*¹²⁴. Здесь мы имеем дело с концепцией истины, которая ближе к онтологической, впрочем, в контексте философии Гегеля невозможно говорить о гносеологии, лишенной онтологизма – как и наоборот.

Ницше повторяет свой обычный упрек в сторону Гегеля, характерный и для его полемики с Кантом и Шопенгауэром, в нескритичности по отношению к моральным основаниям собственной философии: *«Кант, как и Гегель, как и Шопенгауэр <...> морального происхождения. Я не видел никого, кто бы отважился на критику моральных чувств ценности»*¹²⁵. В Гегеле Ницше видит оправдание, опять-таки, расхожей морали, но на другой по отношению к Канту манер – исто-

¹¹⁸ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 441

¹¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., «Мысль», 1974. С. 108.

¹²⁰ Там же. С. 119.

¹²¹ Там же.

¹²² Там же. С. 126.

¹²³ Там же. С. 301.

¹²⁴ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984. С. 123.

¹²⁵ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 237.

рический: осуществляемое в историческом процессе господство разума, морали, Бога. Для Ницше это лишь пантеизм на новый лад, попытка новой теодицеи: «[задумка Гегеля – К.Щ.]создать пантеистическую систему, в которой зло, заблуждение и страдание не были бы ощущаемы как аргументы против божественности»¹²⁶.

Таким образом, хотя формально определение истины у Гегеля меняется по отношению к уже рассмотренным философским учениям – суть отношения к ней остается прежней: она устанавливается не из действительного поиска ее, но из потребностей обосновать уже существующую мораль, уже принятые убеждения.

Шопенгауэр, как мы видим из цитаты выше, попадает под основное обвинение. В сущности, его отношение к истине не может быть также отличным от гегелевского – философское рассуждение используется, чтобы доказать уже существующее убеждение, в основании которого лежит определенная мораль и мировосприятие. Но последние – отличны от гегелевских, даже противоположны, и в сравнении с гегелевским пантеизмом Ницше пишет: «Напротив, Шопенгауэр является упрямым человеком морали, который ради оправдания своих моральных оценок становится, наконец, мироотрицателем»¹²⁷. Вся метафизика воли, построенная на шатких основаниях, потому и не принимается Ницше, хотя ранний Ницше, безусловно, многим ей обязан. «Нигилизм Шопенгауэра» еще является следствием существования христианского идеала; Бог для метафизиков теряет персонифицированность и превращается в «истинный мир», и Шопенгауэр сохраняет это деление на мир кажущийся и реальный – только, в противовес предыдущей метафизике, он мыслит его как «злую, слепую волю»¹²⁸. Как мы видим, для Ницше Шопенгауэр поднялся на ступень выше по отношению к Сократу, Канту, Гегелю – оттого, что он решил сместить перспективу, продлить дальше логику христианства и метафизики, из-за чего впал в нигилизм (чтобы Ницше, в свою очередь, уже преодолел его). Это требует уже уровня перспективизма в поиске

¹²⁶ Ницше Ф. Указ. соч. С. 239.

¹²⁷ Там же. С. 239.

¹²⁸ Там же. С. 37.

истины, то есть духа в образе льва, который готов разрушить прежние ценности – и Шопенгауэр это делает, но его мораль еще мораль отрицательная, простая негативность христианской морали (впрочем, в историческом смысле это даже шаг назад – к буддизму и учению самого Христа, которые в моральном отношении Ницше ставил выше христианства Павла). Лишенный Бога, мир на какое-то время лишается и смысла – у Шопенгауэра это находит выражение в его метафизике воли – но для Ницше возможен другой смысл, смысл, обнаруживаемый в законодательстве «новых философов».

§2. Историко-философская концепция Ф. Ницше

Исходной позицией для рассмотрения историко-философской концепции Ницше является для нас учение об истине у Ницше. Мы, таким образом, вступаем в полемику с некоторыми исследователями, в том числе М. Фуко, которые полагают «истину» просто в ряде тех понятий, которые девальвируются в контексте философии Ницше и, конкретно, его историзма: *«Истина – род заблуждения»*¹²⁹, как Фуко передает его мысль в эссе «Ницше, генеалогия, история». Однако это, как мы уже видели, только один из аспектов учения об истине у Ницше.

Фуко в первую очередь интересуется генеалогический метод. Обратимся к рассмотрению его и мы, так как он заслуживает первостепенного анализа в контексте темы историко-философской концепции Ницше. Цель данного анализа – выявление роли учения об истине у Ницше по отношению к данному методу. В дальнейшем мы произведем реконструкцию историко-философской концепции Ницше на новых основаниях в соответствии с выводами, сделанными из этого анализа и в более широком контексте отношения к истории у Ницше и его собственной историко-философской практикой, проводимой в произведениях в рамках критики учений различных философов.

Фуко рассматривает генеалогию у Ницше в первую очередь в связи с проблемой «истока», первоначала вещей, который противопоставляется «историче-

¹²⁹ Цит. по: Фуко М. Ницше, генеалогия, история. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000552>.

скому началу». Второе провозглашается как отказ от первого – от любого «архе»: истины, разума, свободы. Такая рецепция генеалогического метода Ницше у Фуко называется исследователем В. Визгиным «*археология без “архе”*»¹³⁰.

Логичным представляется при таком понимании связать генеалогический метод с формулой «Бог умер» у Ницше и в целом антиметафизическим и антиплатоническим пафосом его философии. Такой исследователь, как В.Ю. Сухачев, и связывает генеалогию у Ницше со «смертью Абсолюта», которую подготовил еще Кант, определив бытие Бога через существование человеческой морали – затем мораль стала релятивистской, а окончательным этапом стала девальвация Абсолюта и важных метафизических терминов – «субъект», «истина». Первое кажется достаточно очевидным; тем более что генеалогический метод применяется Ницше как раз в проекте критики христианской морали. Второе же – девальвация указанных метафизических понятий – представляется нам сомнительным. Аргументы могут быть взяты из предисловия к произведению «Генеалогия морали». Трансцендентный источник морали, каковым мог бы быть Бог или другая метафизическая сущность, Ницше отрицается уже здесь: «*я своевременно научился отделять теологический предрассудок от нравственного и не искал более источников зла позади мира*»¹³¹; этические категории лишаются у него метафизического происхождения, формулируется проблема их происхождения и ценности – и решается благодаря генеалогическому методу.

В то же время, понятие истины возникает также в предисловии и связывается с методом, выступая положительной ценностью философа: «*Мы не имеем права быть в чем-нибудь разрозненными: мы не можем ни заблуждаться в розницу, ни находить истину*»¹³². Ницше утверждает необходимость быть последовательным в рассуждениях – и эту необходимость подтверждает ее ценностью для истины, которая вовсе не отвергается (как это происходит по мысли Фуко и других исследователей), но, напротив, выступает во вполне классическом отношении как

¹³⁰ Визгин В. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия: Сб. статей. СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С. 98.

¹³¹ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 5. С. 21.

¹³² Там же. С. 20.

ценностный ориентир познающего. Положительно же Ницше в этом месте предисловия характеризует и понятие познания: «радикальную волю познания» Ницше называет «общим корнем» собственных мыслей. Мы уже видели в первом параграфе, как декларируемая Ницше ценность познания и понятия истины меняется – от совершенно уничижительных оценок до, как в рассматриваемом отрывке, высочайших: это связано, как уже было доказано, с различным значением, вкладываемым в одно и то же понятие. Здесь мы также видим, что «истина» у Ницше, вопреки утверждению Фуко, сохраняет свое важнейшее значение; по ходу произведения это понятие встречается не раз в смысле того, что достигается путем генеалогического метода. Но при этом встречаются и критические пассажи, подтверждающие сохраняемую противоречивость в значении понятия, например, о нигилистах «разных мастей» Ницше пишет: *«Они далеко еще не свободные умы: потому что они верят в истину»*¹³³. Сама ценность истины и воли к истине, утверждает Ницше, должна быть поставлена под вопрос. Но именно на это и направлено его учение об истине, рассмотренное нами в первом параграфе.

Обратимся же к вопросу о сущности самого генеалогического метода. Постановка подобного вопроса – дело, чреватое трудностями, так как сам Ницше не производит определения данного метода, он занимается в первую очередь его использованием; К.А. Свасьян, переводчик и исследователь Ницше, отмечает, что трактат о методе для Ницше был бы невозможен, т.к. метод – не *«абстрактный орган познания, а концентрированное подобие личности самого генеалога»*¹³⁴. Можно не согласиться с таким определением, так как, несмотря на частые обращения в своих произведениях к собственной личности, духовному опыту и даже опыту здоровья и нездоровья, Ницше никогда не ограничивал возможности познания личностными горизонтами (смена перспектив, необходимая действительно познающему – это не выражение его личности, но выход за пределы личностных ограничений).

¹³³ Ницше Ф. Указ. соч. С. 135.

¹³⁴ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 783.

Тем не менее, представляется верным, что метод Ницше в первую очередь используется, а не излагается, и в этом можно увидеть его повсеместную интенцию, когда самоанализ становится излишним или вредным: «мы – орудия познания, и нам следует обладать всей наивностью и точностью инструмента, следовательно, мы не должны анализировать себя, “познавать” себя»¹³⁵. Метод здесь – то же орудие, которое применяется, а не обращается само на себя.

Таким образом, продуктивным мы должны считать анализ генеалогического метода в случаях его применения, а также исходя из историко-философской перспективы. В. Сыров полагает, что предпосылками для применения генеалогического метода обладал уже Шопенгауэр, так как в его понимании мира исключительно как представления и различных проявлений воли любая моральная норма – это «сокрытие мотива, отличного от самой нормы»¹³⁶. Определение таких мотивов – это как раз дело генеалогии у Ницше.

Таким образом, благодаря не отрицанию морали, но сообщению ей нового источника, происходит ее разоблачение: Ницше говорит об этом в отрывке, уже процитированном нами в первом параграфе – когда открытая у морали *rudendae originis* производит преуменьшение чувства ценности этой самой морали; но Ницше оговаривается, что такое открытие не совпадает с критикой морали. (Ведь источником всякой морали, и христианской, и нехристианской может служить только одно – воля к власти.)

В произведении «К генеалогии морали» Ницше производит три «рассмотрения»: первое посвящено *ressentiment* как движущей силе для структурирования ценностей, второе – понятиям вины и нечистой совести, третье – аскетическому идеалу. «*Ressentiment*» – важнейшее понятие для генеалогии морали у Ницше, моральное основание всех христианских идеалов. Помимо обозначенного произведения данное понятие играет важную роль и в «Антихристе», где мстительность апостола Павла признается за исток христианской морали: в качестве подавлен-

¹³⁵ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 246.

¹³⁶ Сыров В. Расцвет и закат западноевропейской философии истории. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://abuss.narod.ru/Biblio/megill/syrov5.htm>.

ной воли к власти, как стремление к господству над более совершенными типами человека, но не в виде прямого господства, а в виде извращенного морального господства через утверждение и привитие нездоровых ценностей. Эта идея характерна и для произведения «К генеалогии морали», но здесь еще нет сосредоточения внимания на истории зарождения христианской религии: объектом выступают более обширные исторические и культурные явления; главным негативным событием выступает «восстание рабов в морали», когда *ressentiment* «становится творческой и порождает ценности»¹³⁷.

М. Шелер в книге, посвященной *ressentiment* – «Ресентимент в структуре моралей» – обращаясь к французскому слову, обозначающему данное понятие (Ницше не переводил его на немецкий, так же поступил и Шелер), находит два основных значения: во-первых, это есть реакция, которая переживается вновь и вновь (а не просто интеллектуально вспоминается): «*после-чувствование, вновь-чувствование*»¹³⁸, и, во-вторых, эта эмоциональная реакция носит негативный характер, «*заключает в себе некий посыл враждебности*»¹³⁹.

Важным нам представляется как раз первый смысл – враждебной может быть, по Ницше, и акция благородного человека, но для *ressentiment* важно в первую очередь то, что это реакция. Он пишет: «*мораль рабов нуждается <...> во внешнем раздражении, чтобы вообще действовать, – деятельность ее в основе своей является реакцией. При оценке благородных людей имеет место обратное явление: они действуют и вырастают независимо*»¹⁴⁰.

Это противопоставление активных и реактивных сил дало возможность Делезу в книге «Ницше и философия» представить онтологию Ницше как в первую очередь онтологию активных и реактивных сил.

Итак, генеалогический метод противостоит метафизическому – постольку, поскольку он вскрывает источник морали, не трансцендентный, но исключительно исходя из онтологии воли к власти, то есть онтологии различных сил, в кото-

¹³⁷ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 5. С. 35.

¹³⁸ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С. 11.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Ницше Ф. Указ. соч. С. 36.

рой носителями христианской морали оказываются силы реактивные. Но генеалогия имеет и другого идейного противника, согласно которому ценности тоже оказываются не абсолютными: это позитивизм – например, учение нелюбимого Ницше Спенсера. Такой позитивизм не преодолевает европейского нигилизма, согласно Ницше, так как простое указание неморальных оснований морали приводит просто к отвержению мира: *«делается открытие насчет того, из какого материала был построен “истинный мир”, и нам остается один только “мир отвергнутый”, и высшее разочарование в нем обосновывает его негодность»*¹⁴¹. Требуется, следовательно, не только указать на источник ценностей, но и «ценность источника», как это формулирует Делез. Он рассматривает генеалогию Ницше как то, что противостоит метафизическому и утилитаристскому учению о ценностях: и то, и другое учение предполагает обобщение ценностей под один источник, либо трансцендентный, либо обеспечивающий «полезность»: Ницше же вводит представление о различии в ценностях, «дистанции». Делез описывает это следующим образом: *«Генеалогия подразумевает присущий ценностям различающий элемент, из коего проистекает их собственная ценность»*¹⁴².

Этот различающий элемент, впрочем, есть не что иное, как следствие необходимости созидания ценностей, которая включена в проект генеалогии морали и критики ценностей у Ницше: она, пишет Делез, не может быть чисто отрицательной: *«критика одновременно выступает и как нечто в высшей степени позитивное»*¹⁴³. Вместе с тем, Делез разводит понятие ценности и ценности самой ценности – так, будто второе полагается уже не так, как первое, каким-то иным мышлением, вероятно – онтологическим. Это следует из следующего отрывка: *«высокое и низкое, благородное и подлое – не ценности; они представляют собой различающий элемент, а уже из него выводится ценность самих ценностей»*¹⁴⁴. Отчасти это нужно признать соответствующим мысли Ницше: он как раз признает этот «различающий элемент» в своем перспективизме; ценности существуют не сами

¹⁴¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 45.

¹⁴² Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003. С.36.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Там же. С. 34.

по себе, но зависят от перспектив, которые можно признать чересчур искажающими, «лягушачьими», ограниченными и так далее. Но признавать, что помимо ценностей как последствий утверждения тех или иных сил существуют ценности более высокого ранга, а также «различающий элемент», который постигается неким философским умозрением как источник возможных ценностей, означает вносить в философию Ницше чужеродный метафизический аспект. Делез и сам следующим образом излагает мысль Ницше дальше: *«Нам никогда не отыскать смысла никакой вещи<...> если мы не знаем, какова сила, которая присваивает указанную вещь»*¹⁴⁵. И это согласуется со всей критикой, которую Ницше обрушивает на представление о бесстрастном, чистом познании; но если отрицается возможность такого познания, то она должна отрицаться и по отношению к философии самого Ницше. Ситуация напоминает скорее логический круг, описанный уже в первом параграфе данной главы: Ницше производит анализ обусловленности любого философствования, связанный с его собственными философскими идеями, но и сами эти идеи уже обусловлены. Этика обусловлена онтологией, а онтология – этикой, причем любое философское познание сопряжено со своим этическим посылом; это как раз то, что было названо нами в первом параграфе «этикой мышления».

Генеалогия – не просто какой-то «раздел» философии Ницше, она состоит в самой ее сути, и неслучайно, что при рассмотрении сущности этого метода мы вернулись к проблеме этики мышления, связанной с учением об истине у Ницше.

Вместе с тем, Ницше использует термин «генеалогия» преимущественно в рамках проекта «генеалогии морали»; поскольку многочисленные обращения к историко-философским проблемам и персоналиям обходят стороной это понятие, а теме исторического познания посвящено целое произведение из цикла «Несвоевременные размышления» – «О пользе и вреде истории для жизни» – на генеалогическом методе не замыкается вся историко-философская концепция Ницше.

¹⁴⁵ Делез Ж. Указ. соч. С. 37.

Взяв более широкий угол обзора, который представлен и у Фуко с Делезом, к которым мы уже обращались в данном параграфе (и которые окажутся для нас важными во второй главе исследования), обратимся к теме интерпретации у Ницше, так как любая историко-философская практика есть в первую очередь интерпретация. В докладе «Ницше, Фрейд, Маркс» Фуко утверждает относительно всех трех мыслителей, что их вклад заключается не в том, что они преумножили количество знаков, но в том, что они изменили само представление об интерпретации. Рассмотрим это представление у Ницше в полемике с Фуко и Делезом.

Фуко утверждает в вышеупомянутом докладе, что можно говорить о двух значительных изменениях, которые претерпела интерпретация у Ницше, Маркса и Фрейда по сравнению с XVI веком (Фуко противопоставляет представление об интерпретации этого века с XIX веком, представленным тремя мыслителями из заглавия).

Во-первых, это изменение, произошедшее в топологических метафорах, выражающих «распределение знаков»: у Ницше, Маркса и Фрейда, полагает Фуко, происходит критика «глубины». Так, Ницше *«критикует идеальную глубину, глубину сознания, он объявляет ее выдумкой философов»*¹⁴⁶. Глубина оказывается содержащей лишь некую *«уступку, лицемерие, сокрытие»*, и, хотя философ в таком случае должен *«раскапывать основания»*, его действительный путь лежит вверх – и с этой высоты глубина оказывается лишь складкой на поверхности; высота восстанавливает *«ту блистающую поверхность, которая была спрятана и погребена»*¹⁴⁷. Здесь мысль Ницше сведена с «плоскостью», которую Маркс утверждает относительно идей буржуазии, и топологии сознания и бессознательного у Фрейда.

Во-вторых, согласно Фуко, три мыслителя, среди которых Ницше, приводят нас к идее бесконечности интерпретации. О Ницше он утверждает следующее: *«Философия для него есть не что иное, как филология, но филология всегда неза-*

¹⁴⁶ Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/nfm.txt>.

¹⁴⁷ Там же.

конченная, не имеющая границ, развертывающаяся все дальше и дальше и не могущая быть вполне зафиксированной»¹⁴⁸. Такая характеристика представления об интерпретации у Ницше встречается и у русских комментаторов Ницше вслед за Фуко, например, у Н. Орбела: «*Ницше, провоцируя нас на бесконечное интерпретационное усилие и словно издеваясь, показывает, что мы никогда не доберемся до “конца” интерпретации*»¹⁴⁹.

Указанная характеристика мысли Ницше снова порождает у Фуко ассоциации с Марксом (эта мысль не оказалась достаточно развитой в докладе) и Фрейдом, для которого отношения пациента и психоаналитика с неизбежностью включают в себя механизм перенесения, который вызывает к жизни самоанализ психоаналитика, и так далее. Следовательно, «*интерпретация стоит перед необходимостью бесконечно истолковывать себя саму, возвращаться к себе самой*»¹⁵⁰.

Бесконечность интерпретации связана с тем, что сущего, которое интерпретируется, собственно говоря, не существует: нет «вещей в себе», независимых от интерпретаций, все уже как-либо интерпретировано, таким образом, объект герменевтики – не знаки, а интерпретации. И, с другой стороны, интерпретация зависит от того, кто интерпретирует; «*основное в интерпретации – сам интерпретатор*»¹⁵¹, и эту идею Фуко связывает с ролью психологии в произведениях Ницше.

Рассмотрим, насколько подобное описание может соответствовать мысли Ницше.

Нам представляется, что то представление о знаке, которое, по мысли Фуко, терпит крушение в том числе благодаря Ницше, свойственно Ницше как часть его философии. Фуко говорит о знаке, который является простым сочетанием означающего и означаемого, тем, что можно познать вне любой интерпретации, и полагает его главным «врагом» герменевтики: «*Поверить в существование знаков как чего-то первичного, исходного и реального <...> это для интерпретации было*

¹⁴⁸ Фуко М. Указ. соч.

¹⁴⁹ Орбел Н. Эссе *liber*: опыт ницшеанской апологии. В кн.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 695.

¹⁵⁰ Фуко М. Указ. соч.

¹⁵¹ Там же.

*бы смертью»*¹⁵². С этим, по всей видимости, связан и кризис метафоры «глубины»: если в XVI веке процесс познания можно было представить в виде «углубления» в связи между сущим, родственным благодаря различным видам подобия (Фуко перечисляет пять таких видов), то Ницше указывает, что такая «глубина» есть призрак, мираж. Речь может идти лишь о сокрытии, подмене, но не о действительной глубине: Фуко пишет, что, согласно Ницше, *«знаки – не что иное, как маски»*¹⁵³. В таком смысле, например – попробуем пояснить мысль Фуко – можно говорить, что понятия христианской морали, такие, как «нечистая совесть», претендуют на глубину, но сами являются лишь масками интерпретации, произведенной людьми *ressentiment*, сторонников «восстания рабов в морали».

Такой ход мысли действительно близок Ницше. Но при этом остается неизвестным, почему процесс расшифровки таких понятий христианской морали – чем и занимается Ницше в произведении «К генеалогии морали» – нельзя назвать сложным процессом поиска истины, в котором происходит все же постоянное движение от означающих к означаемым, только означаемым оказывается нечто нетрадиционное для предшествующей мысли (например, понятие вины, «Schuld», оказывается означающим для истории понятия материального долга, «Schulden», *ressentiment* людей христианской морали и т.д.) Для Фуко ответ, по всей видимости, заключается в другом изменении, которое привнесено в представление об интерпретации – то, что она не может быть завершена, постоянно обращается на себя, не доверяет каким-либо итогам в их окончательности и т.д.

Данная идея, однако, не может быть обнаружена у Ницше в таком же виде, в каком ее представляет Фуко. Действительно: поиск истины представляется Ницше в учении о перспективизме связанным с постоянной сменой перспектив, как нами было показано в первом параграфе данной главы; вместе с тем, говорить о философии по мысли Ницше как не могущей *«быть вполне зафиксированной»*¹⁵⁴, лишенной даже промежуточных итогов и истин – было бы опрометчиво.

¹⁵² Фуко М. Указ. соч.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же.

Указанная смена перспектив у Ницше всегда соседствует с критикой, являясь условием ее возможности – философу необходимо прежде познать перспективы, например, жреца, чтобы быть в состоянии подвергнуть их критике – но если бы дело обстояло так, что философия, по Ницше, была бы лишена границ и не могла быть зафиксированной, производя свою интерпретацию и не останавливаясь в ней, мы бы имели дело с непоследовательностью в произведениях Ницше. Они, в таком случае, должны были бы содержать как апологию христианской морали и метафизики, так и критику ее, и критику критики, и так далее; мы же встречаемся со сформированной позицией, прослеживаемой из произведения в произведение; таким образом, стоит говорить все же о сформированности интерпретации у Ницше, ее границах, ее, хотя бы промежуточных, но итогах и завершении.

Вспомним трехфазное учение об истине у Ницше: в первом случае она отождествляется с убеждением (и в этом смысле критикуется Ницше как метафизическое понятие), во втором случае представляет собой поиск, в третьем – продукт философского законодательства. Если мы переведем размышления об интерпретации у Фуко на язык рассуждений об истине, то сможем сказать, что Фуко говорит об особой трансформации понятия истины в XIX веке, в которой приняла участие и философия Ницше. Утверждение о незаконченности интерпретаций представляет собой утверждение и плюральности истины. Мы, однако, видим, что эта плюральность характерна для понятия истины у Ницше лишь во втором элементе его учения об истине, когда узость перспектив, из которых происходят убеждения, становится ясной – и побуждает к «поиску истины». Но критика, производимая на этом уровне, обладает определенностью, которая обеспечивается «справедливостью» философа. Определенностью обладают и те истины, что учреждаются философом как законодателем (но они уже выходят за рамки понятия истины интерпретации). Итак, Фуко утверждает, что интерпретация по Ницше не имеет пределов – мы предполагаем, что таким пределом может быть названа справедливость интерпретатора.

В этом смысле можно солидаризироваться с Фуко в его вопросе о роли интерпретатора для интерпретации: *«интерпретация всегда будет ставить вопрос*

«кто?»¹⁵⁵. И такой вопрос имеет значение не только для интерпретируемых интерпретаций (как Ницше задал, по сути, вопрос: «кто говорит “вина”, “нечистая совесть” и так далее?»), но и для концепции интерпретации, которая бы утверждала ее границы, критерий ее истинности: «кто интерпретирует, достаточно ли он справедлив?»

С плюрализмом философию Ницше отождествляет и Делез в книге «Ницше и философия», в отрывке, посвященном проблеме интерпретации (первая глава, параграф второй, «Смысл»): «Философию Ницше нельзя считать понятой до тех пор, покуда не осознан ее сущностный плюрализм»¹⁵⁶. Это объясняется онтологией воли к власти у Ницше, то есть онтологией сил: «У вещи столько смыслов, сколько существует сил, способных ею завладеть»¹⁵⁷. Философской интерпретацией Делез называет здесь выявление всех возможных сил, которые могут «завладеть» той или иной вещью и, соответственно, присвоить тот или иной смысл; Делез более осторожен в вопросе окончательности интерпретации и не называет это процессом бесконечным, но скорее долгим, «тонким, но строгим философским искусством»¹⁵⁸. С Фуко Делеза, впрочем, роднит представление о плюральности философии Ницше; но зададимся вопросом: что именно называется множественным? Поначалу Делез дает этот эпитет самой философии Ницше, но затем – возможным смыслам любой вещи. Будет вернее, в таком случае, определить философскую интерпретацию у Ницше не как то, что содержит в себе множественность смыслов (то есть приводит к множественным, в том числе противоречивым, выводам), но как то, что выявляет возможные множественные смыслы в связи с существующими силами. Это важное уточнение, позволяющее не согласиться с тем, что интерпретация в рамках философии Ницше понимается как нечто принципиально незавершенное.

Обратимся к тому, что говорит сам Ницше о понятии интерпретации. К уже сказанному положению о том, что Ницше занимается в первую очередь не интер-

¹⁵⁵ Фуко М. Указ. соч.

¹⁵⁶ Делез Ж. Указ. соч. С. 38.

¹⁵⁷ Там же. С. 39.

¹⁵⁸ Там же. С. 40.

претацией знаков, но интерпретацией интерпретаций, можно добавить следующий фрагмент из его черновиков: *«нет моральных явлений, а есть только моральная интерпретация этих явлений. Сама же эта интерпретация – неморального происхождения»*¹⁵⁹. Происхождение это проясняется в другом фрагменте: *«моральное оценивание есть вид истолкования <...> а кто истолковывает? – Наши аффекты»*¹⁶⁰. Итак, действительно, можно сказать, что процесс интерпретации может быть бесконечным, незавершенным и плюралистичным – если иметь в виду то, что интерпретация, производимая различными «аффектами», всегда различна; но, вместе с тем, сам опыт интерпретации у Ницше обладает завершенностью или хотя бы претендует на нее (ведь Ницше формулирует итог этой «интерпретации интерпретации», сообщающей нам об аффектах как происхождении моральных оценок).

Это подтверждают и другие случаи обращения Ницше к проблеме толкования, в которых имплицитно предполагается, что есть некий критерий, по которому мы можем судить об истинности интерпретации. Например, в произведении «По ту сторону добра и зла» Ницше говорит о «верной оценке» понятия «философия»¹⁶¹, критикует представления физиков о «закономерности природы», называя их «плохой филологией», толкованием с извращением смысла¹⁶². В «Антихристе» мы можем встретить даже слова о таком типе толкования, который не искажает факты – Ницше утверждает, что к такого рода толкованию неспособен теолог: *«искусство вычитывать факты, не искажая их толкованиями, не теряя осторожности, терпения, тонкости в стремлении к пониманию»*¹⁶³. Исходя из общей картины невозможно понимать подобную оценку филологического (так Ницше его называет чуть ранее) толкования – ведь в черновиках мыслитель явно настаивает, что все есть интерпретации; например, там, где он возражает против позитивизма: *«фактов не существует, а только интерпретации»*¹⁶⁴. Тем не ме-

¹⁵⁹ Ницше Ф. Указ. соч. С. 164.

¹⁶⁰ Там же.

¹⁶¹ См.: Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 311.

¹⁶² См.: Там же. С. 326–327.

¹⁶³ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 5. С. 315.

¹⁶⁴ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 281.

нее, процитированный пассаж из «Антихриста» указывает нам на возможную ограниченность толкования Ницше у Фуко, а также представления, согласно которому Фуко наследует мысль Ницше через его идею множественности интерпретаций¹⁶⁵. Возникший парадокс – с одной стороны, Ницше признает существование фактов и соответствующих им «правильных» толкований, и, с другой, он отрицает существование фактов – возможно разрешить исходя из той динамической концепции истины у Ницше, которая представлена нами в первом параграфе данной главы. Факты отвергаются Ницше, если предполагают «объективность»; с другой стороны, «справедливое» толкование фактов возможно – как и различие интерпретаций по их справедливости.

Итак, мы проанализировали представление об интерпретации у Ницше, так как любая историко-философская практика есть интерпретация; перейдем теперь к проблеме исторического познания у Ницше, так как это, во-первых, является важным для учения самого Ницше (ей посвящено отдельное произведение), и, во-вторых, «историческое познание» является также более общим, по отношению к «истории философии», понятием, включающим ее в себя.

Все произведение «О пользе и вреде истории для жизни» построено как критический анализ исторического познания и исторического образования – в том виде, в котором они по преимуществу существовали в Германии того периода (впрочем, мы можем сказать, что гуманитарные предметы и в реалиях нашего образования преподаются схожим образом – то есть почти исключительно исторически). Как видно из названия, Ницше стремится указать положительные и отрицательные их аспекты по отношению к тому влиянию, которое они оказывают на жизнь.

Помимо «исторического чувства», которое фундирует исторические познание и образование, существуют и другие, не менее важные для жизни, пишет Ницше: «неисторическое» и «над-историческое». Они связаны с опытом забывания, который для животных является единственно возможным. Для человека воз-

¹⁶⁵ Напр., см.: Кусанов А.А. Историческая наука в эпоху постмодерна // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. №9. 2004. С. 122.

можно и память, и забвение, но важно, чтобы они сочетались в верных пропорциях: человек, который помнил бы все, равноценен человеку, отказавшемуся от сна.

Неисторическое чувство – это условие возможности, по Ницше, всякого великого деяния (художника ли, полководца ли): в забвении истории деятель творит свое, потому что – здесь Ницше ссылается на слова Гете – он *«всегда бессовестен, <...> он забывает все остальное, чтобы достигнуть одного»*¹⁶⁶. Над-историческое – это точка зрения историка, охватывающая разнообразие исторических событий, культурных форм и так далее и благодаря этому делающая вывод об их тотальной относительности; такое «пресыщение» историей, впрочем, Ницше считает в обычном своем действии пагубным: человек, его испытавший, *«мог бы навсегда потерять охоту жить <...> постигнув с полной ясностью <...> ту слепоту и ту несправедливость, которые царствуют в душе каждого деятеля»*¹⁶⁷. Речь, впрочем, не идет об исключительной пагубности над-исторической точки зрения – ведь именно она раскрывает роль неисторического в истории; она нужна и Ницше тоже, но здесь, видимо, стоит говорить об искушении нигилизмом, которое Ницше преодолел – то есть если мир над-исторического человека полагать как «отвергнутый» из-за того, что он лишается метафизической ценности, мы должны говорить о вреде данного подхода, но если остается возможность утверждения новых ценностей – нигилизм такого подхода преодолевается.

Итак, неисторическое есть условие великих деяний, а значит, для Ницше, оно уже несравненно выше исторического чувства (ведь он пишет ближе к концу произведения: *«цель человечества <...> в его совершеннейших экземплярах»*¹⁶⁸). Поэтому выстраивается следующая иерархия: *«История, поскольку она сама состоит на службе у жизни, подчинена неисторической власти»*¹⁶⁹. Под «историей» здесь необходимо понимать не исторический процесс и не историческое познание, но саму основу их, историческое чувство, память культуры; в силу подчи-

¹⁶⁶ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. С. 237.

¹⁶⁷ Там же. С. 237–238.

¹⁶⁸ Там же. С. 303.

¹⁶⁹ Там же. С. 240.

ненности этого чувства неисторическому история и не может стать строгой наукой, как заключает Ницше.

Но необходимо в таком случае задать вопрос о том, как история может послужить неисторическому. Для разрешения этого вопроса Ницше производит анализ понятия истории, производя ее на три рода, в связи с тем, к какому аспекту человеческого существа она относится: «*деятельному и стремящемуся*» человеку соответствует монументальная история, «*охраняющему и почитающему*» – антикварная, «*страждущему и нуждающемуся в освобождении*»¹⁷⁰ – критическая.

Далее по ходу текста Ницше раскрывает содержание каждого рода истории и рассматривает их с точки зрения пользы для жизни, причем амбивалентностью влияния на жизнь обладают все три.

Монументальный род истории предоставляет великим образцы для подражания, для вдохновения; но он же, живописуя великое в прошлом, позволяет более примитивным натурам заключать о том, что великое обязано находиться именно в прошлом, и ко всему современному, претендующему на такой же статус, следовательно, необходимо относиться как минимум настороженно. Но Ницше высказывается даже резче – неписанный девиз таких людей, заключает он, это: «*Пусть мертвые погребают живых*»¹⁷¹.

Антикварный род истории мыслится Ницше также необходимым, хотя, вероятно, по его мнению, он самый опасный: найденные им положительные стороны кажутся чуть ли не уступками, так как не играют значительной роли для выбранных им критериев полезности и главной цели (например, благоговейное отношение к истории позволяет придать ореол значимости скудным условиям жизни, предотвратить массовые миграции). Опасной же Ницше называет возможность искажения ценности тех или иных фактов: «*В отношении фактов прошлого в этом случае не существует никаких различий в ценности*»¹⁷². Это приводит, в конце концов, к тому, что все древнее объявляется «*равно достойным уваже-*

¹⁷⁰ Ницше Ф. Указ. соч. С. 241.

¹⁷¹ Там же. С. 248.

¹⁷² Там же. С. 251.

ния»¹⁷³, а все новое, отвергающее старое – недостойным существования. Сохранение жизни не должно мешать порождению жизни, пишет Ницше.

Важность критического рода истории становится видна уже из описанных случаев, когда превозношение прошлого ставит под угрозу жизнь, – необходимо, следовательно, мочь *«разбивать и разрушать прошлое»*¹⁷⁴. Однако и здесь существует риск. Например, разрушение прежних предрассудков может оказаться на деле лишь их отрицанием и забвением, без прекращения силы их действия – важно, пишет Ницше, сознавать, в какой значительной мере мы являемся продуктом предыдущих эпох.

Таким образом, в каждом виде истории важно соотношение исторического и неисторического, причем второе есть первейшее условие жизни: она существует в первую очередь через самообновление, а оно возможно как раз при забвении. Для антикварной истории существует лишь историческое: поэтому она и кроет в себе такую опасность, о которой пишет Ницше. Критическая история также фокусируется на историческом, но уже с неисторической целью – ведь она предназначена человеку *«как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении»*¹⁷⁵ – причем освобождении как раз от гнета исторического наследия. Монументальная история – это уже минимум исторического и максимум неисторического, потому что ее цель, жизнеописание великих людей, служит вдохновению современных деятелей; с исторической точки зрения это приводит ко многим иллюзиям, но жизнь иногда как раз требует таких иллюзий (впрочем, и это не является простым отношением, так как Ницше утверждает о пагубности монументальной истории в руках слабых людей).

Рассмотрев каждый из видов истории, Ницше переходит к комплексному рассмотрению соотношения исторического и неисторического в культуре современной ему Германии и обращается к теме исторического образования, так как видит в этом самый пагубный из современных ему фактор влияния истории на

¹⁷³ Ницше Ф. Указ. соч. С. 251.

¹⁷⁴ Там же. С. 253.

¹⁷⁵ Там же. С. 241.

жизнь: он называет его «могучей и враждебной звездой», вставшей между историей и жизнью. Благодаря историческому образованию (и, параллельно с этим, требованию превратить историю в науку) извращено представление о том, как каждый род истории должен осуществляться.

Первым упреком Ницше в сторону исторического образования есть разрыв между формой и содержанием в людях: объемное содержание различных знаний, вкладываемых при таком типе образования, несоразмерно с незначительными изменениями самой личности, с развитием способности все это «переварить» – поэтому Ницше использует такую метафору: *«невероятное количество неудобоваримых камней знаний»*¹⁷⁶. Такое несоответствие формы и содержания в итоге пагубно влияет на человека: *«образуется слабая личность»*¹⁷⁷, в которой слаба в первую очередь сила суждения.

Далее Ницше описывает четыре других опасных следствия избытка истории в историческом образовании: иллюзия наибольшей справедливости в современную эпоху; вера в «старость человечества», когда предполагается, что возможно лишь эпигонство; ирония эпохи по отношению к самой себе; превращение культуры в то, что управляется лишь расчетливостью и практицизмом.

В основе такого губительного процесса находится само понимание истории и отношение к ней, полагает Ницше. Так, методологической интенции, связанной с объективностью, следует противопоставить стремление к справедливости (мы рассматривали этот фрагмент в первом параграфе данной главы). И все же справедливость также недостаточна для жизни, любое историческое познание должно дополняться созиданием, *«когда властвует одна справедливость, тогда творческий инстинкт утрачивает свою мощь и мужество»*¹⁷⁸. Справедливость построена на негативности, это «суд», созидание же – чистая позитивность, нуждающаяся к тому же в иллюзиях, которые справедливость может разрушить.

¹⁷⁶ Ницше Ф. Указ. соч. С. 256.

¹⁷⁷ Там же. С. 258.

¹⁷⁸ Там же. С. 280.

Итак, мы наблюдаем иерархию ценностей, сходную с трехфазным учением об истине: справедливость вновь оказывается не окончательным критерием, но скорее добродетелью, готовящей к высшему явлению – деянию, творчеству, законодательству.

Из этой общей картины было бы неправомерно исключать какие-либо элементы, как и противопоставлять генеалогический метод такому представлению об истории. Фуко, например, в уже упомянутой работе «Ницше, генеалогия, история» описывает историческое чувство так: оно, *«как его понимает Ницше, знает свою перспективу и не отвергает систему своей собственной несправедливости»*¹⁷⁹. Здесь спорным оказывается не только то, что «как его понимает Ницше» можно считать тождественным его представлению о «полезном» историческом чувстве, но и сама характеристика. Как мы уже видели выше, «справедливость» оказывается для Ницше важной категорией, более конгруэнтной, нежели «объективность», по отношению к истории; сознание тотальной несправедливости сопутствует скорее над-историческому чувству, к которому Ницше не питает особых симпатий. «Истинная» же история, по Ницше, менее «зряча», нежели полагает Фуко: она обязана оттеняться неисторической волей к действию, которая родственна иллюзиям (это не знание перспективы, но скорее – деятельное смещение ее, и это несправедливость – хотя и другого толка, нежели несправедливость бездейственного «объективно» познающего).

Фуко исходит в первую очередь из генеалогического метода Ницше – того, как он им применяется, но, поскольку он сам не описывается Ницше, мы должны искать объяснений в другом месте, иначе с неизбежностью возникают противоречия (как в вышеприведенном отрывке, где мысль Фуко явно противоречит содержанию эссе «О пользе и вреде истории для жизни»). Генеалогический метод – это уже конкретное применение тех основополагающих идей, которые были заложены в этом эссе.

¹⁷⁹ Фуко М. Ницше, генеалогия, история.

Фуко отмечает, что генеалогия Ницше противопоставляется другому историзму – такому, который предполагает метафизическое начало рассматриваемых явлений и событий. Происходит перенос акцента с сущего на процесс интерпретации и самого интерпретатора – но это может быть связано с проблемой соотношения содержания и формы, которая была поставлена в эссе «О пользе и вреде истории для жизни». Объективирующему подходу историков и «содержательности» исторического образования Ницше противопоставляет необходимость деятельного отношения к знанию, то есть неравнодушному (что зачастую сопутствует намерению быть объективным, отмечает Ницше), а связанному с личностным началом исследователя (важно, чтобы и сам выбор темы из прошлого происходил из этого начала: тем, для кого нет различий между темами, Ницше называет «евнухами», так как для последних все женщины одинаковы)¹⁸⁰.

Историко-философский подход Ницше также вписан им самим в идеи эссе: он обращается к теме философии, подчеркивая сущностную важность деятельного начала в ней: *«Философия теряет свой смысл при историческом образовании, если только она хочет быть чем-то большим, чем задержанным внутри человека знанием без внешнего действия»*¹⁸¹.

Мы можем, таким образом, не имея эксплицитно разработанной историко-философской концепции Ницше в пределах рассматриваемого эссе, выстроить ее из подобного упоминания философии в общем контексте темы исторического знания.

Как мы видим, историческое образование при «избытке» истории, по Ницше, губительно и для философии; каждый род истории, по всей видимости, можно проследить и в историко-философской практике, хотя Ницше об этом не упоминает: и антикварную историю философии, бережно обращающуюся с философским знанием как элементом культуры прошлого (это философские работники, преимущественно именно историки философии, а не философы), и критическую историю философии, творящую суд над прошлым согласно справедливости (здесь

¹⁸⁰ См.: Ницше Ф. Указ. соч. С. 268.

¹⁸¹ Там же. С. 266.

в той или иной степени постарался каждый великий философ; но немало здесь, как мы могли бы проследить за мыслью Ницше дальше, философов подпали под предрассудок справедливости современной эпохи по отношению ко всем предыдущим, «объективности» современного разума, способного быть исключительно беспристрастно-справедливым: это отрицаемые Ницше историко-философские концепции Канта и Гегеля), и монументальную историю философии, которая указывает философу на редких его предшественников (для Ницше таким мыслителем в рамках эссе был Гете, фразу которого он поместил в самое начало произведения: *«Мне, во всяком случае, ненавистно все, что только поучает меня, не расширяя и непосредственно не оживляя моей деятельности»*¹⁸²). Сообразно таким трем родам истории философии и трехфазному учению об истине, выделенному нами в философии Ницше, предложим следующую структуру историко-философской концепции Ницше, состоящую из трех элементов, в каждом из которых обнаруживается собственный тип деятельности и собственные критерии истины.

Во-первых, это упомянутая антикварная история философии. Она оказывается ценной, так как хранит для нас учения прошлого – это необходимо для ощущения собственного положения в истории, для знания о том, предрассудки какого рода формируют наше мышление. На этом уровне историко-философской концепции Ницше оказывается важным стремление к такой интерпретации, которая будет «единственно верной», потому что стремится к «объективности»: это можно считать как раз «хорошей филологией» по Ницше.

Во-вторых, критическая история философии. Поскольку ее роль не сбережение знания, а освобождение от гнета прошлого, «объективность» как критерий истинности здесь сменяется «справедливостью».

В-третьих, монументальная история философии. Ее роль – создание атмосферы, в которой деятель может действовать, благодаря примерам из прошлого. Критерий истинности здесь – соответствие нуждам деятельности; здесь не рабо-

¹⁸² Ницше Ф. Указ. соч. С. 229.

тает ни «объективность» (так как она предполагает человека совершенно другой природы, не творчески-деятельного), ни «справедливость» (так как сила суждения справедливой природы исключает иллюзии, необходимые для творчества и деятельности).

Все три уровня историко-философской концепции Ницше обладают в первую очередь положительным содержанием: сам мыслитель определяет каждый род истории как служащий жизни при верном подходе. Это обозначает несоответствие с учением об истине у Ницше, где первая фаза безусловно негативная (метафизическое понятие истины вызывает лишь критику Ницше).

Перспективизм необходим здесь как метод понимания самого Ницше: нужно понять, что полемический запал Ницше может соответствовать как раз лишь второму уровню его историко-философской концепции. Вместе с тем, для такой критики метафизического понятия истины Ницше необходимо обращаться и к первому уровню – нужен Ницше-филолог, который точно передаст содержание критикуемых понятий, создаст портрет того прошлого, с которым Ницше-критик должен вступить в борьбу. Третий Ницше – Ницше-законодатель – тоже не может стоять в стороне от критики, ведь любая критика должна производиться ради какого-то утверждения, ради творчества, а не критики самой по себе (губительной для жизни). Таким образом, мы приходим к выводу, что три уровня историко-философской концепции Ницше, хотя и различимы структурно, но обнаруживают себя всегда в совокупности и не действуют разрозненно.

Генеалогия морали у Ницше – как раз пример такого историко-философского и философско-исторического проекта, когда мы можем обнаружить все три элемента. С одной стороны, Ницше явно относится бережно к историческому материалу, что соответствует антикварному роду истории, Ницше разрушает прошлые ценности – что отвечает характеристике критического рода истории, и Ницше утверждает новые ценности – согласно уже образу философа-законодателя, нуждающегося в истории лишь как в монументальной истории, но в целом действующего неисторически.

Не стоит воспринимать низкую оценку «объективности» историка у Ницше слишком просто, в том духе, что Ницше призывает извращать факты. Вернее сказать, что фактичность – это лишь примитивный уровень исторического знания. Понимание такого положения дел мы можем встретить у Эрвина Роде в ответе (который был озаглавлен как «Лжефилология») на критику Э. фон Вилламовица-Меллендорфа «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше. Критика Вилламовица нередко была направлена на соответствие идей Ницше фактам, вплоть до деталей; Роде полагает, что Ницше не только строит философские обобщения исторического материала (за неспособность понять которые Роде осуждает Вилламовица, называя это качество *«жалкой бедностью восприятия»*¹⁸³), но и сам этот материал знает лучше оппонентов, что доказывает в дальнейшем подробном разборе критических выпадов со стороны Вилламовица, заключая процитированным высказыванием Гераклита: *«лучше скрывать свое неведение, чем выставять его на люди»*¹⁸⁴.

Прочие, помимо генеалогии морали, случаи обращения Ницше к историко-философскому наследию, также стоит считать различными частными случаями, не опровергающими и не дополняющими обрисованной выше историко-философской концепции Ницше.

Упоминания учений философов прошлого (и современных Ницше) производятся в его произведениях с неизменным эмоциональным запалом и, как правило, критическим пафосом (встречается, впрочем, и восторженное принятие – как с Шопенгауэром в ранних работах, и сдержанное одобрение – как в редких случаях, когда английскому нефилософскому уму противопоставляется немецкий, или «плебейству» современных физиков, верящих лишь в чувственные данные, противопоставляется более «аристократический» Платон). Это яркое подтверждение тому, как неисторическое врывается в историческое исследование, в данном случае – в историко-философское: Ницше сам демонстрирует, как сила личности

¹⁸³ Роде Э. Лжефилология. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nietzsche.ru/look/xix/polemika/afterphilologie>.

¹⁸⁴ Там же.

должна преломить в себе фактичность исторического знания, а критическая история – учредить суд над философией прошлого.

Собственную историко-философскую практику Ницше выстраивает в особый порядок, описанный им самим, – такой, который должен «служить жизни».

Исходя из ценностей жизни и рассматриваются все философские учения прошлого; кроме того, сама форма рассмотрения построена исходя из этих ценностей. Это – особая пропорция исторического и неисторического во всех родах истории, которые соприсутствуют в историко-философской практике, а также необходимый образ философа как сильной личности, не только лишь подчиняющийся объективной фактичности ради сохранения или даже подавления жизни, но преобразовывающий любую фактичность в собственную силу. Это нам и демонстрирует Ницше, предлагая собственный особый, нетривиальный подход к историко-философским проблемам, служащий его идеям и позволяющий, во-первых, рассматривать традицию фактически, во-вторых, учреждать над ней суд, и, в-третьих, учреждать собственную философию с собственными ценностями.

Такие историко-философские практики XX века, которые восприняли и усвоили историко-философскую концепцию Ницше, как деструкция метафизики у Хайдеггера, археология Фуко, практики Делеза и Деррида, – утверждали собственные варианты отношения к традиции также с точки зрения критики метафизики, и, однако, впитали антиметафизическую мысль Ницше лишь в некоторых аспектах, оставшись в лоне метафизики в большей степени, нежели сам Ницше.

Постмодернистские учения (назовем условно так рассматриваемые нами учения Фуко, Делеза и Деррида), как мы видели на примере рецепции Ницше у Фуко и Делеза, делают аспект на бесконечности процесса интерпретации. Хайдеггер же в своем проекте деструкции метафизики подразумевает вполне определенную остановку в процессе интерпретации: это связано с радикальной критикой метафизики как науки о сущем, с поворотом философии к онтологии – сначала как «фундаментальной онтологии», затем как «вслушивания в голос бытия».

Такая амбивалентность негативного и позитивного в наследии Ницше будет нами изучена во второй главе. Будет произведен анализ, насколько первая или

вторая может претендовать на антиметафизичность в том же смысле, в котором претендовала на нее историко-философская концепция Ницше.

Но для этого необходимо дать экспликацию понятия метафизики у Ницше.

В его произведениях понятию метафизики сопутствуют два важных понятия: «метафизический мир» и «метафизическая потребность»: представление о первом есть необходимое следствие метафизического взгляда на мир; второе же есть источник всякой метафизики. В последнем можно усмотреть историко-философскую параллель с кантовским представлением о метафизике как естественной потребности человека. Уже для Канта такая потребность не была исключительно положительным явлением, но при этом она указывала на внутреннюю по отношению к разуму необходимость разрешения метафизических вопросов (*«его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них <...> Арена этих бесконечных споров называется метафизикой»*¹⁸⁵); для Ницше же и постановка метафизических вопросов, если она остается слепой к собственному основанию, должна быть осуждена. Необходимо подчеркнуть, что не само происхождение метафизики порицается Ницше – опять-таки: *«Вопрос о происхождении наших оценок и таблицы благ решительно не совпадает с их критикой»*¹⁸⁶. Ницше в первую очередь обращает свою критику не против основания, но против отсутствия проблематизации основания.

В конечном итоге, в рамках учения о воли к власти, все сводится именно к так или иначе проявляемой воле к власти; тем не менее, такое основание еще не осознано в метафизике (именно поэтому Ницше говорит как раз о новых философах: *«их воля к истине есть воля к власти»*¹⁸⁷), и поэтому непосредственным источником метафизического мышления признается оставшаяся не воспринятой критически потребность в метафизике.

¹⁸⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 5.

¹⁸⁶ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 163.

¹⁸⁷ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 3. С. 402.

Ницше нередко говорит о том, что метафизические «истины» по своему воздействию оказываются «утешительными», как и «истины» религии. В главке под названием «Скорбь есть познание» в произведении «Человеческое, слишком человеческое» Ницше высказывает сожаление относительно того, что философия не может противопоставить «ложным утверждениям священнослужителей» истины, которые были бы *«были бы столь же целебны, успокоительны и утешительны»*: только *«метафизические видимости»*¹⁸⁸. И те, и другие, тем не менее, необходимо отрицать, *«если соблюдать в сердце и голове строгий метод истины»*¹⁸⁹ и стремиться следовать интеллектуальной совести.

В каком же метафизическом «утешении» нуждается человек? В той же главке Ницше объясняет это потребностью человека в существовании благого Бога, который *«ведет нас к лучшему»*¹⁹⁰: по всей видимости, она обусловлена самим присутствием страдания в человеческой жизни. В произведении «К генеалогии морали» Ницше пишет, что гений христианства заключается в облегчении страдания; роль религии – в стимулирующих аффектах, направленных на устранение чувства, которое Ницше называет: *«физиологическое чувство задержанной функциональной деятельности»*¹⁹¹, происходящее от переизбытка страдания. В рамках упомянутого произведения Ницше уже критикует и само это действие: необходимо устранить не симптома, но болезни, что возможно лишь при исследовании, лишенном заблуждений; в черновиках мы обнаруживаем подобный критический пассаж: *«Религии как утешения, как отвлечение – опасны: человек полагает, что теперь ему дозволено отдохнуть»*¹⁹². Там же мы снова находим сведение под одно определение религии и метафизики (в лице платоновской философии); место Бога во втором случае занимают «вечные ценности»¹⁹³.

Что касается проблем, «разрабатываемых» метафизикой, они отсылают к особенностям животного и даже растительного бытия. Так, в главке произведения

¹⁸⁸ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 2. С. 98.

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ Там же.

¹⁹¹ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 5 С. 118.

¹⁹² Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 515.

¹⁹³ См.: Там же. 521.

«Человеческое, слишком человеческое», озаглавленной «Основные вопросы метафизики» Ницше пишет о законе тождества как первичном метафизическом законе: *«Для растения обыкновенно все вещи покойны, вечны, каждая вещь равна самой себе. От периода низших организмов человек унаследовал веру, что существуют одинаковые вещи»*¹⁹⁴. С таким законом связывается проблема субстанции: это, по Ницше, объект одного из двух основных вопросов метафизики. Второй – свобода воли: опять-таки, по Ницше, она является иллюзорным представлением, унаследованным от первичных органических состояний, так как *«менее всего этой первичной ступени логического развития доступна мысль о причинности»*¹⁹⁵. В заключение главки Ницше приводит возможное определение метафизики как науки, которая трактует эти два основных заблуждения человека, так, как если бы они были истинными. Итак, можно сказать, что Ницше подвергает критике метафизику вовсе не за рационализм, каковое утверждение можно встретить рядом с определениями Ницше как «иррационалиста», а, напротив, за некритическое отношение к вопросу о собственном основании (которое ведет к некритически же выполняемым действиям – а именно, «метафизическому утешению») и происхождении собственных вопросов.

Такое утешение связано, как уже было сказано, с представлением о метафизическом мире, о делении мира на мир видимости и «истинный» мир. Это деление, по мнению Ницше, изложенном в произведении «По ту сторону добра и зла», – опять-таки следствие предрассудка, коренящегося в феномене сновидений: *«здесь лежит начало всей метафизики. Без сна человек не имел бы никакого повода для деления мира на две половины»*¹⁹⁶. Это заблуждение не подвергается критике потому, что потворствует метафизической потребности – но в случае последовательного философского исследования рушится; в упомянутом сочинении Ницше утверждает, что существование такого мира недоказуемо (в главке «Метафизический мир»)¹⁹⁷, нотаже и говорит о невозможности связи между нашим

¹⁹⁴ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 5. С. 41.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Там же. С. 31.

¹⁹⁷ См.: Там же. С. 33.

миром, как обусловленным, с метафизическим как безусловным (в главке «В мире нет ничего “внутреннего” и “внешнего”)¹⁹⁸. В поздних черновиках он развивает мысль о том, что идея о метафизическом мире связана опять-таки с потребностью в нем, укорененной в чувствительности к страданию: *«Эти выводы [о существовании метафизического мира и о тех характеристиках, что ему приписываются: истинный, безусловный, непротиворечивый, суций – К.Щ.] внушены страданиям»¹⁹⁹.*

При этом, если решен вопрос об основании, он может вывести нас к вопросу о том, какая ценность утверждается при таком основании волей – и здесь Ницше тоже вступает в полемику с традиционным метафизическим мышлением, уже по новому поводу. В основании каждой философии лежит та или иная мораль: *«мы поступим хорошо (и умно), если для выяснения того, как, собственно, возникли самые отдаленные метафизические утверждения данного философа, зададимся сперва вопросом: какая мораль имеется в виду (имеется им в виду)?»²⁰⁰* Разгадка вопроса о том, что Ницше предполагает в качестве морали, сопутствующей метафизике, может быть обнаружена уже в продолжении приведенной в конце предыдущего абзаца цитаты: идея метафизического мира внушена желанием, чтобы такой мир существовал, и также в ней выражается *«ненависть к миру, который причиняет страдания <...> озлобление метафизиков»²⁰¹*. Мы таким образом снова вынуждены были бы обратиться к рассмотрению этического учения Ницше, полемическом по отношению к традиционной морали. Вместе с тем, метафизика остается незрячей по отношению к собственному моральному происхождению – и здесь необходимо обратиться к выводам первого параграфа данной главы, в которых перспективизм учреждался как один из уровней концепции истины: как раз отсутствием возможности сменить перспективу, по Ницше, можно объяснить данный аспект метафизики. Этому сопутствует и невозможность осознанно учредить ту или иную ценность (третий уровень концепции истины).

¹⁹⁸ См.: Ницше Ф. Указ. соч. С. 38

¹⁹⁹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 324

²⁰⁰ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 312.

²⁰¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 324

Вместе с тем, было бы несправедливо сводить спор с метафизикой у Ницше к спору на уровне концепции истины, так как на этом поле ведется у Ницше полемика не только с метафизическим, но и с нигилистическим мышлением.

Исходя из прояснений, предложенных выше, метафизику с точки зрения Ницше можно охарактеризовать как тип философии, не проясняющий вопроса о собственном моральном основании, происходящий из моральной потребности и приводящий к постулированию идеи о метафизическом мире.

Антиметафизическая же направленность философии Ницше может быть истолкована в двояком духе, исходя из чего и будет в дальнейшем в данном исследовании проведен анализ влияния историко-философской концепции Ницше на практики XX века, обладающей, как часть философии Ницше, той же направленностью.

Основанная на неклассической концепции истины, противоречащей не только классическому представлению, но многим формально-логическим законам, в том числе закону тождества, а также представлению об общих понятиях (что было показано в первом параграфе данной главы), антиметафизичность Ницше проявляется в особом характере манифестации собственной философии. Его идеи не обладают укорененностью в метафизическом мире и не носят характер «общих», «общеобязательных» истин сугубо гносеологического толка, но (как было также показано в первом параграфе и обозначено как «этика мышления») отсылают к определенной этической доктрине и связываются с индивидуальным постижением истины (так как трехфазная концепция истины – это не просто структура, но и своего рода этапы пути индивидуального совершенствования).

Таким образом, можно сказать, что идеи Ницше носят амбивалентный характер: они обладают негативным измерением, поскольку проявляются в контексте критики метафизики, но также и положительным измерением, поскольку сами учреждаются как идеи новой философии; при этом нельзя забывать, что сам способ метафизической манифестации философии уже отвергнут Ницше, в связи с чем «положительность» нельзя трактовать как метафизическую универсальность.

Это – продукт индивидуального творчества, законодательства, созидания, которое и провозглашает Ницше как действительную цель всякого философствования.

Глава 2. Спектр влияний историко-философской концепции Ф. Ницше на историко-философские практики XX века

§1. Негативное измерение историко-философской концепции Ф. Ницше как основание антиметафизических историко-философских практик XX века

Теперь, когда выявлен спектр возможных влияний историко-философской концепции Ницше, распадающийся на два аспекта – негативное и положительное в соответствии с двумя аспектами антиметафизической направленности указанной концепции – мы должны обратиться к наиболее ярким представителям антиметафизической мысли XX века. В данном параграфе будут рассмотрены историко-философские практики XX века, которые являются в разной мере наследницами философии Ницше в ее негативном аспекте, что будет видно из самого анализа ниже.

Обратимся в первую очередь к философии Мишеля Фуко, что вызвано порядком рассуждения в первой главе, где уже была отчасти представлена рецепция его представлений об интерпретации у Ницше; в частности, было указано на ту идею Фуко, согласно которой интерпретация, по Ницше (и Фуко здесь солидаризируется с выявленным им тезисом Ницше), не имеет завершения. Нами утверждалось, что эта идея не может быть в таком виде присвоена Ницше, хотя и играет большую роль для историко-философской практики самого Фуко.

Влияние Ницше на собственный творческий путь Фуко неоднократно подчеркивал, и в докладах, и в данных им интервью (так, например, в интервью «“Я” минималиста» Фуко говорит, отрицая непосредственное влияние на него его учителя Альтюссера: *«желание проводить собственные исследования [мне придавало] чтение Ницше»*²⁰²; Делезу он сообщал: *«Мы – ницшеанцы»*²⁰³, и т.д.)

²⁰² Фуко М. Я минималиста. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000555>.

²⁰³ Цит. по: Дьяков А.В. «Открытая философия»: Фуко и Ницше. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/diakiv>.

При этом Фуко оставался верным своему пониманию интерпретации, заявляя о принципиальной невозможности верного изложения ницшеанства: *«Нет никаких оснований утверждать, что существует подлинное ницшеанство или что наше прочтение является – более правильным, чем другие»*²⁰⁴.

Что касается собственной историко-философской практики Фуко, то такая практика проявляется в дисциплине, которую следует обозначать как «археология знания» – одноименный труд был написан Фуко и признается может быть названа его «трактатом о методе», том, что был применен им в «Словах и вещах». Речь может идти и о генеалогическом методе, который описывается и ранее, на подступах к основным произведениям – в первую очередь в статье «Ницше, генеалогия, история». Соотношение указанных понятий – «археология» и «генеалогия» – у различных исследователей предстает в различном виде: так, например, О. Вишневский пишет об «археолого-генеалогическом» методе Фуко, Х. Дрейфус и П. Рабиноу разводят эти понятия: *«Практически с самого начала Фуко использовал в своей работе варианты строгого анализа дискурса (археология) и уделял более общее внимание тому, что обуславливает, ограничивает и институционализирует дискурсивные формации (генеалогия)»*²⁰⁵. Верным решением, на наш взгляд, будет разделять данные два понятия, при этом понимая их взаимосвязанность для методологии Фуко: поэтому имеет смысл говорить об «археолого-генеалогическом методе». Надо отметить, впрочем, что такой метод не является собственно историко-философской практикой – поле его применения намного шире философской традиции, оно предполагает социальные практики, речевые взаимодействия, представления о знании вообще и другие культурные феномены. Тем не менее, история философии в данном поле – немаловажный элемент.

В произведении «Слова и вещи» Фуко определяет объект проводимого исследования так: *«чистая практика порядка и его способов бытия»*, которая располагается между *«упорядочивающими кодами»* и *«размышлениями о порядке»*²⁰⁶.

²⁰⁴ Цит. по: Дьяков А. В. Указ. соч.

²⁰⁵ Цит. по: Хархордин О. Фуко и исследование фоновых практик // Мишель Фуко и Россия: Сб. статей. СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С. 51.

²⁰⁶ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сад, 1994. С. 34.

Первое – это первичные коды, определяющие культуру в целом как тот или иной порядок и формирующие различные индивидуальные, эмпирические коды людей; второе – это научные теории и философские интерпретации, стремящиеся описать сложившийся порядок. Фуко называет областью своего исследования промежуточную область – сам этот порядок; при этом, впрочем, происходит как раз дешифровка изначального кода, а философское и научное знание оказывается не просто внешним взглядом на порядок, а производными от этого порядка феноменами. Цель исследования Фуко, в конечном итоге, формулирует так: *«выяснить, исходя из чего стали возможными познания и теории, в соответствии с каким пространством порядка конституировалось знание»*, в том числе – *«на основе какого исторического и в стихии какой позитивности <...> опыт [мог] получить отражение в философских системах»*²⁰⁷.

Эпохи различных типов рациональности Фуко называет «эпистемами», которых выделяется в произведении «Слова и вещи» три: ренессансная, классическая и современная. Эпистема – это не просто хронологическая характеристика, и также не то, что выражается в гносеологических учениях того или иного времени (она может вообще оставаться скрытой, непознанной), это то пространство, в котором становятся вообще возможными те или иные теории и практики: *«в данный момент всегда имеется лишь одна эпистема, определяющая условия возможности любого знания, проявляется ли оно в теории или незримо присутствует в практике»*²⁰⁸. Родственным данному понятию, уже лишенное хронологического измерения понятие «историческое априори» – отсылая к кантовской критике, данный термин дал возможность трактовать в ее духе произведение Фуко (например, Ж. Кангийему, который видел в «Словах и вещах» обоснование гуманитарного знания в том же смысле, в котором «Критика чистого разума» обосновывала знание естественнонаучное). Фуко пишет: *«Это априори в определенную эпоху*

²⁰⁷Фуко М. Указ. соч. С. 34.

²⁰⁸ Там же. С. 195.

вычленяет в сфере опыта пространство возможного знания, определяет способ бытия тех объектов, которые в этом пространстве появляются»²⁰⁹.

При этом философия истории Фуко явно заряжена и ницшеанской терминологией – это выражается в том, какое значение обретает, преимущественно для дальнейшего по отношению к «Словам и вещам» творчеству, понятие власти. Некоторые исследователи даже характеризуют роль, которую Фуко присваивает власти по отношению ко всему историческому бытию, как «панкратизм».

Обретя в произведении «Археология знания» новые единицы в терминологическом поле – «дискурс», «дискурсивная практика», «дискурсивное событие» (данными понятиями обозначается вновь доконцептуальный уровень знания), концепция знания Фуко в работе «Порядок дискурса» осуществляет поворот к темам насилия и власти – дискурс определяется им как *«насилие, которое мы совершаем над вещами»²¹⁰.*

В книге «Надзирать и наказывать» для Фуко тема власти становится уже центральной, образуя новое понятие в его концепции знания и в целом философии истории: «знание-власть». «Власть» становится центральной инстанцией «исторического априори», если попытаться перевести язык Фуко данного периода на язык раннего Фуко; именно власть и является условием возможности всякого знания: ведь любое знание осуществляется через систему коммуникаций, а последние подразумевают некоторую форму власти. *«Нет отношения власти без коррелятивного образования поля знания, как нет знания, которое в то же время не предполагает и не образует отношения власти»²¹¹,* – пишет Фуко, причем «власть» мы не должны понимать как атрибут отдельных лиц или институтов. «Панкратизм» Фуко предполагает то, что она структурирует отношения в обществе в целом, не являясь чьей-либо привилегией (этим объясняется внимание Фуко, занимающегося проблемой власти, направленное не на отношения между различными социальными классами, например, – а на различные общественные об-

²⁰⁹ Фуко М. Указ. соч. С. 188.

²¹⁰ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., Касталь, 1996. С. 80.

²¹¹ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 42.

разования, в которых «власть» показывает себя наиболее явно в виде дисциплины: тюрьму, школу, больницу); поэтому Фуко пишет, что она присутствует *«повсюду как сцена, зрелище, знак, дискурс»*²¹².

В таком понимании власти следует усмотреть влияние Ницше и его учения о воле к власти – такая воля также не является чьим-либо индивидуальным проявлением, но служит основанием любых проявлений в принципе. Проявления могут различаться на протяжении истории – как у Ницше показывается зарождение христианской морали, возникновение нигилизма как реакции на нее и т.д., и как Фуко демонстрирует зарождение и функционирование больниц для душевнобольных, смену различных типов наказания – казни, пеницитарной системы и т.д. И, тем не менее, укорененность власти в условии возможности подобных исторических форм остается неизменной. Связь «воли к истине» с «волей к власти» – еще один ницшеанский мотив, унаследованный Фуко; впрочем, если у Ницше мы можем найти это именно в такой формулировке, когда воля присваивается тому или иному индивиду, Фуко окончательно десубъективирует власть.

Как персонаж историко-философского анализа Ницше встречается в «Словах и вещах» Фуко и играет существенную роль в процессе перехода от классической эпистемы к современной. Он – один из мыслителей, существовавший на этой грани, обеспеченной критической философией Канта. Ограничение притязаний метафизики у Канта дало возможность новому направлению в философии: *«вопросание всего того, что лежит за пределами всякого представления и является его источником и первоначалом; именно она [критическая философия Канта – К.Щ.] сделала возможным <...> философии Жизни, Воли, Слова»*²¹³. Под «метафизикой воли» принято разуметь учения Шопенгауэра и Ницше; «жизнь» – одно из наиболее значимых понятий Ницше; «слово» снова нас отсылает к Ницше, подразумевая его обогащение философии филологическими методами, на что Фуко также не раз обращал внимание. Впрочем, для такого перехода от классической парадигмы к современной значим и Маркс – поэтому среди важнейших от-

²¹² Фуко М. Указ. соч. С. 191.

²¹³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 268.

крытий переходной стадии к современной эпистеме появляется и открытие «труда»: «Труд, жизнь, язык, таким образом, выявляются как “трансценденции”, которые делают возможным объективное познание живых существ, законов производства, форм языка»²¹⁴.

Другая тема, обнаруживающая себя вместе с философией Ницше и его предшественниками, – это тема истории. Если классическая эпистема была занята проблемой порядка, вернее, ее цель можно охарактеризовать как «*построение всеобщей науки о порядке*»²¹⁵, и классическая метафизика, по формулировке Фуко, «*помещалась <...> в пространстве между порядком и Порядком, между распределением по разрядам и Тождеством*», то есть между человеческим стремлением к упорядочению сущего и божественным замыслом всеобщего порядка, то философия XIX века размещается «*в пространстве между историей и Историей*»²¹⁶, различными событиями и первоисточком. Эта тенденция, неизбежно приводящая к метафизическим вопросам – поскольку подводит к проблеме того, как мысль может обладать историчностью – и проявляется в философии «*от Гегеля к Ницше и далее*»²¹⁷. При этом Фуко характеризует такую философию как «*лишенную метафизики*»²¹⁸, так как она уже не «*держится своими силами*», но в ней нужно признать мысль, «*обреченную Времени*»²¹⁹.

С неизбежностью полагая Фуко в разряд мыслителей, которые испытали влияние философии переходного (от классической к современной эпистеме) периода, мы должны считать его проект генеалогии обязанным генеалогическому проекту Ницше, тем более что сам Фуко это влияние признавал. Не подлежит сомнению также и то, что Фуко стремился преодолеть это влияние – следовательно, необходимо проследить и линии разрыва генеалогии Фуко с историко-философским генеалогическим методом у Ницше (что будет индуцировать и различия в их историко-философских концепциях в целом).

²¹⁴ Фуко М. Указ. соч. С. 270.

²¹⁵ Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Там же. С. 13.

²¹⁶ Там же. С. 245.

²¹⁷ Там же.

²¹⁸ Там же. С. 246.

²¹⁹ Фуко М. Указ. соч. С. 246.

Два небольших произведения у Фуко посвящены в наибольшей степени непосредственно философии Ницше – это доклад, представленный им на коллоквиуме в Руайомоне в 1964 году, «Ницше, Фрейд, Маркс» и статья «Ницше, Генеалогия, История», вышедшая в 1971 году. Значительный перерыв между данными случаями явного обращения к философии Ницше показывает значимость для всего творчества Фуко; согласно периодизации, которой следует, например, В. Визгин²²⁰, перечисленные даты соответствуют двум первым этапам генеалогического проекта Фуко.

Коллоквиум в Руайомоне состоялся как событие в рамках и современного ницшеведения, и французской философии XX века: в нем приняли участие и представители академических кругов (например, Ж. Валь), и философы постмодернистского толка, находившиеся в авангарде французской мысли или только начинавшие свой путь: П. Клоссовски, Ж. Делез и сам Фуко. Кроме них в коллоквиуме участвовали Карл Левит, Джорджио Колли и Маццино Монтинари, Эдуард Гаэд, Габриэль Марсель и др.

Фуко открывает коллоквиум докладом (Делез же его завершит – темой его выступления будет «О воле к власти и вечном возвращении»). Неслучайно, что некоторые концепты, открытые как бы «походя» Фуко в этом докладе – такие, например, как «складка», и мотив отказа от дихотомии «внешнего» и «внутреннего», будут в дальнейшем разрабатываться и Делезом.

Несмотря на то, что, казалось бы, доклад помимо Ницше посвящен также двум другим влиятельным мыслителям – а именно, Марксу и Фрейду – основная проблема поставлена в терминах философии, обогащенной филологией, то есть философии по существу ницшеанской. Речь идет о знаках и интерпретации. Выдвигается тезис, что хоть три перечисленных автора и *«не увеличили количество знаков в западном мире»*, они *«изменили саму природу знака, сам способ, кото-*

²²⁰ См.: Визгин В. Указ. соч. С. 96.

*рым вообще можно интерпретировать знаки»*²²¹. Далее идет описание тех общих характеристик, которыми обладают эти открытые ими техники интерпретации.

Во-первых, произошло изменение представления о пространстве распределения знаков. Если в XVI веке (точка отсчета, взятая Фуко в данном докладе – в дальнейшем этот век наречется им веком ренессансной эпистемы) знаки распределялись гомогенно, то у Ницше, Фрейда и Маркса знаки существуют в более дифференцированном пространстве. Знаки подразумевают глубину, но Ницше указывает на фантомную природу этой глубины, которая оказывается лишь *«выдумкой философов»*²²²; возвышение, которое должен проделать действительный мыслитель, призвано указать на это – на то, что глубина есть лишь *«игра или складка поверхности»*²²³. Ницше неслучайно среди рассматриваемых мыслителей идет первым – относительно Маркса Фуко высказывается более осторожно (*«Я задаю вопрос: нельзя ли»*²²⁴ сопоставить это с мыслью Маркса, – говорит Фуко), Фрейда же также упоминает вскользь, хотя и с уверенностью отсылая к его топологии сознания и бессознательного, а также правилам интерпретации речевых «цепочек» психоаналитиком.

Во-вторых, Ницше, Фрейд и Маркс объединяются для Фуко в теме бесконечности интерпретации. Ее незавершенность, по мысли Фуко, обнаруживается у всех троих *«в форме отказа от поиска начала»*²²⁵: у Ницше это выражается в дихотомии «начала» и «происхождения» (тема, которую Фуко разовьет в статье «Ницше, Генеалогия, История»). Такая незавершенность связана с двумя постулатами. Первый из них указывает на то, что природа знака не в том, чтобы предлагать себя для интерпретации, а в том, чтобы отсылать к другим интерпретациям. Нет никакого интерпретируемого, которое бы не было уже так или иначе интерпретировано, поэтому и дело интерпретации – не разъяснение, а принуждение; говоря иными словами, сражение с предшествующими опытами интерпретации, к

²²¹ Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс.

²²² Там же.

²²³ Там же.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Там же.

которым отсылают существующие знаки (здесь Фуко снова, уже не эксплицитно, заряжен ницшеанской терминологией: интерпретация, говорит он, «сокрушает молотом» предыдущие). Второй постулат указывает на отсутствие у знака «доброжелательности», которая приписывалась ему в XVI веке: речь уже не может идти о том, что условием функционирования знака могут служить природные тождества, установленные благосклонным Божеством, о том, что означаемое и означающего разделяются лишь «тонкой пленкой». Знак, утверждает Фуко, обретает скорее свойство «зложелательности», «дурные намерения»: он всегда нечто скрывает. Это можно вывести из первого постулата: если мы полагаем знак всегда отсылающим к существующей интерпретации, он оказывается идеологически нагруженным, а значит, затемняющим прочие возможности понимания.

Положение Маркса в этом пункте оказывается вновь проблематическим: оно подвергается критике в первом же вопросе при обсуждении доклада (Бем указывает Фуко на известный тезис, в котором Марксом и Энгельсом противопоставлены изменение мира и интерпретация его; впрочем, Фуко оспаривает данный контраргумент, предполагая, что в данном тезисе Маркс критикует философию прошлого, в рамках же политической экономии возможен такой способ интерпретации).

Вторую характеристику техник интерпретаций, анализируемых Фуко, следует признать безусловно связанной с первой – как заявляет и сам Фуко. «Глубину» можно считать в том числе топологической метафорой для означаемого, статичность которого в данных техниках ставится под вопрос – а поверхность, открываемая мыслителем нового типа, и есть поверхность игры различных интерпретаций, устанавливающих знаки, которые «злонамеренно» указывают на фантомную глубину, являющуюся лишь складкой, ловушкой поверхности.

В-третьих, поскольку совокупность техник интерпретации, как ее представил Фуко, обязана обращаться сама на себя, она должна ставить вопрос «кто?» (кем производится интерпретация), а также полагать реально существующей лишь область «чистого языка», совпадающего разве что с безумием, так как эта область лишена знаков, ее составляют лишь интерпретации. Фуко завершает до-

клад словами: «*И здесь мы узнаем Ницше*»²²⁶, снова выделяя его из тройки анализируемых мыслителей.

Этот вопрос «кто?» – важный момент доклада, поскольку в дальнейшем Фуко от него дистанцируется, при том, что правомерность этого вопроса для генеалогического проекта Ницше очевидна.

Вторая характеристика, отсылающая к различию «начала» и «первоистока» у Ницше, вскрытого Фуко, как уже было сказано, отсылает нас к статье «Ницше, генеалогия, история», – и, в отличие от вопроса «кто?», оказывается продуктивно значимой для проекта самого Фуко.

Адекватным мысли Ницше следует признать и мотив интерпретации интерпретаций (генеалогия морали у Ницше действительно занимается тем, что вскрывает те изначальные интенции, которые заставляют существовать и функционировать различные моральные категории как знаки – а это интерпретации христианского сознания), и вопрос «кто?», который ставится Ницше в этой же связи (с этим можно связать и в целом метод перспективизма у Ницше: проанализированное в первом параграфе первой главы данной работы понятие «истины» меняет свое значение в зависимости от ответа на вопрос «кто?», и генеалогию морали, в которой «кто?» отсылает нас к морали «священника», и учение о воли к власти, согласно которой за каждым проявлением «воли к истине» стоят потребности, которые и производят толкование). Вместе с тем, проблема топологии знаков у Ницше, представленная в докладе как открытие поверхности в противоположность «глубине» предшествующих философов, может служить предметом отдельного исследования, в котором мысль Фуко подверглась бы критике. Так, уже Делез в «Логике смысла» присваивает Ницше статус как раз «философа глубины», хотя и делает оговорку в пользу Фуко: *«Ницше смог переоткрыть глубину только после того, как овладел поверхностью. Но он не остался на ней, считая, что поверхность необходимо осудить с новой точки зрения – взгляда из глуби-*

²²⁶ Фуко М. Указ. соч.

ны»²²⁷. Мысль Делеза может быть подтверждена различными фразами из произведений Ницше, например, в «По ту сторону добра и зла» находим: «*Отшельник никогда не верит <...> что за каждой пещерой он [философ – К.Щ.] не таит более глубокую пещеру*»²²⁸.

Мотив же «незавершенности» всякой интерпретации у Ницше был как рассмотрен нами в первой главе, так и будет еще рассмотрен ниже, в дальнейших обобщающих выводах.

Итак, второе обращение к мысли Ницше, открыто заявленное как таковое, происходит у Фуко в статье «Ницше, генеалогия, история». В ней Фуко очерчивает пути развития собственной дисциплины – «генеалогии власти». Ницше важен Фуко как философ, помывливший «*власть, не замыкаясь для этого в рамках политической теории*»²²⁹.

Фуко в данной статье занимается определением генеалогического метода в противоположность другим возможным историческим исследованиям; важную роль для него играет характеристика генеалогии как антиметафизики. Так, метафизик в противоположность генеалогу ищет для истории происхождения в идеальности: «*История <...> это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения*»²³⁰. Определяя место Платона в истории философских идей, Фуко наделяет его как раз стремлением поиска такого происхождения, и предостерегает от подобного же отношения к исторической науке, предполагая, что как раз XIX век был настроен анти-платонически: «*В XIX же веке проблема заключается в том, чтобы не делать для популярного аскетизма историков того, что Платон сделал для сократовского аскетизма*»²³¹. Сближая, таким образом, Платона с метафизиками, Ницше – с антиметафизической философией, а самого себя – с мыслью Ницше, Фуко выражает собственный антиметафизический пафос.

²²⁷ Делез Ж. Логика смысла... С. 177.

²²⁸ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 472

²²⁹ Цит. по Фуко М. Ницше, генеалогия, история. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000552>.

²³⁰ Там же.

²³¹ Там же.

Если метафизика ищет «происхождение», или, согласно передаче ницшевского термина у Фуко, «Ursprung». Генеалогия же, по Фуко, должна заниматься поиском «истока», «Herkunft». Различие между ними в том, что первый поиск имплицитно предполагает идентичность предмета, историю которого он отслеживает: это связано с представлением о «сути» вещи. Генеалог же постулирует несуществование такой сути: *«за вещами находится <...> тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была бы выстроена по частицам из чуждых им образов»*²³². То, что могло бы обеспечить тождественность вещи самой себе и некоторую ее сущность, – это различные метафизические понятия, которые Фуко полагает непригодными. Разум *«родился <...> из случая»*²³³; *«приверженность истине и строгость научных методов»* – *«из страсти ученых, из их взаимной ненависти»*²³⁴; свобода – это лишь *«изобретение правящих классов»*²³⁵. Уже в самих метафизических понятиях, которые должны были бы служить истории как поиску происхождения тождественных себе вещей, обнаруживается не идентичность, а *«распря других вещей <...> несоответствие»*²³⁶.

Фуко останавливается на понятии истины, которое могло бы также служить метафизическому пониманию истории как основание возможности всякого знания; но и это понятие исчезает благодаря трезвому историческому взгляду, вскрывающему исток: *«Истина и ее изначальное правление имели, в истории, свою собственную историю»*²³⁷. Цитируя Ницше, Фуко вместе с ним заключает: *«Истина – род заблуждения, которое трудно опровергнуть»*²³⁸. Как мы можем заключить из выводов первого параграфа первой главы данной работы, эта цитата свидетельствует лишь об одном из возможных случаев понимания истины у Ницше, вернее, соответствует одной из частей его трехфазной концепции истины, которая была нами реконструирована. То, что Фуко помещает понятие истины с

²³² Фуко М. Указ. соч.

²³³ Там же.

²³⁴ Там же.

²³⁵ Там же.

²³⁶ Там же.

²³⁷ Там же.

²³⁸ Там же.

безусловностью в разряд метафизических понятий, которым противостоит его антиметафизический проект, уже разводит его с ницшевским антиметафизическим проектом.

«Распря других вещей» – это, иными словами, такой исток, который показывает всякую вещь как результат противоборства различных сил (что, безусловно, согласуется с концепцией воли к власти у Ницше), и, кроме того, показывает историю вещи не как непрерывное развитие, но как ряд событий, которые высвечивают «разрывы» в этой истории, тотальные изменения, нарушающие идентичность. Это уже не вполне ницшеанский мотив: Фуко перенимает его у предшествующей ему французской мысли, в первую очередь – Гастона Башляра²³⁹.

С отказом от метафизического поиска «происхождения» Фуко связывает и отречение от того, что, по его мысли, Ницше называет «надисторической точкой зрения»: она, предполагая идентичности вещей, видит в истории всегда некоторую целостность, которой присуща также телеология. Абсолюты метафизических понятий обеспечивают такому взгляду на историю «апокалиптическую объективность».

Описанному метафизическому обращению с историей, берущему свое начало в философии Платона, Фуко противопоставляет три рода истории, которые становятся возможными при введении генеалогического метода. Они коррелируют с тремя родами истории у Ницше; Фуко, впрочем, оговаривается, что вводит их в положительном смысле, когда Ницше в первую очередь стремился осудить их с точки зрения пользы для жизни. Монументальной истории у Ницше соответствует у Фуко *«пародийно-деструктивное использование реальности, противоположное теме истории-реминисценции или узнаванию»*; антикварной истории – *«диссоциативно-деструктивное использование идентичности, которое противопоставляется истории-континуальности или традиции»*; критической истории – *«сакрально-деструктивное использование истины, которое противо-*

²³⁹ См.: Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987.

*положно истории-познанию»*²⁴⁰. Нельзя не отметить во всех упомянутых Ницше формулировках присутствие слова «деструктивный», которое уже на поверхностном уровне подтверждает наше предположение о заимствовании лишь негативно-го аспекта историко-философской концепции Ницше у Фуко. Деструкция, впрочем, здесь имеет конкретную цель, которую Фуко называет в следующем же предложении: она направлена на метафизическую модель истории как памяти.

Фуко доводит до предела те критические выпады, которые Ницше производит в адрес каждого из родов истории, опровергая возможность даже того положительного использования, которое признавалось Ницше. Так, использование монументальной истории как собрания образцов вдохновения для деятельных личностей, лишается смысла, потому что подражание как стремление к тождественности невозможно: идентичность – это *«лишь маскарадный костюм»*²⁴¹. Антикварная история также терпит крушение в этой невозможности какой-либо идентификации; история, по Фуко, стремится к тому, *«чтобы выявить все разрывы, которые нас пересекают»*²⁴², а это, по его собственному признанию, – задача, противоположная задаче антикварной истории. Критическая история, в свою очередь, оборачивается в своем критицизме против себя же как страсти к познанию – и доходит до критики познающего субъекта: *«речь идет о посягательстве на деструкцию субъекта познания в бесконечно развернутой воле к знанию»*²⁴³. Во всех трех родах истории мы видим подтверждение той темы, которая обнаруживает себя и в противостоянии «происхождения» и «истока»: в антиметафизическом генеалогическом методе Фуко нарушаются идентичности; в данном случае идентичности и «великих людей», и людей как носителей культуры, и познающего субъекта. Подобная последовательность в отношении отрицания всякого вида тождества уже лишает Фуко возможности поставить вопрос «кто?» для какой-либо интерпретации (как это было в докладе «Ницше, Фрейд, Маркс»): вернее, мы можем с уверенностью заключить, обращаясь к корпусу всех текстов Фуко, что

²⁴⁰ Фуко М. Указ. соч.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Там же.

²⁴³ Там же.

это будут не какие-либо персоналии либо персонажи (как у Ницше – «священник»), но совокупности отношений, характеризующих ту или иную эпистему, тот или иной тип дискурсивных практик и т.д.

В подобном понимании историко-философских задач (для Ницше это задачи исключительные, для Фуко – частные по отношению к археолого-генеалогическим задачам) Фуко солидаризируется с Ницше, представляя действительным познанием вскрытие механизмов, стоящим за знанием, которое полагает себя «чистым» знанием, – причем механизмы эти связаны с властью как фундамирующим явлением и существуют в качестве диспозиции противоборствующих сил.

Такое «чистое» знание, слепое к собственному «истоку», но полагающее (идеологическим образом – то есть исходя из властных потребностей) «происхождение» через утверждение различных метафизических понятий как идентичностей (например, «истина», «свобода») называется Фуко метафизическим знанием. Антиметафизический посыл его метода предполагает развенчание безусловности такого знания с помощью показа условности любого знания и любой идентичности: утверждается, что история состоит не из идентичностей, но из «событий» как «разрывов»; это момент замещения одного исторического априори другим, представляющих собой диспозицию различных противоборствующих сил. Такое представление об историческом процессе связано с нивелированием всякой возможности постулирования «глубины»: вместо нее в имплицитно присутствующую у Фуко онтологию вводится метафора поверхности. Эта метафора вмещает в себя множество идей, среди которых можно считать основными: во-первых, отказ от стабильно существующей связи означающего и означаемого, во-вторых, утверждение об интерпретации как принципиально незавершенном процессе.

Перечислим сначала идеи среди вышеперечисленных, которые можно считать близкими Ницше. Во-первых, это антиметафизический пафос философии Ницше, также разоблачающий основания метафизического знания, не ведающего своей обусловленности. Во-вторых, это идея обнаружения генезиса метафизических понятий, которое бы подорвало веру в их истинность. И, в-третьих, это пред-

ставление о власти как феномене, фундирующем всякое знание, и связанная с ним онтология множественных противоборствующих сил.

Идеи, которые не были близки Ницше и относятся к содержанию исключительно историко-философской практики Фуко, связаны с тотальным отказом от идентичностей, а также представлением об интерпретации как имеющей характер принципиально незавершенный. Мы также заметили расхождение в понимании истины у Ницше и Фуко: Фуко безусловно полагает это понятие в качестве метафизического, в то время как Ницше, определяя его в одном из своих значений как метафизическое, заставляет его «работать» и на собственную философию, характеризуя его положительным образом сначала в виде «стремления к истине» и затем как результат творческого выбора и законодательства философа нового типа.

Поэтому невозможно предположить, что Ницше бы согласился с незавершенностью интерпретации, как ее представил Фуко. Они оба полагают, что достижение истины как результат классически (а значит, метафизически) понимаемой интерпретации, то есть интерпретации как «чистого познания», невозможно: следовательно, мог бы сказать здесь Фуко, интерпретация может производиться до бесконечности. Интересно это «следовательно»: оно представляет истину уже как некий мираж, в погоню за которым интерпретация отправляется; в то же время сам Фуко оговаривается, что ее действительное дело – не прояснение, но борьба с другими интерпретациями. В каком же тогда смысле она не может завершиться, остановиться? Согласно Ницше, ее остановка может означать либо прерассудок метафизика, либо справедливость осуждающего философа, либо творчество философа законодательствующего. Все это – три вида остановок, но они необходимы как раз именно потому, что, согласно онтологии Ницше, не существует истины чистого познания, но лишь истины как «изображения на щитах» различных сил. Фантом метафизической истины, которая ускользает от интерпретации, заставляя ее длиться до бесконечности – на наш взгляд, следствие однозначного понимания понятия истины: истина как «вид заблуждения». Такое понимание создает ситуацию выбора между тем, что Ницше назвал бы метафизикой и нигилизмом: либо существует безусловная метафизическая истина, либо истины

не существует вообще. Ницше решает данное противоречие расширенным представлением об истине; Фуко же не уходит за пределы противоречия, склоняясь к нигилистическому варианту. Это находит свое отражение и в отношении Фуко к философии самого Ницше, когда (выше уже приводилась данная цитата) он утверждает, что не может быть истинного ницшеанства. Для Ницше, вероятно, это был бы нигилистический ход: вариантом, больше соответствовавшим его духу, было бы взять на себя ответственность заявить, что является истинным ницшеанством (но понимать это не в плане объективного соответствия, а в плане личного выбора, претендующего на справедливость).

С нигилистической позицией по отношению к понятию истины у Фуко связано и отсутствие вопроса «кто?» и пафоса личного противостояния. Онтология сил растворяет в себе личности как идентичности, а также вопросы морали как первейшие вопросы. Исследователи отмечают, что генеалогический метод Ницше отличается от соответствующего у Фуко своим психологизмом²⁴⁴. Ницше полагает скрытые мотивы в утверждении того или иного типа знания, это мотивы личные, основывающиеся вместе с тем ту или иную мораль; Фуко лишает исторические тенденции влияния тех или иных личных стратегий, а также понижает в значимости вопросы морали. Это устраняет из позиции Фуко и пафос личного противостояния.

Для Ницше подобная депсихологизация была бы сродни возвращению к метафизике: если мы затемняем вопрос о морали и личном участии в противостоянии сил на уровне онтологии воли к власти – значит, мы метафизики, придерживающиеся идеи истины как объективного знания (что, по убеждению Ницше, порочно) и проводящие ту или иную мораль имплицитно, идеологически.

Из всего вышесказанного следует, что, при оценке историко-философской практики Фуко с позиций ницшеанства, следует сказать, что он унаследовал от Ницше исключительно негативную сторону его антиметафизической историко-философской концепции, предполагающую отказ от понятия истины как метафи-

²⁴⁴ Цит. по: Фуко М. Указ. соч.

зического, но не образующего нового понятия истины как антиметафизического. Это влечет за собой, с точки зрения ницшеанства, нигилизм (невозможность «справедливости» в условиях тотальной бессмыслицы) и метафизические идеи (возвращающие «объективность» как критерий, когда речь заходит об онтологии, в данном случае общей для Ницше и Фуко онтологии сил), которые противоречат друг другу с логической точки зрения, но образуют единство.

Перейдем к вопросу о рецепции историко-философской концепции Ницше в философии Жюльена Делеза; таким же образом, как было продемонстрировано в случае с историко-философской практикой Фуко, будут раскрыты точки соприкосновения и точки расхождения соответствующей практики Делеза и концепции Ницше. Сразу стоит оговориться, что не стоит отождествлять такую практику Делеза с шизоанализом, который является частным случаем выражения историко-философских и философских идей Делеза, причем появившимся в соавторстве с Ф. Гваттари, уже после нескольких его фундаментальных трудов, а также ряда ранних сочинений, посвященных Спинозе, Лейбницу, Юму, Бергсону, Канту и Ницше.

Имя последнего нашло отражение в названии двух таких работ: «Ницше и философия»²⁴⁵ (1962 год) и «Ницше»²⁴⁶ (1965 год); причем первая – обстоятельное исследование учения немецкого философа, а вторая – сборник цитат из произведений Ницше по тем или иным рубрикам его мысли. Подобно Ницше и Фуко, не верящий в репрезентацию Делез, тем не менее, оказывается чрезвычайно внимательным интерпретатором. В отличие от Фуко, он стремится обратиться к содержанию ницшеанства во всей полноте, хотя и концентрируется на определенных темах: в первую очередь, проблемах интерпретации, онтологии сил (здесь Делез конкретизирует, сводя ее с этикой Ницше: активных и реактивных сил), учений о воле к власти и вечном возвращении – в отличие от Фуко, которого интересовал в первую очередь генеалогический метод Ницше и связанное с ним особое представление об интерпретации знаков. Мы видим, тем не менее, что точкой сопря-

²⁴⁵ См.: Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003.

²⁴⁶ См.: Делез Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997.

жения интересов Фуко и Делез выступает проблема интерпретации. На ней сконцентрируем и мы свое изложение в первую очередь, хотя и рассмотрим ее в спектре и других проблем философии Ницше, поднимаемых Делезом.

Делез утверждает: *«Самый общий замысел Ницше состоит в том, чтобы ввести в философию понятия смысла и ценности»*²⁴⁷. А.С. Игнатенко видит в этом основополагающем утверждении параллель с «Логикой смысла» Делеза, где полагается, что смысл может зародиться в структуре, включающей в себя две серии: такими двумя сериями для философии Ницше, следовательно, оказываются «смысл» и «ценность»²⁴⁸.

Делез связывает дуалистическое основание своего подхода к философии Ницше с проблемой интерпретации. Подход Ницше, утверждает Делез, противоположен платоническому: если в диалогах Платона последовательно задаются вопросы рода «Что есть?» (например, «Что есть прекрасное?»), то Ницше производит замену на вопрос «Кто?» Здесь Делез со всей определенностью вторит Фуко, но ссылается и на слова самого Ницше: *«Что же? – воскликнул я с любопытством. – Кто же? – следовало бы спросить тебе! Так говорил Дионис...»*²⁴⁹. Такая замена происходит благодаря онтологии сил у Ницше: вопрос «кто?» обращен к тому, каковы силы, овладевающие вещью, и только таким образом *«мы можем достичь сущности»*²⁵⁰. Под каждым «что» скрывается «кто», так как *«сущность, бытие, – перспективная реальность, предполагающая множественность»*²⁵¹; таким образом, Делез вводит перспективизм в саму онтологию Ницше. «Множественность» в целом, согласно Делезу, есть сущностная характеристика философии Ницше: *«Философию Ницше нельзя считать понятой до тех пор, покуда не осознан ее сущностный плюрализм»*²⁵². Это означает как раз то, что всякая вещь обладает множественным смыслом, покуда вещь обладают или стремятся овладеть множественные силы.

²⁴⁷ Делез Ж. Ницше и философия. С. 33.

²⁴⁸ См.: Игнатенко А.С. Указ. соч. С. 73.

²⁴⁹ Делез Ж. Указ. соч. С. 168.

²⁵⁰ Там же. С. 168.

²⁵¹ Там же. С. 169.

²⁵² Там же. С. 38.

Интерпретация, согласно такой онтологии, не может быть простой репрезентацией; вторя докладу Фуко «Ницше, Фрейд, Маркс», Делез говорит о насильственности всякой интерпретации, и о том, что и сам генеалогический метод Ницше обязан оценивать.

Здесь мы видим пока что лишь согласие с изложением проблемы интерпретации у Фуко, но было бы несправедливым сказать, что этим Делез ограничивается. Критика репрезентации развернута им шире, и, отражаясь в других трудах, в том числе программной работе «Различие и повторение», исходит как раз из книги «Ницше и философия».

Репрезентация полагается им в порядке сил, оцененных как реактивные — она принадлежит ценностям «черни», «рабов», если говорить словами Ницше. Репрезентация связана с идеями приспособления и происходит из сознания раба, который глазами господина смотрит на себя как на вещь. Он воспроизводит позицию господина, сам же господин довольствуется самостью.

В книге «Различие и повторение» повторение выступает как бы заместителем понятия репрезентации: мы не можем воспроизводить, то есть устанавливать тождество между чем-то существующим и производимым, но происходит повторение, которое утверждает и различие.

Такая тема повторения присутствует и в произведении «Ницше и философия», когда Делез производит экспликацию понятия философской критики.

Критику у Ницше Делез противопоставляет кантианской критике: последняя на самом деле, утверждает Делез, не содержит в себе ничего критического; *«она начинается с веры в то, что ею критикуется»*²⁵³. Если у Канта подвергаются критике притязания на истинную мораль, притязания на истинное познание (сами же они полагаются за факты), то Ницше обращает свою критику на саму истинную мораль и истинное познание (понятие истины у Ницше Делез рассматривает исключительно как объект критики). При этом Делез тонко отмечает положительный характер критики у Ницше: *«разрушение, ставшее активным, глубинно свя-*

²⁵³ Делез Ж. Указ. соч. С. 191.

занная с утверждением агрессивность <...> Творец ценностей неотделим от разрушителя»²⁵⁴. Отмечается Делезом и движущая сила такого утверждения – это жизнь: «Жизнь была бы активной силой мысли, а мысль – утверждающей властью жизни»²⁵⁵. Разумеется, Делез не может обойти вниманием то, что Ницше отождествлял жизнь с волей к власти – и поэтому такую критику, по Делезу, осуществляет воля к власти: «Одна лишь воля к власти <...> может осуществить внутреннюю критику»²⁵⁶; причем и сама воля к власти оценивается как положительное: «воля к власти, по сути, является творческой и дарящей»²⁵⁷. Критика Канта тоже положительна – но ее Делез сравнивает со смиренным признанием прав критикуемого, с компромиссом; здесь нет ни разрушения, ни созидания, которые проявляются в критике ницшеанской. При этом Делез связывает со всей безусловностью такую критику с перспективизмом: «[Ницше – К.Щ.] обнаружил единственно возможный принцип тотальной критики в том, что он называет ее “перспективизмом”»²⁵⁸.

При этом возможна критика как историко-философская практика: тогда она выражается в порождающем различия повторении мышления другого.

Насилие, которое производится над тем, что интерпретируется – другая важная тема, связанная с историко-философскими интенциями Делеза. Характеризуя период своего ученичества, он говорил так: «В то время меня не покидало ощущение, что история философии – это некий вид извращенного совокупления или, что то же самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был именно его ребенок, который при том оказался бы еще и чудовищем»²⁵⁹. В этой фразе присутствуют оба момента делезовского понимания историко-философской работы: и повторение (которое утверждает различие: ребенок-монстр есть одновременно и копия автора, и его различие), и насилие.

²⁵⁴ Делез Ж. Указ. соч. С. 186.

²⁵⁵ Там же. С. 211.

²⁵⁶ Там же. С. 194.

²⁵⁷ Там же. С. 183.

²⁵⁸ Там же. С. 193.

²⁵⁹ Цит. по: Делез Ж. Логика смысла... С. 11.

Такое же смешение двух мотивов, обращения к текстам авторов и вместе с тем насильственного утверждения собственных идей, Делез признает в ряде интервью под названием «Алфавит Жиля Делеза», когда характеризует свой историко-философский период творчества, что *«он всегда следовал собственным целям и стремился создавать собственные концепты»*²⁶⁰.

Мы видим, таким образом, связь между общим представлением о философской критике Ницше у Делеза, его идеей историко-философской работы Ницше, а также самой историко-философской практикой Делеза (таким образом, что определенное понимание Делезом Ницше обусловило появление собственных историко-философских идей, но и в том смысле, что уже заданная в ученические годы установка: не просто пытаться воспроизвести мысль автора, но заниматься собственными концептами – вошла в резонанс с Ницше и, возможно, намеренно или ненамеренно исказила его при «повторении его мышления»).

Зададимся теперь вопросом о том, какой аспект антиметафизической направленности историко-философской концепции Ницше наследует соответствующая концепция Делеза. Сразу надо отметить, что Делез – наиболее тонкий и вдумчивый интерпретатор Ницше, на наш взгляд, из всех трех философов данного параграфа. Мы видели выше, что он характеризует волю к власти как именно положительное понятие; плюрализм и ассоциируется для Делеза с утверждением, и даже различие – с утверждением, а не с отрицанием (но несовместимо с тождеством: *«Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры — игры различия и повторения. Мы хотим осмыслить различие само по себе и отношения различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к одинаковому, пропускающих через отрицание»*²⁶¹).

Итак, Ницше включается Делезом в его плюралистическую философию как единомышленник. Но при этом нужно разобраться, какую роль в противостоянии идеям «тотальности» сыграл сам Ницше и какую отвел себе роль Делез. Опреде-

²⁶⁰ Делез Ж. Алфавит. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/delez_alf.

²⁶¹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 9.

ленно, такое противостояние, тотального и плюралистического, для философии Делеза чрезвычайно важно.

Так, он заявляет: *«я всегда чувствовал, что я – эмпирик, то есть плюралист <...> цель не в том, чтобы переоткрыть вечное или универсальное»*²⁶². Впрочем, здесь не имеется в виду классический эмпиризм: Делез противопоставляет ему эмпиризм трансцендентальный, что Я.И. Свирский объясняет так: *«под сомнение ставится традиционное понимание эмпиризма, по которому происхождение и применимость идей жестко связаны с соответствующими – определяемыми чувственностью и рефлексией – впечатлениями»*²⁶³. Далее отечественный интерпретатор Делеза реконструирует данное учение Делеза, ссылаясь на «Различие и повторение», согласно которому *«дифференциация или различение <...> указывают направление к условиям <...> реального опыта»*²⁶⁴. Целью трансцендентального эмпиризма Делеза, по Свирскому, является: *«рассеять органическое единство мира и единство мышления, явно или неявно предполагаемое классическим типом философствования, и достичь не-органической подпочвы атомизма и различия»*²⁶⁵.

Мы солидарны с подобным изложением учения Делеза, и, на наш взгляд, оно охватывает не только те работы, на которые ссылается Свирский («Эмпиризм и субъективность», «Различение и повторение»), но и прочие произведения, в том числе – написанные в соавторстве с Гваттари.

Так, в исследовании творчества Марселя Пруста («Марсель Пруст и знаки») Делез постулирует плюралистичность знаковой системы литературного произведения²⁶⁶. С плюрализмом связана и «Логика смысла», одна из ее центральных задач – борьба с платоновско-гегелевской традицией истолкования смысла через наделение его трансцендентальным статусом, указание на связь смысла и нонсенса; Л.А. Маркова, интерпретируя данный подход Делеза, связывает его с плюра-

²⁶² Предисловие к английскому изданию: Deleuze G., Parnet C. Dialogues. New York: Columbia University Press. P. 7.

²⁶³ Свирский Я.И. Послесловие. Философствовать посреди. В кн.: Делез Ж. Эмпиризм и субъективность... М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 454.

²⁶⁴ Там же. С. 455.

²⁶⁵ Там же.

²⁶⁶ Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи. СПб.: Алетейя, 1999. С. 113.

лизмом философии Делеза: «Философия Делеза, в отличие от философии Платона, ориентирована не от индивидуального, множественного к единому, а наоборот, от бесосновной глубины к индивидуальному. Отсюда возможность говорить о плюрализме постмодернистской философии Делеза»²⁶⁷. Статья «Платон и симулякр», включенная в приложения к «Логике смысла», по-своему отражает противостояние Делеза «тотальности» платонизма: диалектика Платона, как она описывается в данной статье, состоит в отборе претендентов на соответствие некоему трансцендентальному «оригиналу» – Делез же провозглашает значимость симулякра, то есть «ложного претендента», того, кто избегает идей центра и тождества.

«Анти-Эдип», первый том произведения «Капитализм и шизофрения» Делеза и Гваттари, выступает против «тотальности», коренящейся в концептуальных основаниях фрейдизма. Ядром критических рассуждений авторов становится утверждение, что психоанализ Фрейда содействует капиталистическому устройству общества, содержа в себе идеологические элементы. «Эдипов комплекс», важнейшая составляющая концепции бессознательного у Фрейда, указывает на патерналистскую установку Фрейда, на структурировании им бессознательного, исходящее из капиталистических идеалов, а именно, «псевдоструктуры» семьи. Таким образом бессознательное обретает центр – но насильственно. Делез и Гваттари предлагают альтернативную концепцию бессознательного, состоящего из обезличенных, деидеологизированных «машин желания», представляющих собой чистую множественность. В «Тысяче плато», втором томе «Капитализма и шизофрении», авторы указывают на множественность в содержании шизофренического бреда, которая не была понята Фрейдом.

Идея множественности, таким образом, у Делеза становится значимой не только в общефилософском плане, но также в социальном и психоаналитическом.

Знаковым для плюрализма Делеза оказывается также образ ризомы, описанный им и Гваттари, а именно ее принципиальная децентрированность (любой

²⁶⁷ Маркова Л.А. Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии. М.: Канон +, 2004. С. 213.

монизм в действительности плюралистичен, согласно Делезу и Гваттари, объявляющим магической формулой глубинное тождество монизма и плюрализма).

В последней совместной работе с Гваттари, «Что такое философия?», Делез вновь противопоставляет тотальности традиционного философского дискурса через утверждение идеи плана имманенции. Анализируя соотношение концепта и плана, Делез и Гваттари замечают, что ряд философов, вводящих в свою философию идею имманенции, переворачивают ее отношение к концепту на противоположное, утверждая, что имманенция имманентна чему-либо (*cogito* у Декарта, трансцендентальному субъекту у Канта, интерсубъектному миру у Гуссерля); так концепты, изначально сами принадлежащие имманенции, устанавливаются в трансцендентный порядок (обеспечивая «тотальность» в терминах нашего исследования) и образуют «Универсалии» философского мышления: созерцание, рефлексивную коммуникацию²⁶⁸.

Проясним данное утверждение. «Концепт» для Делеза – это концептуальное единство разнородного, «неразделимость конечного числа разнородных составляющих»²⁶⁹. Можно назвать понятие концепта инвариантом понятия философской идеи – так, концептами называются платоновский «эйдос» и картезианское «*cogito*». Вместе с тем, представляющие собой единство концепты сами не должны главенствовать над планом имманенции – которая для философского мышления есть «образ мысли, тот образ, посредством которого она сама себе представляет, что значит мыслить»²⁷⁰. Вместе с тем, имманенция противится концептам, претендующим на тотальность – так как она имманентна лишь себе самой.

Это связано с другими важнейшими понятиями Делеза, утверждающим множественность – «номадическое распределение сингулярностей», «номадизм». Во второй том «Капитализма и шизофрении» – «Тысячу плато» – вошел «Трактат о монадологии». В нем проводится разделение на две «науки», находящиеся в оп-

²⁶⁸ Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. С. 60-69.

²⁶⁹ Там же. С. 32.

²⁷⁰ Там же. С. 50.

позиции, или, вернее сказать, «напряжении-пределе»²⁷¹: номадическую науку машины войны и государственную науку. Делезом и Гваттари проводится аналогия между ними и двумя играми – го и шахматы²⁷². Последняя всегда предполагает фиксированное значение каждой фигуры – и фигуры предполагаются, таким образом, отношения как с фигурами противника, так и между собой, и «их функции структурны»²⁷³; в свою очередь, «у фишки го есть только среда внешнего»²⁷⁴, которая не является структурированной территорией – это «туманности», «со-звездия». Номадичность, таким образом, вновь провозглашает отказ от центра – в данном случае в образе «Государства», обеспечивающего функции каждой фигуры, их структурные отношения, кодифицированность пространства. Номадизм – это принципиальное утверждение множественности.

Итак, для философии Делеза важна эта дихотомия плюрализма, присущего ей, и претензии на какой-либо универсализм, тотальность философского, социально-психоаналитического мышления. В отличие от многих мыслителей, Делез не мыслит себя первопроходцем: он вводит себя, как мы видели выше, в выявленную им маргинальную традицию философствования, включающую в себя также и Ницше.

Обратимся к самому Ницше и нашему исследованию его философии и историко-философской концепции в первой главе.

Можно сказать, что противостояние тотальности и плюрализма для него значимо, но лишь на определенном этапе. Если плюрализм вводится Ницше в его релятивистской критике понятия истины как убеждения (в эссе «Об истине и лжи во вненравственном смысле»), а также перспективизме (который Делез объявляет, как мы видели выше, единственным принципом философской критики у Ницше), то будет вернее сказать, что для философа как законодателя тотальность восстанавливает себя в правах, но на новых условиях.

²⁷¹ См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 610.

²⁷² См.: Там же. С. 589-590.

²⁷³ Там же. С. 590.

²⁷⁴ Там же.

Уже для справедливости как критерия истины историка философии тотальность необходима: иначе не было бы критики над-исторической позиции с точки зрения Ницше, ее индифферентности противостоит «решимость судить» историка, то, что он волевым усилием завоевывает себе право на тотальность.

Еще в большей степени для философа как законодателя оказывается значимым такое право. Истина не как заблуждение метафизика, но как продукт творческой деятельности философа с необходимостью обретает тотальность – и такой же тотальностью обладают все идеи Ницше, в том числе его онтология воли к власти.

Исходя из этого и в противовес интерпретации Делеза представляется верным деление у Ницше философских позиций, претендующих на тотальность, на два вида: метафизическую, провозглашающую тотальность как трансцендентную, над-индивидуальную, и ницшеанскую, утверждающую тотальность в качестве индивидуальной.

Без последнего представления о тотальности как раз теряется положительный антиметафизический аспект историко-философской концепции Ницше. Шизоанализ Делеза и Гваттари нивелирует не только тотальность метафизическую (представленную в психоанализе Фрейда), но и тотальность индивидуального порядка (авторы «Анти-Эдипа» последовательно разоблачают представления о субъекте и индивиде в своих исследованиях процессов «субъективизации», то есть процессов, создающих субъект; подобная критика осуществлялась и Ницше в качестве критики субъекта как метафизического понятия – но, с другой стороны, его антиметафизическая позиция связана непосредственно с провозглашением индивидуальных сил антиметафизического философа).

Обратимся к вопросу о следующем постмодернистском мыслителе, завершающем содержание данного параграфа – это Жак Деррида.

Значимость философии Ницше для его творчества несомненна; он в кругу тех мыслителей, которых Деррида читает и кому посвящает страницы собственных произведений; имя Ницше встречается на них не реже, чем имена Фрейда, Хайдеггера, Гуссерля, Левинаса. Его интерес подтверждается и вступлением в

Общество Ницшеанских Исследований в 1962 году. Бывает, что симпатия Деррида к Ницше оказывается существеннее его отношения к Хайдеггеру; так, в сборнике интервью «Позиции» мы читаем: *«была даже попытка с моей стороны деконструировать критику Хайдеггером Ницше, то есть своего рода попытка защитить Ницше»*²⁷⁵; и здесь же – не менее удивительное: *«по сравнению с тем, что сделал Ницше [для становления деконструкции – К.Щ.], мой вклад довольно скромн»*²⁷⁶.

При этом Деррида с почтением относится именно к Ницше как антиметафизики; он пишет в произведении «О грамματοлогии»: *«Ницше вовсе не остался (вместе с Гегелем, как думалось Хайдеггеру) просто внутри метафизики: он внес мощный вклад в освобождение означающего от его зависимости, производности по отношению к логосу и от связанного с ним понятия истины»*²⁷⁷

Самый известный случай обращения Деррида к философии Ницше – это статья «Шпоры: стили Ницше». Полезным этот текст для нашего исследования является также потому, что он включает в себя рассмотрение понятия истины в философии Ницше.

За исходный пункт берется метафора, которая используется Ницше: истина представляется ему женщиной. Вслед за Деррида мы можем обнаружить в самом начале предисловия труда «По ту сторону добра и зла» следующее: *«Если мы предположим, что истина есть женщина...»*²⁷⁸. При этом (Деррида этого места не цитирует) и в более ранней работе «О пользе и вреде истории для жизни» есть намек на подобное понимание, в части о критике современного Ницше исторического образования: *«...это – поколение евнухов: ибо для евнухов все женщины одинаковы, для них женщина есть женщина вообще, женщина в себе, вечно недоступное – и потому совершенно безразлично, чем бы вы ни занимались»*²⁷⁹.

²⁷⁵ Деррида Ж. Позиции. М.: Академический Проект, 2007. С. 147.

²⁷⁶ Там же.

²⁷⁷ Деррида Ж. О грамματοлогии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 134.

²⁷⁸ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 305.

²⁷⁹ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. С. 268.

Здесь, впрочем, «женщина» дана во множественном числе, и этот мотив также используется Деррида.

В тех же фрагментах «Веселой науки», которые Деррида цитирует, просматриваются иные темы: связь женских чар и расстояния. Продолжая метафору, отождествляющую истину с женщиной, Деррида утверждает, что истиной, следовательно, нельзя обладать: «*это бездонное отстранение истины*»²⁸⁰. С отстранением связывается и другой важный образ: вуаль, покров.

В статье «Шпоры: стили Ницше» активно используется и фрейдистская терминология, а также методология. Женщина соотносится у Деррида с оскотлением; записка Ницше «Я забыл свой зонтик» толкуется, в том числе, исходя из психоаналитических символов. Тем не менее, эти пассажи можно изъять без потери смысла для понимания соотношения мысли Ницше и Деррида.

Отношения мужчины и женщины Деррида связывает с оппозицией «брать/овладевать-давать». Как и всякая пара терминов, эта осложняется у Деррида и третьим членом отношения, вернее, парадоксальным элементом вне определенного отношения (так как оппозиция есть «*лишь род трансцендентальной ловушки*»²⁸¹, пишет Деррида) – «освоением». Дело в том, что ситуация, когда мужчина «овладевает», а женщина «отдается», парадоксальна по своей сути, так как и женщина при этом обретает нечто, некую власть – Деррида называет это «*владельческое господство*»²⁸².

Можно сказать, что «освоение» – это дерридеанский аналог понятия воли к власти, как это делает А.С. Игнатенко. Он также наделяет это понятие значимостью, относя к множеству различных процессов и явлений: дар и обмен, захват, экспроприацию, господство и рабство. Связывает он его и с истиной: «*История истины (истина) (есть) процесс освоения*»²⁸³.

²⁸⁰ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. №2. С. 124.

²⁸¹ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. №3. С. 117.

²⁸² Там же.

²⁸³ Там же.

У Деррида, подобно всем рассмотренным мыслителям, обнаруживается тема невозможности интерпретации как репрезентации, а также внеинтеллектуального характера интерпретации.

Эта тема возникает и при описании проблемы записки Ницше о зонте; включенная в любой контекст и подверженный любому жесту интерпретации, который по сути своей произволен, она обладает любым возможным смыслом. Интерпретация, таким образом, тоже акт освоения.

Это обуславливает негативное представление о характере философии Ницше в принципе и его представлению об истине. Сам метод интерпретации текста Деррида – деконструкцию – автор как в рассматриваемой статье, так и в других работах определяет как положительную (*«...деконструктивистской, то есть утвердительной, интерпретации»*²⁸⁴; в «Позициях» мы встречаем это даже как аргумент в пользу отличия деконструкции от критики в кантовском смысле: *«движение критики – это часто, по существу, движение негативное<...> в то время как для деконструктивной деятельности существенно, что негативный импульс не превалирует. Я всегда говорю, что деконструкция имеет утвердительные цели»*²⁸⁵).

Тем не менее, что касается идей Ницше, в них, как мы видели, Деррида акцентирует негативный аспект его философских идей (в том числе историко-философских, поскольку речь шла об интерпретации): плюралистичность, негативное представление об истине.

Что же является положительной стороной деконструктивной деятельности? В рамках того же сборника интервью, который мы уже дважды цитировали, «Позиции» – а именно, в диалоге с Жаном-Луи Удбином и Ги Скарпеттой – Деррида обозначает две фазы деконструкции. Во-первых, это фаза перевертывания (это также имеет ницшеанский смысл: *«Отдать должное этой необходимости – значит признать, что в классической философской оппозиции мы имеем дело не с мирным сосуществованием некоего взаимного противостояния, но с силовой*

²⁸⁴ Деррида Ж. Указ. соч. С. 119.

²⁸⁵ Деррида Ж. Позиции. С. 146.

иерархией»²⁸⁶. Деррида вообще достаточно часто использует военные метафоры, как и Ницше; здесь Н.С. Автономова передает его мысль: «чтобы уловить и использовать все «случайности» (необходимые возможности) означения, приходится использовать военные (стратегические) или охотничьи приемы (обманки)»²⁸⁷. Во-вторых, это фаза введения парадоксального элемента (мы видели его на примере «освоения»), благодаря которому оппозиция становится возможной (или невозможной). Таким образом, позитивность обнаруживает себя как со стороны познания (того, как «работает» текст: «его деконструкция есть структурированная генеалогия философских понятий, – пишет Н.С. Автономова. – Важно выявить нечто скрытое, запрещенное и построить генеалогию этого заинтересованного подавления»²⁸⁸).

Тем не менее, критика в деконструктивной практике Деррида безусловно присутствует: хотя он и настаивает, что цели опровержения традиционной метафизики у него нет, тем более – замены ее каким-либо альтернативным проектом. Так, о своем произведении «О грамματοлогии» он говорит: «никогда не стоял вопрос о противоположении графоцентризма логоцентризму, ни вообще какого-либо центра любому центру»²⁸⁹; тем не менее, можно сказать о критике в отношении логоцентризма во вполне традиционном смысле – то есть в смысле подрыва тех оснований, которым он якобы, мнимо располагает (иначе не было бы первой фазы деконструкции, фазы перевертывания). Критика направлена в первую очередь как раз на идею центра, а также, как Деррида сам обозначает, идею онтологической полноты: «Дело шло поэтому <...> о том, что философия <...> имела в виду сделать, действуя в опоре на момент жизни, присутствующей для самой себя в ее логосе, на момент онтологической или изначальной полноты: как раз о том, против чего направлена операция деконструкции»²⁹⁰. Эта «онтологическая полнота» указывает на метафизическое мышление; вместе с тем, Деррида с

²⁸⁶ Деррида Ж. Указ. соч. С. 50.

²⁸⁷ Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 415.

²⁸⁸ Там же. С. 414.

²⁸⁹ Деррида Ж. Позиции. С. 21.

²⁹⁰ Там же. С. 64.

осторожностью относится к идее «переворачивания» метафизики и ее «свержении»: переворачивание любых оппозиций – это «подтверждение» метафизики²⁹¹. Вместе с тем, мы придерживаемся позиции, согласно которой проект Деррида – антиметафизический в сущности проект, задачей которого, впрочем, можно считать не преодоление метафизики (что Деррида счел бы наивным), но указание на то, что избегает метафизики, то, к чему метафизика оказывается слепа. Он стремится «вырвать» знаковые для собственной философии понятия из-под власти метафизики, прибегая к различным «приемам», «уловкам» (повторяя выражение Н.С. Автономовой): *«пусть при этом они будут отмечены знаком вычерка, ибо иначе понятия игры и письма, к которым мы далее обратимся, останутся в плену своей ограниченности, внутри эмпиристского, позитивистского или метафизического дискурса»*²⁹².

Деррида уточняет свою позицию так: он не против каких-либо «метафизических» концептов, он указывает, что всякий концепт вообще не может быть взят сам по себе, *«концепт не есть он сам»*²⁹³. В некотором смысле эта позиция совпадает с ницшеанской: хотя Ницше и говорит о некоторых понятиях как «метафизических», целью его критики является как раз разоблачение их претензий; при этом Ницше продолжает использовать некоторые из них (как в процитированном фрагменте Деррида говорит о том, что продолжает использовать концепт «история», лишив его метафизичности). Таким образом, представление о том, что смысл термина рождается в практике его использования, а также в целом контексте, – это общий для Ницше и Деррида мотив.

Итак, влияние Ницше на Деррида (хотя последний и не признает слова «влияние») очевидно и обширно; это касается и историко-философской концепции Ницше. Он вписывает отношение к метафизике у Ницше в собственное отношение к традиции логоцентризма (например, в произведении «О грамматологии», указанном уже фрагменте, содержащем критику хайдеггеровского прочте-

²⁹¹ См.: Деррида Ж. О грамматологии. С. 511.

²⁹² Там же. С. 172.

²⁹³ Деррида Ж. Позиции. С. 68.

ния Ницше: *«Ницше написал именно то, что он написал. А написал он, что письмо вообще (и прежде всего – его собственное письмо) вовсе не было изначально подчинено логосу и истине»²⁹⁴*).

От историко-философской концепции Ницше, в свою очередь, наследуются негативные моменты: плюралистичность, а также представление о контекстуальности смысла терминов. Положительный заряд антиметафизической историко-философской концепции Ницше, связанный с утверждением собственного мышления в качестве тотального, здесь не находит себе места.

Для Ницше такая необходимость связана и с содержанием его учения о воле к власти: если все есть диспозиции противоборствующих сил, и «чистой» воли к познанию не существует – тогда речь должна идти о том, чтобы «усиливать» свои позиции, а позиция тотального мышления есть, определенно, позиция силы (Ницше потому и не мог противопоставить христианству только нигилизм – он противопоставил тотальность новых, нехристианских ценностей).

Постмодернизм, в свою очередь, не может занять позицию индивидуалистического творчества новых ценностей: он остается на уровне отрицания метафизики с точки зрения критики любой тотальности (центра у Делеза, «онтологической полноты» у Деррида); поэтому есть вероятность, что Ницше провозгласил бы постмодернизм нигилистическим.

Сложной проблемой оказывается определение статуса всех постмодернистских историко-философских практик по отношению к их тотальности/антитотальности: Фуко приходилось говорить о трудности свободы и познания в контексте открытий его генеалогического проекта, Деррида стремился обратиться деконструкцию и на нее саму; нельзя не вспомнить и вывода Ролана Барта в заключении к «Мифологиям», что сам мифолог тоже с необходимостью оказывается под влиянием той или иной мифологии: *«мифолог <...> обречен на использование метаязыка. Это выключение уже имеет свое название – идеологизация»²⁹⁵*. Трудно не заметить и то, как Делез, вместе с Фуко, настаивает на процессе беско-

²⁹⁴ Деррида Ж. О грамматологии. С. 135.

²⁹⁵ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. С. 129.

нечной интерпретации, в то время как сам утверждает, в книге о Ницше, вполне определенную онтологию (которая согласуется затем и с тем, что он описывает в «Различии и повторении», «Логике смысла» и совместных с Гваттари работах). Как результаты генеалогического проекта Фуко, так и шизоанализа Делеза и Гваттари (и прочие случаи историко-философской практики Делеза), и деконструкции Деррида – позитивны, но они, наследуя отрицательную антиметафизическую ницшеанскую тенденцию, проходят мимо его индивидуализма. Если Ницше мог бы сказать о своей онтологии воли к власти: «Ее автор – Я», то для постмодернистов такой субъект невозможен.

Фуко отрицает идею изначального целостного субъекта, и предрекает, что *«человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»*²⁹⁶. Делез, как вместе с Гваттари, так и в собственных произведениях, также говорит о несуществовании изначального субъекта, о том, что следует говорить скорее о процессах «субъективации», то есть конструирования субъекта (в «Тысяче плато» они описывают капитал так: *«точка субъективации, конституирующая все живые существа в качестве субъектов»*²⁹⁷).

Это – позиция, если не противоположная, то далекая от позиции Ницше, хотя его стараются вписать в подобную линию разрушения субъекта: да, картезианское и любое метафизическое понятие субъекта подвергается им критике, но вместе с тем человек, индивид для него оказываются в центре внимания. Иначе мы бы не имели известнейшие фразы из произведения «Так говорил Заратустра»: *«человек есть нечто, что должно превзойти»*²⁹⁸; *«человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком»*²⁹⁹; *«в человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель»*³⁰⁰.

²⁹⁶ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 404.

²⁹⁷ Цит. по: Lazzarato М. Машина / пер. с англ. А. Скидана под редакцией А. Пензина. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://eipcp.net/transversal/1106/lazzarato/ru/print#_ftn3.

²⁹⁸ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 21.

²⁹⁹ Там же. С. 23.

³⁰⁰ Там же. С. 24.

Заметно, что речь Заратустры – а через него и Ницше – направлена в утверждении нового типа философии не на понятие человека, не на образ человека: речь идет о преодолении человеческого ради сверхчеловеческого (а не ради, допустим, учения о субъективации). Следовательно, точкой расхождения историко-философской концепции Ницше и историко-философских практик постмодернизма можно считать проблему человека – это может стать темой отдельного исследования.

§2. Позитивное измерение историко-философской концепции Ф. Ницше в контексте деструкции метафизики М. Хайдеггера

М. Хайдеггер – автор одного из известнейших исследований философии Ницше в XX веке, двухтомного труда, основанного на отредактированных и сокращенных материалах лекций и содержащего интерпретации основных рубрик мысли Ницше. Две центральные темы двухтомника – это онтология воли к власти (причем представленная как тема «главного труда» Ницше, «Воли к власти», затем оказавшегося компиляцией) и миф о вечном возвращении; вместе с этим Хайдеггер уделяет пристальное внимание проблеме места Ницше в истории западноевропейской метафизики. Историко-философской концепции Ницше посвящаются не очень объемные части, тем не менее, эта проблематика также не осталась за пределами рассмотрения Хайдеггера. Важной темой первого тома, а именно третьей его главы «Воля к власти как познание», выступает проблема истины.

Рассмотрим, как эта проблема рассматривается Хайдеггером, чтобы затем перейти к анализу связи этой проблемы с интерпретацией историко-философской концепции Ницше у Хайдеггера и сопоставлению таковой с собственной историко-философской концепцией Хайдеггера, получившей название «деструкция метафизики».

Хайдеггер утверждает понятие истины у Ницше противостоящим тому метафизическому понятию истины, которое связывалось с представлениями об «ис-

тинном» и «кажущемся» мирах, что, как мы видели из материалов, представленных в первой главе, оправданно. Ницше, пишет Хайдеггер, задается вопросом о происхождении подобного различия между двумя мирами, и ответ уводит проблему из разряда топологически-метафизических в разряд этический, связанный с оценкой: *«утверждение непреложного и прочного как сущего и соответствующее полагание непостоянного и меняющегося как не-сущего и только кажущегося представляет собой определенное оценивание»*³⁰¹. Такое полагание ценности, следовательно, для Ницше оказывается первичным по отношению к метафизическому представлению об истине: *«полагание ценности есть основной процесс самой жизни»*³⁰²; такое оценивание (что лучше: постоянное или непостоянное) и проецируется на предикаты самого бытия. При этом данное утверждение Ницше теряет при изложении Хайдеггером свое полемическое значение: такое оценивание постоянного как условия сохранения жизни, перенесенное на бытие само по себе (что Ницше оценивал как метафизический предрассудок), Хайдеггер затем излагает как сущность истины по Ницше: *«Сущность истинного изначально заключается в таком принятии-за-прочное-и-надежное, но это принятие — не какое-то расхожее действие, а поведение, необходимое для сохранения постоянства самой жизни»*³⁰³. То есть оценивание как первичный акт по отношению к такому образованию, как метафизическое понятие, и оценивание, ведущее к образованию метафизического понятия – смешиваются; оценка и истина определяются через принятие за прочное и надежное, хотя изначально сам Хайдеггер излагал подобное оценивание как претящее Ницше, как метафизическое.

Поэтому Ницше и не может признать ценность истины за высшую ценность жизни, пишет далее Хайдеггер. Но это не значит, что Ницше отвергает истину как ценность (и даже когда он пишет: *«нет никакой “истины”»*³⁰⁴, кавычки не случайны, подчеркивает Хайдеггер).

³⁰¹ Хайдеггер М. Ницше. В 2-х т. Т. 1. С. 469.

³⁰² Там же.

³⁰³ Там же. С. 471.

³⁰⁴ Цит. по: Там же. С. 474.

Она необходима, так как познание (а это вторичный по отношению к проблеме истине процесс, как и во всей греческой философии, на которую Ницше опирался: *«сущность познания определяется из сущности истины»*³⁰⁵) служит упорядочением хаоса. Действительно, если истина есть полагание нечто за неизменное, то дело должно обстоять так, что она играет роль упорядочивания: *«познавание <...> есть, в сущности, “схематизация” хаоса в соответствии с нашими практическими нуждами»*³⁰⁶. Есть и другой способ обращения с хаосом по Ницше, полагает Хайдеггер, и он как раз является высшей ценностью – это искусство: *«искусство есть создающий опыт становящегося <...> Искусство держит и завоевывает хаос»*³⁰⁷. Философия, таким образом, должна быть сближена с искусством.

Хайдеггер продолжает экспликацию понятия истины у Ницше. Вопрос о том, что есть «практические нужды» жизни, приводит Хайдеггера к выводу о том, что такая практика есть само осуществление жизни, и, следовательно, *«практика как свершение жизни есть обеспечение постоянства»*³⁰⁸.

Схематизацию же Хайдеггер сводит с перспективизмом Ницше и представлением о «горизонте». Горизонт – это то, что осуществляет всякое живое существо при схематизации; Хайдеггер вводит здесь мотив противостояния внешнему напору хаоса, горизонт – это круг, который представляет собой нечто вроде оборонительных стен и внутри которого сущее обретает постоянство. Но сам Хайдеггер отрекается от метафоры стены, утверждая, что *«горизонт как таковой прозрачен»*³⁰⁹, он указывает на собственные границы. Это связано с тем, что горизонт – лишь часть перспективы.

Временно подводя итоги изложения учения об истине у Ницше, Хайдеггер вводит мысль Ницше в общий контекст западноевропейской философии представления: разница лишь в том, утверждает Хайдеггер, что в понятии «представ-

³⁰⁵ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 476.

³⁰⁶ Там же. С. 483.

³⁰⁷ Там же. С. 491.

³⁰⁸ Там же. С. 495.

³⁰⁹ Там же. С. 496.

ление» сместился акцент: с «пред-» на «-ставление», то есть «*на пред-собой-полагание как поставление в смысле прочного-поставления, то есть упрочивания, здесь-поставления в постав установленного*»³¹⁰. Действительно, мы видим, что, согласно Хайдеггеру, Ницше полагает за истину такое «упрочивание» сущего, которое с необходимостью находится «перед», то есть в перспективе оценивания.

Но на этом анализ философии Ницше в отношении проблемы познания у Хайдеггера не заканчивается. Он рассматривает представление об «измышляющем» разуме у Ницше, связанное с идеей творческой природы разума. Действительно, мы видели, что наша речь, согласно эссе Ницше «Об истине и лжи во вне-нравственном смысле», имеет метафорическую природу, а именно – является результатом многоступенчатой метафоризации. Хайдеггер характеризует такое представление об «измышляющем» разуме антиплатоническим (так как оно не признает предсуществующих для разума сущностей, которых мы тот смог «со-зерцать»), считая при этом взгляд Ницше на платонизм поверхностным: «*Ницше слишком внешне и поверхностно осмысляет платоновское учение об идеях*», поэтому «*Ницшевское истолкование разума – это тоже платонизм, только выстроенный в духе новоевропейского мышления*»³¹¹.

Тем не менее, это и противопоставляет Ницше, как завершителя метафизики по Хайдеггеру, Аристотелю: если последний полагал закон непротиворечия законом бытия, по Ницше это – лишь следствие определенного повеления, то есть проявления воли к власти (разбираемая глава носит в целом название «Воля к власти как познание», и нельзя не отметить соответствия мысли об этом тождестве с суждениями самого Ницше). При этом Хайдеггер не соглашается с тем, что подход Ницше – биологизаторский, несмотря на то, что происхождение логики тот видит в биологическом («*Ницше осмысляет «биологическое», сущность живого, в направлении повелевающего и творческого, перспективного и очерчиваю-*

³¹⁰ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 498.

³¹¹ Там же. С. 507.

щего горизонт начала», то есть «совершенно неббиологически»³¹², – пишет Хайдеггер).

Не может Хайдеггер не заметить и критики Ницше по отношению к понятию истины, когда она связывается с «истинным» миром в противоположность «кажущемуся»: здесь Хайдеггер напоминает суждение Ницше о том, что истина есть лишь род заблуждения. Логичным образом далее разделяется понятие истины: на то, что есть «почитание-за-истинное» (выполняющее роль «опостоянивания») и на истину как согласие со становлением (выходящим за рамки любого постоянства). Первое принадлежит метафизике, порицаемой Ницше, второе – искусству. Последнее не стоит понимать узко, как тот или иной вид искусства («*он имеет в виду не только искусство в узком смысле известных видов*»³¹³), и, тем не менее, на наш взгляд, ссылок на сочинения самого Ницше, которые оправдали бы подобную трактовку, мы найти у Хайдеггера не можем. Напротив, Ницше, в начале своего творческого пути ставивший высоко эстетический тип мирозерцание, в дальнейшем отрекся от подобного союза истины и искусства; уже в труде «Человеческое, слишком человеческое» он противопоставляет свои «незаметные истины» ослепительному свету «*заблуждений, обязанных своим происхождением метафизическим и художественным эпохам и людям*»³¹⁴, то есть если не уравнивает, то по крайней мере ставит в один ряд метафизику и искусство; далее, в том же произведении ирония Ницше обрушивается на «*поэтических философов и философских художников*»³¹⁵, мыслящих исходя из метафизической потребности (но, по мысли Хайдеггера, философия мыслится у Ницше как «*тоже “искусство”*»³¹⁶). В произведении позднего Ницше, «По ту сторону добра и зла» художники все еще попадают в ряд фигур-оппонентов Ницше: так, «*благородные тунядцы, люди добродетельные, мистики, художники, на три четверти христиане и политические обскуранты*»³¹⁷ – среда, где получает свое оправдание метафизи-

³¹² Хайдеггер М. Указ. соч. С. 533.

³¹³ Там же. С. 535.

³¹⁴ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 5. С. 30.

³¹⁵ Там же. С. 100.

³¹⁶ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 535.

³¹⁷ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. С. 317.

ческая подоплека, отрицаемая Ницше, немецкой философии. Получают художники и упрек в искажении жизни, когда они в погоне за «чистыми формами», то есть отдавая дань «культу поверхности», стремятся заглянуть и под нее: они находят «наслаждение жизнью только в подделывании ее образа»³¹⁸; в конце концов, он даже сводит образ художника с человеком религиозного сознания: «*homines religiosi можно бы причислить к этим художникам, как составляющим их высший разряд*»³¹⁹, в котором из страха перед истиной рождается «воля к переворачиванию истины»³²⁰. Это осуждение Ницше метафизики, религии и искусства осуществляется, следовательно, под одной рубрикой – в защиту истины и против ее «переворачивания», но истина здесь не может мыслиться (в рамках хода нашего исследования и вопреки исследованию Хайдеггера) как «истина искусства» в виде согласия с миром становления.

Впрочем, нельзя отрицать положительный и преобразующий характер философии, утверждаемой Ницше: но она, как мы видели из первого параграфа первой главы данной работы, связывается им с образом философии как законодательства у «новых философов». «Искусство» может быть признано метафорическим названием для подобного типа философии, но уместность данного понятия может быть, на наш взгляд, оспорена.

Хайдеггер также обращается к толкованию у Ницше истины как справедливости; это представление дает о себе знать, по Хайдеггеру, после снятия противоположных «истинного» и «кажущегося» миров. Согласно его мысли, это действительно продолжает и расширяет учение об истине у Ницше после всего описанного выше пути; и все же сам Хайдеггер признается, что «в последние годы Ницше совсем ничего не говорит о том, что он называет справедливостью»³²¹, и даже пишет: «мы нигде не находим хотя бы малейшей попытки, исходя из первопричин своего мышления, ясно связать мысль о справедливости с рассуждениями о сущ-

³¹⁸ Ницше Ф. Указ. соч. С. 357.

³¹⁹ Там же.

³²⁰ Там же.

³²¹ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 548.

ности истины»³²². Это действительно хронологически более ранняя идея (по сравнению с еще не разоблаченным изданием «Воли к власти», к которому в первую очередь обращается Хайдеггер), но мы можем обнаружить ее в произведении «О пользе и вреде истории для жизни», где истина как справедливость противопоставляется истине как объективности. Не обращаясь к этой мысли Ницше, Хайдеггер, решая дополнить учение об истине у Ницше исходя из историко-философской реконструкции западноевропейской метафизики, пишет: «Здесь Ницше никак не может помочь»³²³.

Впрочем, далее Хайдеггер воспроизводит именно понимание справедливости по Ницше, исходя из произведения «Так говорил Заратустра» и некоторых поздних фрагментов; в первую очередь оговаривается то, что «для Ницше это слово не имеет ни “юридического”, ни “нравственного” значения»³²⁴, ведь, действительно, при утрате возможности как истины метафизической, равной заблуждению (той, что Хайдеггер называет «почитанием-за-истинное»), так и истины в мире становления, уничтожаются любые внешние ориентиры, и возможно установление истины только «из себя самого»³²⁵ – и именно здесь обретает значимость понятие справедливости. По Хайдеггеру, оно рождается в мысли Ницше как бы в зазоре между возможностью метафизической истины и истины искусства – как «упрочивающее преобразование, осуществляющееся по принципу измышляющего повеления, совершающегося в определенной перспективе и горизонте»³²⁶. Далее Хайдеггером разрабатывается данное понятие истины как справедливости («упрочивающее преобразование» становится синтезирующим образом почитания-за-истинное, то есть «упрочения»), и преобразующим характером измышляющего разума в искусстве), обретшей также тождественное понятие: «истина в своей сущности есть вравнивание в хаос»³²⁷. Анализируется соотношение справедливости с понятиями горизонта и перспективы: как видно из цитаты выше, она осу-

³²² Хайдеггер М. Указ. соч. С. 548.

³²³ Там же. С. 549.

³²⁴ Там же. С. 552.

³²⁵ Там же. С. 550.

³²⁶ Там же. С. 552.

³²⁷ Там же. С. 553.

ществляется в перспективе и горизонте, но они оказываются шире обычного, индивидуального: *«открытие большой перспективы»*³²⁸. При этом, дополняя Хайдеггера, можно вспомнить интенцию Ницше на возможность смены перспектив, которой должны обладать «новые философы» – то есть не на «большую» перспективу, но, вернее сказать, стремление к их преодолению.

В итоге Хайдеггер – этим заканчивается первый том двухтомника – подводит Ницше под собственную историко-философскую концепцию, согласно которой вся западноевропейская традиция мысли определяется в контексте метафизики, судьба которой – забвение бытия (это выражение не встречается у него в данном фрагменте, тем не менее, нам оно знакомо из других трудов). Философия Ницше, полагает Хайдеггер, – завершение метафизики, не избавляющееся от определяющих ее идей, неспособное поставить действительный вопрос о сущности истины: *«он не только остается не поставленным, как прежде, но и оказывается парализованным в своей вопрошаемости»*³²⁹. Реконструированная Хайдеггером онтологическая позиция Ницше, связанная с учением о воле к власти и проблемой истины, определяет, что мыслитель *«постоянно мыслит из проекции сущего в целом на его бытие как волю к власти»*³³⁰; истина же самой этой проекции остается затемненной (*«В метафизике и, следовательно, в ницшевской основной позиции этот вопрос не может быть поставлен с достаточной полнотой»*³³¹), в то время как это – как раз решающий вопрос, по мысли Хайдеггера.

Перед тем, как перейдем к рассмотрению связи, представленной у Хайдеггера, проблемы истины с историко-философской концепцией Ницше, проанализируем представленную выше рецепцию проблемы истины.

Хайдеггер явным образом пренебрегает полемическим запалом, которым обладает философия Ницше, в том числе в рассмотрении проблемы истины – как мы видели выше, критику Платона, производимую Ницше, он считает несерьезной, лишенной достаточных оснований. Тем не менее, такой запал (вне зависимо-

³²⁸ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 560-561.

³²⁹ Там же. С. 570.

³³⁰ Там же. С. 567.

³³¹ Там же. С. 567.

сти от достоверности представлений Ницше о метафизике, в том числе платонической) несет существенную смысловую нагрузку для всей философии Ницше. Мы не можем, таким образом, изъять его из определения Ницше истины как заблуждения, представив этот критический выпад лишь одним из структурных элементов учения об истине; более того, на наш взгляд, он становится негативным элементом этой самой структуры: Ницше, стремясь преодолеть метафизику, указывает на пути преодоления метафизического представления об истине и сопутствующего понятия: если он движется дальше в нахождении антиметафизического понятия истины, мы не можем включить уже отринутые метафизические коннотации в новый контекст, который полагается Ницше как антиметафизический. У Хайдеггера мы, в свою очередь, наблюдаем синтез того, что Ницше критикуется, и того, что им провозглашается. Это кажется необходимым исходя из историко-философской концепции метафизики у Хайдеггера, но представляется проблематичным с точки зрения философии Ницше.

Отношение Ницше к проблеме представления – также может быть предметом дискуссии. Если Хайдеггер на основании того же синтеза вводит Ницше в область мысли, основанной на признании онтологической возможности представления, то у самого Ницше мы можем найти множество фрагментов, в которых такая возможность критикуется – начиная с эссе «Об истине и лжи во вненравственном смысле»; в контексте данного исследования представляется более оправданным включение постмодернистскими мыслителями Ницше в ряд собственных предшественников в части критики понятия представления.

Понятие справедливости, обретающего в рецепции Ницше у Хайдеггера высшее значение – настолько, что оно становится сущностью и истины, и воли к власти («*„справедливость“ выступает как метафизическое наименование сущности истины*»³³²; «*этот способ мышления [справедливость – К.Щ.] есть возвышение над собой <...> есть сущность власти*»³³³) – также может быть сочтено сомнительным; впрочем, Хайдеггер, как сказано уже выше, сам подчеркивал, что

³³² Хайдеггер М. Указ. соч. С. 552.

³³³ Там же. С. 558.

он реконструирует мысль Ницше без опоры на достаточную разработку последним этого понятия.

Ключом к разрешению данных спорных моментов при интерпретировании мысли Ницше может стать мотив индивидуализма, явственно читаемый и в учении об истине. Хайдеггер характеризует «метафизику» Ницше как сознательно тяготеющую к антропоморфизму³³⁴. Он ссылается на фрагмент того же издания «Воли к власти»: *«Очеловечивать мир, то есть все больше чувствовать себя в нем господами»*³³⁵. Действительно, нельзя упустить данную черту философии Ницше; и все же дело, как видится, не просто в том, чтобы вмышление о сущем (это главный вопрос метафизики, по Хайдеггеру: *«что есть сущее?»*³³⁶) вводить антропоморфизм, антропоцентристские понятия и т.д. Индивидуализм предполагает, что от универсализма метафизики с ее понятиями отказываются; так, о «новых философах» Ницше пишет в труде «По ту сторону добра и зла»: *«Их гордости и вкусу будет противно, если их истина должна сделаться достоянием каждого – что было прежде всего тайным желанием и задней мыслью всех догматических стремлений. “Мое суждение есть мое суждение: на него не так легко приобрести право другому”, – скажет, может быть, такой философ будущего»*³³⁷. Здесь мы видим характеристику истины не просто как антропоцентрической, но как объект индивидуального достояния, результат индивидуального поиска, о чем уже было сказано в первых параграфах обеих глав данного исследования.

Следовательно, и запись Ницше, приводимую Хайдеггером (*«Справедливость как <...> способ мышления <...> высший представитель самой жизни»*³³⁸) можно читать иначе: «высший» не в смысле онтологическом, но в оценочном смысле. Ницше не наделяет справедливостью все сущее: в произведении «О пользе и вреде истории для жизни» он называет ее *«редчайшей из всех добродете-*

³³⁴ См.: Хайдеггер М. Указ. соч. С. 567.

³³⁵ Цит. по: Там же.

³³⁶ См., напр.: Там же. С. 568.

³³⁷ Ницше Ф. Указ. соч. С. 343.

³³⁸ Цит. по: Хайдеггер М. Указ. соч. С. 554.

лей»³³⁹. С точки зрения Хайдеггера, Ницше антропоморфизует метафизику; но можно сказать, что Хайдеггер наделяет метафизичностью те понятия Ницше, которые имеют у него исключительно этический характер. Воля к власти для Ницше имеет определяющее значение для всей человеческой деятельности в целом, познание в любом виде (метафизическое, антиметафизическое) может быть сведено к ней; но справедливость Ницше противопоставляет метафизической истине как заблуждению.

Таким образом, Хайдеггер, не полагая индивидуалистические мотивы Ницше существенными, излагает его в контексте метафизического мышления о сущем, вписывая различные идеи Ницше (излагаемые им и от лица его оппонентов, и от собственного имени) в единый контекст, существующий как проект универсального учения об истине (что Ницше также отрицалось). Это представляется оправданным исходя из историко-философской концепции метафизики самого Хайдеггера. При этом стоит отметить, впрочем, что представления о метафизике у Ницше и Хайдеггера также разнятся: если у первого (повторим вывод из второго параграфа первой главы данного исследования) метафизика – это тип философии, не проясняющий вопроса о собственном моральном основании, происходящий из моральной потребности и приводящий к постулированию идеи о метафизическом мире, то для Хайдеггера метафизика есть исторический тип западноевропейской философской традиции, мыслящий о сущем и представляющей характеристики бытия исходя из проекции из мысли о сущем. Безусловно, последнее определение – более широкое по отношению к первому; вместе с тем, приписывание Ницше того универсализма, который предполагается данным определением, может быть поставлено под вопрос, так как Хайдеггером опускается индивидуалистический характер понятия истины у Ницше, связанный с антиметафизической направленностью его философии (и негативным, и позитивным аспектом – так как благодаря первому отвергается возможность универсальной истины, а во втором утверждается возможность и необходимость индивидуальной) в целом. Антиметафизи-

³³⁹ Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. С. 263.

ческая философия Ницше, таким образом, мыслится Хайдеггером в позитивном ее аспекте, но с упущением индивидуалистического начала.

Последнее входит, впрочем, в рецепцию историко-философской позиции Ницше у Хайдеггера, представленную во втором томе. Так, ницшевское понятие морали определяется у Хайдеггера как двоякое: под моралью можно понимать у Ницше *«всякую систему оценок и отношений господства <...> даже новые утверждения ценностей можно назвать “моральными”»*, но также мораль *«означает систему тех оценок, которая вбирает в себя полагание безусловных высших ценностей в себе в смысле платонизма и христианства»*³⁴⁰. Здесь проглядывает полемический запал Ницше в отношении метафизики: она, следовательно, есть такая философия, которая определяется моралью, но сама действует неосознанно, и это Хайдеггером также подмечается: *«“добрый человек” “морали” это человек, ничуть не предугадывающий происхождения ценностей»*³⁴¹, а также и вся предшествующая метафизика была «слепа» к собственным ценностным основаниям: *«до Ницше мысль о ценности была чуждой метафизике»*, и потому *«своеобразие первого полагания высших ценностей [состояло – К.Щ.] в том, что, согласно Ницше, такие ценности, как “цель”, “единство”, “истина” ошибочно “проецировались” в “сущность вещей”»*³⁴².

Таким образом, мысль Ницше излагается как противопоставленная метафизике, для которой вопросы о моральном и ценностном основании затемнены; в контексте учения Ницше это представляется также в виде противопоставления человеческого сверхчеловеческому: сверхчеловек не нуждается в ценностях «над» собой, он *«хочет лишь <...> человека как господина безусловного властного свершения»*³⁴³. И вместе с тем Хайдеггер настаивает на то, что Ницше необходимо понимать *«метафизически, то есть осмыслить [компоненты философского учения Ницше – К.Щ.] в контексте истории и самой сущности западноевропейской*

³⁴⁰ Хайдеггер М. Ницше. Т.2. С. 104.

³⁴¹ Там же. С. 105.

³⁴² Там же. С. 101.

³⁴³ Там же. С. 109.

метафизики»³⁴⁴. Потому Хайдеггер далее приводит историко-философский экскурс, согласно которому антропоморфизм Ницше оказывается включенным в общее новоевропейское поле мышления, определенное в первую очередь понятием субъекта у Декарта и сопутствующей ему метафизикой сущего как представленного субъекту, а также в общую западноевропейскую историю мысли, обремененную тезисом Протагора о человеке как мере всех вещей. Именно здесь – источник той роли ценности, которую ей отводит Ницше, утверждает Хайдеггер; и понятие субъекта не преодолевается Декартом потому, что последний есть лишь суженное понятие того представления, что человек как субстанция «лежит в основании»³⁴⁵. Отнесение Ницше к традициям новоевропейской мысли у Хайдеггера приводит и к тому, что утверждается: «*Ницше един с Декартом в том <...> что истина означает “достоверность”*»³⁴⁶; но мы уже видели, в том числе и в изложении Хайдеггера, что истина для Ницше – структурно сложное понятие, и то, что «*Ницше переводит egocogito в egovolo*»³⁴⁷ благодаря учению о воле к власти, не может быть простой сменой понятий внутри одной и той же метафизической позиции, как пишет Хайдеггер: ведь и учение о воли к власти имеет двойственный характер (в первую очередь как негативное антиметафизическое учение, во вторую очередь как продукт индивидуалистического полагания истины).

Хайдеггер двояко относится к историко-философской концепции Ницше: с одной стороны, он начинает изложение ее с согласия с общей задумкой Ницше вскрыть сущность метафизики, ранее для нее неясную – это совпадает с позицией самого Хайдеггера («*Быть может, благодаря ницшевскому истолкованию <...> прежняя метафизика даже «понимается лучше», чем она понимала <...> потому что данное истолкование впервые дает ей возможность сказать то, что она хотела сказать, но еще не могла*»³⁴⁸); с другой стороны он однозначно определяет Ницше как мыслителя, для которого эта сущность осталась в тени, так как «мета-

³⁴⁴ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 110.

³⁴⁵ См.: Там же. С. 160.

³⁴⁶ Там же. С. 159.

³⁴⁷ Там же.

³⁴⁸ Там же. С. 98.

физическая» позиция самого Ницше сказалась пагубно: *«Причина этому кроется в самой сущности метафизики воли к власти, которая <...> искажает ракурс восприятия сущности метафизики»*³⁴⁹.

Исходя из первой части, следовательно, мы можем мыслить историко-философский проект Хайдеггера отчасти вдохновленным Ницше. Деструкция метафизики у Хайдеггера – как раз открытие истории метафизики в ее сущности, причем в сущности, оказавшейся в забвении (забвении бытия, если быть точным); несовпадение же кроется в «метафизических позициях» Хайдеггера и Ницше. Противостояние Ницше метафизике для Хайдеггера оказывается фикцией; поэтому можно говорить об упущении негативного аспекта антиметафизической позиции Ницше, то есть о ее критической составляющей, которая Хайдеггером не была воспринята – и потому как проблема истины, так и историко-философская концепция Ницше были вписаны Хайдеггером в контекст метафизики.

Проследим теперь, как развивается историко-философская концепция самого Хайдеггера, чтобы указать вновь на совпадения и расхождения с соответствующей концепцией Ницше.

Общим местом для них является, безусловно, тема нигилизма, которой Хайдеггер также посвящает немало места в труде о Ницше. Оба мыслителя с явно критической позиции судят о прошлой метафизике. Для Ницше нигилизм – логическое продолжение метафизического мышления, разочаровавшегося в собственных идеалах; для Хайдеггера это также часть судьбы западноевропейской метафизики. По Ницше, первым этапом этого единого процесса есть полагание ценностей в трансцендентной реальности (метафизика), вторым этапом оказывается изъятие этих ценностей (нигилизм), третьим же должно стать изменение самого характера полагания ценностей. Последний этап существенно отличается от предыдущих двух, так как нигилизм все еще держится веры в возможность метафизических ценностей, но лишь отрицает их реальность (Б.В. Марков излагает три условия нигилизма, связанных с метафизическим этапом: вера в безусловную

³⁴⁹ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 166.

цель своей воли, «вера в единство, системность и целостность происходящего»³⁵⁰ и вера в метафизический мир, осмысленность которого была бы утешением в сравнении с бессмысленностью мира становления – крушение этих трех типов веры и ведет к нигилизму). Хайдеггер усматривает в подобном ходе мысли Ницше непоследовательность: если полагание ценностей приводит к крушению и разочарованию, почему Ницше преследует, тем не менее, цель нового полагания их? То, что воля к власти обуславливает любое подобное полагание, служит для Хайдеггера ключом к пониманию подобного противоречия: метафизика воли к власти оказывается прочно связанной с понятием ценности, и таким образом – и с нигилизмом, новоевропейской разновидностью метафизики в ее забвении бытия.

Таким образом, Ницше вписывается Хайдеггером в эту историю нигилизма. Выход видится ему в том, что необходимо нигилизм осмыслить не ценностно, но онтологически: в свете вопроса о бытии и о Ничто (тем более, что латинский корень понятия «нигилизм» и есть это «Ничто», «*nihil*»). Сущность нигилизма в том, что не был серьезно поставлен вопрос о Ничто: совершен уход от *«необходимости осмысливать как раз то, что составляет его существо: nihil, ничто – как завесу истины бытия сущего»*³⁵¹.

Это вписывается в общий контекст забвения бытия философией и приводит к знаменитому тезису Хайдеггера, его онтологическому различию: *«Забвение бытия есть забвение различия бытия от сущего»*³⁵². Мы, следовательно, должны воскресить вопрос о бытии – в том виде, в котором он существовал для досократиков (уже Платон повинен в отречении от понятия сущности истины как «несокрытости» и, тем самым, начале забвения онтологического различия). В статье «Что значит мыслить?» Хайдеггер постулирует, что возобновление исконного вопроса о бытии – это то, что должно нами мыслиться: необходимо попасть *«намеренно в сферу того, что исконно может мыслиться прежде всего остального и*

³⁵⁰ Марков Б.В. Хайдеггер и Ницше//*Homo philosophans*. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия «Мыслители», выпуск 12. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 208.

³⁵¹ Хайдеггер М. *Время и бытие*. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 68.

³⁵² Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*. Сборник. М.: Высшая школа, 1991. С. 62.

для всего остального»³⁵³; и в этой сфере мы обнаруживаем утверждение Парменида о сущности мышления: «мышление получает свою сущность – восприятие – из бытия сущего»³⁵⁴, что, в свою очередь, провоцирует вопрос: «что же означает бытие сущего?»³⁵⁵. Досократической философией был дан ответ: «бытие сущего означает присутствие присутствующего, наличие наличествующего»³⁵⁶. Это понимание бытия как наличия – и есть тема мышления; до сих пор, со времен досократиков, эта тема, утверждает Хайдеггер, не была вновь помыслена. Тем временем из нее и рождается вся последующая метафизика, для которой мышление существует как представление, репрезентация.

Историко-философская концепция Хайдеггера, таким образом, сама является исключительно позитивной, несмотря на отрицательные коннотации понятия «деструкция»: безусловно, в ней нет места мотива бесконечности процесса интерпретации, как у Фуко, Делеза и Деррида. Есть, конечно, определенное движение интерпретации, и при этом нельзя сказать о каком-либо окончательном положительном, «позитивном» в смысле позитивизма, знании в виде пропозиций; однако, само основание интерпретации предшествующей традиции намечено изначально – это вопрос о бытии. Историко-философские концепции Ницше и Хайдеггера, следовательно, можно противопоставить друг другу с различными взаимными претензиями: Хайдеггер упрекает Ницше в преувеличении роли «ценности» и ее радикальной онтологизации, и в отсутствии промысленного онтологического основания истории западной философии как метафизики, в результате чего сам Ницше оказывается на ее поле; со своей стороны, историко-философская концепция Ницше противится всякой унификации онтологии (что происходит у Хайдеггера, убежденного анти-индивидуалиста) и принижению роли моральных и ценностных оснований философии.

³⁵³ Хайдеггер М. Что значит мыслить? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/heideg/thought.html>.

³⁵⁴ Там же.

³⁵⁵ Там же.

³⁵⁶ Там же.

Таким образом, если в антиметафизической направленности историко-философской концепции Ницше мы выделили два аспекта, положительный и негативный, в соответствующих концепциях и практиках Фуко, Делеза, Деррида и Хайдеггера было обнаружено одностороннее влияние упомянутой ницшевской концепции.

Для Фуко, Делеза и Деррида характерно отрицание возможности построения метафизической философии в ее классическом виде, которая была критикуема Ницше (и которая берет начало, по мнению Ницше и Делеза, в платонизме), вместе с отрицанием возможности индивидуалистического типа философии. Это проявляется в девальвации понятия истины в рамках постмодернистских учений: если для Ницше, как это было показано в первой главе данного исследования, данное понятие обретает положительное содержание в контексте философии как законодательства и творчества, а также в понимании истины как «поиска истины», постмодернисты сосредотачивают внимание на критике метафизического понятия истины, отвержении построения дискурса исходя из такого понятия, и т.д. Это связано с отрицанием, наряду с метафизическими понятиями, и ряда ницшевских интенций – в первую очередь на переворачивание отношения идеального мира и индивида, в котором последний обретает статус законодателя.

Хайдеггер, в свою очередь, воспринимает историко-философскую концепцию Ницше и в целом ницшевскую философию как положительный проект – однако, она рассматривается им как продолжение и завершение предшествующей метафизики. Это позволяет ему производить деструкцию мысли Ницше в контексте деструкции западной метафизики в целом, исходя из концепции забвения бытия. Интенция же философии Ницше на провозглашение нового типа философии, индивидуалистического по сути, была проигнорирована Хайдеггером исходя из оснований его собственной философской позиции.

Исходя из вышесказанного, можно также заключить, что проанализированные историко-философские концепции XX века могут быть истолкованы как метафизические с точки зрения философии Ницше, поскольку во всех проигнорирована антропологическая инстанция: и релятивизм, к которому тяготеют постмо-

дернистские учения, и фундаментальная онтология Хайдеггера решаются на суждения «в обход» как перспективизма Ницше, так и представления о философии как законодательстве.

Заключение

В данном диссертационном исследовании был определен характер влияния историко-философской концепции Ф. Ницше как антиметафизической на антиметафизические историко-философские концепции и практики XX века, причем в качестве подобных рассмотрены основные, испытавшие на себе влияние философии Ницше, а именно принадлежащие авторству М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида, М. Хайдеггера. Порядок рассмотрения их концепций был определен исходя из выводов, полученных в первой главе данного исследования, относительно амбивалентного характера антиметафизической направленности историко-философской концепции Ницше.

Основанием для экспликации историко-философской концепции Ф. Ницше стало реконструированное учение об истине у Ницше, имплицитно содержащееся в его философии. Первым структурным элементом экспликации данного учения стало метафизическое понятие истины, отождествляемое Ницше с «заблуждением» и являющееся, по его убеждению, продуктом некритического мышления и неразрывно связанным с пониманием истины как объективного знания, а также учению о познании как репрезентации. Вторым структурным элементом стало тождество «истины» и «поиска истины» в контексте философии Ницше, коррелирующее также с учением о перспективизме и справедливостью как этическим идеалом и критерием истинности. Третий структурный элемент экспликации – это понятие истины, понимаемой как результат творческого процесса философии, провозглашаемой Ницше, истина как продукт «философского законодательства». Была выявлена взаимосвязь учения об истине с тремя идеями, традиционно полагающимися основными для философии Ницше: это учение о воле к власти, учение о вечном возвращении и учение о сверхчеловеке.

Индивидуалистический характер истины, противостоящий метафизическому пониманию данного понятия, но обладающий, тем не менее, положительным содержанием – в отличие от нигилистического отрицания возможности истины – присутствует в данном учении Ницше, но отвергается авторами, учения которых

были проанализированы во второй главе данного исследования. Данный пункт расхождения Ницше с его интерпретаторами и обусловил характер влияния анти-метафизической историко-философской концепции Ницше на соответствующие концепции XX века.

Несмотря на целостный характер данного исследования, все представленные в нем темы могут получить дальнейшее развитие в будущих исследованиях. Так, может быть существенно расширена и дополнена интерпретация философии Ницше исходя из представленной реконструкции учения об истине: отвергающая систематичность, мысль Ницше, тем не менее, может быть представлена в виде последовательного учения, содержащего в себе критическую пропедевтику и собственно философскую часть. Может быть поставлен и решен вопрос о необходимости связи между данными частями философии Ницше, то есть вопрос о возможности иного содержания второй части при сохранении в целостности первой.

Проблематика второй главы также может быть разработана более детально в части о сравнении всех представленных историко-философских концепций и практик с соответствующей концепцией Ницше; может быть привлечен и другой историко-философский материал, содержащий как состоявшиеся формы философствования (например, аналитическая философия), так и современные его формы, находящиеся в стадии становления (например, спекулятивный реализм).

Проблема интерпретации, получающая различное воплощение в рассмотренных историко-философских концепциях и практиках, может быть также разработана в иных аспектах: если в данном исследовании она, будучи изложенной и проанализированной, служит основанием для историко-философской работы, то в других исследованиях она может стать проанализированной отдельно, либо во всей широте понятия, либо в качестве интерпретации феноменов природного и социального бытия, и т.д. Особое значение для данной проблематики, как и для выводов из данной диссертации, имеет идея той необходимости индивидуалистического характера философии, которую утверждает Ницше. Особую важность обретает данная идея потому, что, хотя вопрос «кто?» признается значимым в проблеме интерпретации различными мыслителями XX века (в первую очередь, Фу-

ко), она оказывается фактически нивелированной благодаря сопутствующей критике понятия субъекта, а также отсутствия последовательно проводимой позиции: если «кто?» спрашивается о других интерпретаторах, то сам интерпретатор как субъект остается неподвластным такому вопрошанию.

Выводы данного исследования также подводят к тематике, которую стоит считать значимой: это проблемы индивида в философии (понятие которого было бы отлично от понятия субъекта) и философии индивидуалистического типа. Данный мотив философии Ницше, как было доказано в данном исследовании, был фактически проигнорирован авторами основных философских учений среди испытавших влияние Ницше – и вместе с тем значимость данного мотива для самой философии Ницше безусловна; без нее суть последней оказывается утерянной. Необходимо, следовательно, подробный анализ как данной темы в философии Ницше, так и критику, осуществленную в XX веке, с обращением к историко-философскому и околофилософскому контексту: учениям К. Маркса и З. Фрейда, достижениям естественных наук. Все перечисленные темы возможных будущих исследований представляются нам актуальными и обладающими эвристическим потенциалом.

Список литературы

1. Автономова, Н.С. Философский язык Жака Деррида / Н. С. Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 510 с.
2. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт; пер. с фр. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 615 с.
3. Батай, Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай; пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.
4. Башляр, Г. Новый рационализм / Г. Башляр; пер. с фр.; предисл. и общ. ред. А. Ф. Зотова. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
5. Богатов, М.А. Манифест онтологии / М.А. Богатов. – М.: Скимень, 2007. – 360 с.
6. Виндельбанд, В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше / В. Виндельбанд; пер. с нем. под ред. А. Введенского. – М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007. – 512 с.
7. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель; пер. с нем. – М., «Мысль», 1974. – 452 с.
8. Данто, А. Ницше как философ / А. Данто; пер. с англ. А. А. Лавровой. – М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2001. – 280 с.
9. Делез, Ж. Алфавит. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/delez_alf.
10. Делез, Ж., Логика смысла: Пер. с фр. – Фуко М. *Theatrum Philosophicum*: Пер. с фр. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – 480 с.
11. Делез, Ж., Марсель Пруст и знаки. Статьи / Ж. Делез; пер. с фр. Е.Г. Соколова. – СПб.: Алетейя, 1999. – 190 с.
12. Делез, Ж. Ницше / Ж. Делез; пер. с франц., послесловие и коммент. С.Л. Фокина. – СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. – 186 с.
13. Делез, Ж. Ницше и философия / Ж. Делез; пер. с фр. О. Хомы под ред. Б. Скуратова. – М.: Ad Marginem, 2003.

14. Делез, Ж. Переговоры. 1972–1990 / Ж. Делез; пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2004. – 235 с.
15. Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез; пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
16. Делез, Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делез; общая редакция и послесл. В. А. Подороги, пер. с франц. Б. М. Скуратова. – М.: Логос, 1997. – 264 с.
17. Делез, Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез; пер. с франц. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
18. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
19. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
20. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
21. Деррида, Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля // Ж. Деррида; пер. с фр. С. Г. Калининой и Н. В. Сулова. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
22. Деррида, Ж. Диссеминация (La Dissemination) / Ж. Деррида; пер. с фр. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 608 с.
23. Деррида, Ж. О грамματοлогии / Ж. Деррида; пер. с фр. и вступ. ст. Н.А. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
24. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида; пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2000. – 430 с.
25. Деррида, Ж. Позиции / пер. с фр. В.В. Бибикина. – М.: Академический Проект, 2007. – 160 с.

26. Деррида, Ж. Поля философии / Ж. Деррида; пер. с фр. Д. Кралечкина. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с.
27. Деррида, Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2. С. 118–142. № 3. С. 114–129.
28. Деррида, Ж. Эссе об имени / Ж. Деррида; пер. Н.А. Шматко. – М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 190 с.
29. Дьяков, А.В. «Открытая философия»: Фуко и Ницше. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/diakiv/>
30. Игнатенко, А. С. Интерпретация идей Фридриха Ницше во французской философии второй половины XX века (Фуко, Делез, Деррида): дис. ... кандидата философских наук: 09.00.03. – М., 2008. 389 с.
31. Ильенков, Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории / Э.В. Ильенков; 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
32. Ильин, И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин; науч. ред. А.Е. Махов. – М.: Интрада, 1996. – 255 с.
33. Йегер, В. Сократ // Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. [Электронный ресурс]. Т. II. Режим доступа: http://www.mgl.ru/library/24/Jager_Paideia.html.
34. Канке, В.А. Основы философии: Учебник для студентов средних специальных учебных заведений / В.А. Канке. – М.: Университетская книга, Логос, 2008. – 288 с.
35. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – СПб.: Наука, 2008. – 662 с.
36. Кант, И. Трактаты и письма / И. Кант; пер. с нем. – М.: Наука, 1980.
37. Кант, И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 8 / И. Кант; пер. с нем. – М.: Чоро, 1994. – 718 с.
38. Каплун, В. М. Фуко: власть и свобода (пример современного ницшеанства) // Ступени. 2000. №1 (11). С. 124-135.
39. Каплун, В. Фуко и Ницше // Ступени. 2000. №1 (11). С. 122–123.

40. Косыхин, В.Г. Критический анализ онтологических оснований нигилизма. Дисс. ... доктора философских наук: 09.00.01 / В.Г. Косыхин. - Саратов, 2009. – 364 с.
41. Косыхин, В.Г. Критика метафизического понимания бытия в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2007. Том 7. Выпуск 2. С. 31–36.
42. Кусанов, А.А. Историческая наука в эпоху постмодерна // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2004. № 9. С. 121–124.
43. Левит, К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор / К. Левит; пер. с нем. К. Лощевского под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 672 с.
44. Марков, Б.В. Хайдеггер и Ницше // Homo philosophans. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия «Мыслители», выпуск 12. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.205-225.
45. Марков, Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше / Б.В. Марков. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – 788 с.
46. Маркова, Л.А. Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии / Л.А. Маркова. – М.: Канон +, 2004. – 384 с.
47. Мишель Фуко и Россия: Сб. статей / Под ред. О. Хархордина. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. – 349 с.
48. Мокин, Б.И. По философским терниям Мартина Хайдеггера / Б.И. Мокин. – Саратов: Издательство Саратовского университета, 2003. – 164 с.
49. Мокин, Б.И. Философский постмодернизм / Б.И. Мокин. – Саратов: ООО «Изд. дом “Полиграфия Поволжья”», 2006. – 106 с.
50. Невважай, И.Д. Разумность недеяния и смысл природы // Типы рациональности в культуре. – М.: Институт философии РАН, 1992. – С.156–162.
51. Нерсесянц, В.С. Сократ / В.С. Нерсесянц. – М.: Наука, 1977. – 152 с.

52. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
53. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Ф. Ницше; пер. с нем. – Минск: Харвест, 2003. – 384 с.
54. Ницше, Ф. Письма / Ф. Ницше; сост., пер. с нем. И.А. Эбаноидзе. – М.: Культурная революция, 2007. – 400 с.
55. Ницше, Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1 / Ф. Ницше; пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С. Франка. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 480 с.
56. Ницше, Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 2 / Ф. Ницше; пер. с нем. С. Франка, Е. Заболоцкой. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 464 с.
57. Ницше, Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3 / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского, Е. Соколовой. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 480 с.
58. Ницше, Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 5 / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского, Я. Бермана, В. Вейнштока и др. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 416 с.
59. Ницше, Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Ф. Ницше; сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна; пер. с нем. – М.: Мысль, 1996. – 829, [1] с.
60. Ницше: Pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю. В. Синеокой. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000. 1076 с.
61. Ойзерман, Т.И. Амбивалентность философии / Т.И. Ойзерман. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2011. – 400 с.
62. Перцев, А.В. Фридрих Ницше у себя дома. Опыт реконструкции жизненного мира / А.В. Перцев. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 480 с.
63. Подорога, В.А. Выражение и смысл / В.А. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995.
64. Роде, Э. Лжефилология. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://nietzsche.ru/look/xix/polemika/afterphilologie/>

65. Ф. Ницше и философия в России: Сборник статей / Сост. Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. – 312 с.
66. «Философия жизни». Ф. Ницше // Краткий очерк истории философии / Под ред. М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана, И. Я. Щипанова. [Электронный ресурс]. – М.: Мысль, 1971. Режим доступа: <http://www.biografia.ru/about/filosofia.html>.
67. Фриауф, В.А.. Философия? Да! Метафизика? Нет! // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г. / Отв. ред. М.С. Уваров. – СПб.: Санкт-Петербургское отделение Института человека РАН, 1997. С. 28–37.
68. Фриауф, В.А. Язык. Сознание. Человеческая реальность... Абсолютно другое / В.А. Фриауф. – Саратов: Научная книга, 2005. – 230 с.
69. Фуко, М. Археология знания. Пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А. С. Колесникова. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга (Серия «Au Riga. Французская коллекция»), 2004. – 412 с.
70. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко; пер. с франц. – М., Касталь, 1996. – 448 с.
71. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху/ М. Фуко; пер. с фр. И. К. Стаф. – М.: АСТ МОСКВА, 2010. – 698, [6] с.
72. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко; пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
73. Фуко, М. Ницше, генеалогия, история. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000552>.
74. Фуко, М. Ницше, Фрейд, Маркс. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/nfm.txt>.
75. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой; вступительная статья Н. С. Автономовой, СПб.: A-cad, 1994. – 408 с.

76. Фуко, М. Я минималиста. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000555>.
77. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503, [9] с.
78. Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер; пер. с нем. Н. О. Гучинской. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997. – 320 с.
79. Хайдеггер, М. Время и бытие. Статьи и выступления / сост., пер., вступ. ст., комм. и указ. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. – 448 с.
80. Хайдеггер, М. Кто такой ницшевский Заратустра? (перевод, примечания, вступ. статья И. А. Болдырева) // Вестник МГУ Сер. 7. (Философия). 2008. № 4. С. 3–25.
81. Хайдеггер, М. Ницше. В 2-х т. Т. 1. / М. Хайдеггер; пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 604 с.
82. Хайдеггер, М. Ницше. В 2-х т. Т. 2. / М. Хайдеггер; пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 457 с.
83. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге. Сборник / М. Хайдеггер; пер. с нем под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
84. Холлингдейл, Р. Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души / Р. Дж. Холлингдейл; пер. с англ. А.В. Милосердовой. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 383 с.
85. Шелер, М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер; пер. с нем. А.Н. Малинкина. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.
86. Шестов, Л. Сочинения в двух томах. Т. 1 / Л. Шестов. – Томск: Водолей, 1996. – 512 с.
87. Шестов, Л. Сочинения в двух томах. Т. 2 / Л. Шестов. – Томск: Водолей, 1996. – 448 с.
88. Штегмайер, В. Время и мышление у Ницше. Фрагмент книги: Stegmaier W. Nietzsche's Verzeitlichung des Denkes. Пер. с нем. Б.В.Маркова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nietzsche.ru/look/xxc/ontologie/stegmaier1>.

89. Юнгер, Ф.Г. Ницше / Ф.Г. Юнгер; пер. с нем. А.В. Михайловского. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
90. Ясперс, К. Ницше. Введение в понимание его философствования / К. Ясперс; пер. с нем. Ю. Медведева под ред. М. Ермаковой. – СПб.: Фонд «Университет», Владимир Даль, 2004. – 629 с.
91. Behler, E. Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida / E. Behler. München: Ferdinand Schöningh, 1988. – 171 p.
92. Behler, E. Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche / E. Behler, S. Taubeneck (trans.) – Stanford: Stanford University, Press, 1991. – 184 p.
93. Deleuze, G., Parnet, C. Dialogues / Trans. by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press, 1987. – 157 p.
94. Fitzsimons, P. Nietzsche, ethics and education. An account of difference / P. Fitzsimons. – Rotterdam: Sense Publishers, 2007. – 182 p.
95. Koelb, C. Nietzsche as Postmodernist. Essay pro and contra / C. Koelb. – Albany: State University of New York Press, 1990. – 350 p.
96. Lazzarato, M. Машина / пер. с англ. А. Скидана под редакцией А. Пензина. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://eipcr.net/transversal/1106/lazzarato/ru/print#_ftn3.
97. Smith, G.B. Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity / G.B. Smith. – Chicago: University Of Chicago Press, 1996. – 376 p.
98. Peery, R. Nietzsche. Philosopher of the perilous perhaps / R. Peery. – New York: Algora Pub., 2008. – 186 p.
99. Robinson, D. Nietzsche and postmodernism / D. Robinson. – Cambridge: Icon Books, 1999. – 77 p.
100. Solomon, R.C. Living with Nietzsche. What the great «Immoralist» has to teach us / R.C. Solomon. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – 256 p.
101. Winchester, J. Nietzsche's aesthetic turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze and Derrida / J. Winchester. – New York: State University of New York Press, 1994. – 208 p.