



Мартин Хайдеггер

Ницше

Том II

УДК 1/14
ББК 87
X 15

Редакционная коллегия серии
«Мировая Ницшеана»

*В. М. Камнев, Б. В. Марков (председатель), А. П. Мельников,
Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, Я. А. Слинин, Ю. Н. Солонин,
В. Штегмайер*

ISBN 3-7885-0524-9

ISBN 5-93615-054-2

ISBN 978-5-93615-072-2 (Т. 2) © П. Палей, оформление, 2007

© J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart, 1961

© Издательство «Владимир Даль», 2007

© А. П. Шурбелев, перевод на русский язык, 2007

Глава четвертая

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ ТОГО ЖЕ САМОГО И ВОЛЯ К ВЛАСТИ (1939)*

В настоящий момент едва ли существует даже намек на то, что философию Ницше можно воспринимать как *завершение* западноевропейской метафизики, потому что в силу свершившегося упразднения «сверхчувственного» и «истинного» миров она, скорее, представляет собой отказ от всякой метафизики и шаг в сторону ее окончательного отрицания. Правда, основная мысль Ницше, его «воля к власти», еще содержит намек на истолкование сущности (Seiendheit) сущего в целом как воли. Воля и знание сопринадлежат друг другу. Согласно проекту Шеллинга и Гегеля воля и знание составляют сущность разума. Согласно Лейбницеvu проекту субстанциальности субстанции они мыслятся как *vis primitiva activa et passiva*. Тем не менее кажется, что ницшевская мысль о воле к власти, особенно в ее биологизаторской форме, выпадает из этого проекционного поля и не столько завершает преемственное развитие метафизики, сколько прерывает его, опускаясь до искажения и опошления.

Что означает это завершение, в каком контексте нельзя давать ему оценку, в какой мере в нем можно отыскать признаки «учения», каким образом это завершение удерживает себя в ракурсе ведущего проекта (где сущее проясняется в бытии), обосновывающего и упорядочивающего метафизику как таковую, наконец, осуществляет ли это завершение упомянутый ведущий проект в его последних возможностях и тем самым оставляет его в безвопросном, — все это мы здесь не имеем возможности рассматривать.

Тезис о том, что философия Ницше лишь искажает, опошляет и догматически запутывает предшествующую мета-

физику — всего лишь иллюзия, которая, правда, не исчезнет, если мы не перестанем поверхностно воспринимать его основную философскую мысль. Это поверхностное восприятие выражается в том, что историческое осмысление западноевропейской метафизики не идет дальше первого плана, и проекты, осуществленные в ракурсе тех или иных исходных положений, ретроспективно осмысляются только в пределах того, что выражают они сами. При этом забывается о том, сколь непреложно все говоримое ими говорит из подспудной глубины *второго* плана, из которой они, никак специально с этим планом не связываясь, исходят, но в которую тотчас же без опаски возвращаются своим словом.

Отдельные основные позиции воспринимают сущность сущего в предначертанном еще им самим изначальном греческом проекте и полагают бытие сущего определенным в смысле постоянства присутствия. Если мы станем осмыслять основные метафизические позиции в горизонте этого ведущего проекта, мы уберемся от поверхностного понимания ницшевской философии и перестанем наклеивать на нее расхожие исторические ярлыки «гераклитства», «метафизики воли», «философии жизни».

Если мы мыслим из основного и ведущего проекта сущности сущего, изначальное опережающее всю историю метафизики, мы постигаем то метафизически необходимое и окончательное, что сокрыто в учении о вечном возвращении того же самого. Благодаря выявлению взаимосвязи этого учения с основной мыслью о воле к власти философия Ницше предстает как четко очерченная, исторически завершающая фаза в развитии западноевропейской метафизики. Чтобы это понять, она снова приходит к необходимости того разбирательства, в котором и для которого западноевропейская метафизика как целое завершившейся истории возвращает себя в бывшесть (*Gewesenheit*), то есть в окончательную будущность. Бывшесть есть освобождение якобы лишь прошедшего в своей сущности начала и прежде всего пере-становка этого начала, якобы окончательно погрузившегося в прошлое, в его изначальность, через которую оно опережает все последующее, и

таким образом является будущим. *Бывшее* прошедшее, некогда спроецированная сущность как сокрытая истина бытия, главенствует над всем, что действительно как настоящее и, в силу своей действительности, как действительное.

Определение взаимосвязи между вечным возвращением того же самого и волей к власти предполагает следующие шаги:

1. Мысль о вечном возвращении того же самого метафизико-исторически предмыслит основную мысль о воле к власти.

2. Обе мысли метафизически, в новоевропейском контексте и конечно-историчном ракурсе мыслят одно и то же.

3. В сущностном единстве обеих мыслей завершающаяся метафизика говорит свое последнее слово.

4. Тот факт, что это сущностное единство остается невыраженным, утверждает эпоху завершенной бессмысленности.

5. Эта эпоха исполняет сущность Нового времени, которое только так и приходит к самому себе.

6. Исторически это исполнение (в сокрытости и вопреки всеобщей видимости) есть потребность в переходе, который вбирает в себя все бывшее и подготавливает будущее, переходе на путь, выражающийся в охране истины бытия.

1

Воля к власти есть сущность самой власти. Эта сущность состоит в сверхвластвовании (*Übermächtigung*) власти в ее наличном возрастании себя самой. Воля не вне власти, но представляет собой сокрытое в сущности власти властное повеление к обладанию властью. В своем решающем содержании метафизическое определение бытия как воли к власти остается непродуманным и рискует быть превратно истолкованным — до тех пор, пока бытие полагается только как власть или как воля, а воля к власти разъясняется в смысле воли как власти или власти как воли. Мыслить бытие, сущность (*Seiendheit*) сущего как волю к власти — зна-

чит постигать бытие как разрешение уз воли в ее сущности, когда безусловно властвующая власть полагает сущее как предметно действенное в исключительном его превосходстве по отношению к бытию, а это последнее ниспровергает в забвение.

Ницше не мог понять, что представляет собой это освобождение власти в своей сущности, и этого не может сделать любая метафизика, потому что просто не может спрашивать об этом. Зато свое истолкование бытия сущего как воли к власти Ницше мыслит в сущностном единстве с тем определением бытия, которое восходит под именем «вечного возвращения того же самого».

С точки зрения хронологии мысль о вечном возвращении того же самого Ницше продумывает раньше, чем мысль о воле к власти, хотя смысловая прелюдия к последней обнаруживаются тоже рано. Тем не менее *в содержательном отношении* мысль о возвращении оказывается более ранней, то есть предвосхищающей вторую, хотя это и не означает, что сам Ницше когда-либо смог осмыслить сущностное *единство* вечного возвращения и воли к власти именно как таковое: осмыслить и метафизически оформить в понятии. В столь же малой мере он постигает метафизико-историческую истину мысли о вечном возвращении, и ни в коем случае не потому, что эта мысль оставалась темной для него, а потому, что вернуться к основным чертам ведущего метафизического проекта ему удавалось так же мало, как и всем метафизикам до него, ибо структура метафизической проекции сущего на сущность и тем самым представление сущего как такового в сфере присутствия и постоянства становятся постижимыми только тогда, когда эта проекция переживается как спроецированная исторически. Такое переживание не имеет ничего общего с теми разъясняющими теориями, которые метафизика время от времени воздвигает над самой собой. Ницше тоже добирается только до таких разъяснений, которые, правда, нельзя свести до уровня психологии метафизики.

В «возвращении» мыслится опостоянивание (Beständigung) становящегося до сохранения *становления* становящегося в *длительности его становления*. В «вечном» мыслит-

ся опостоянивание этого постоянства в смысле круговращения, возвращающегося к себе и предвосхищающего этот возврат. Становящееся не есть непрестанно иное бесконечно меняющегося многообразного. То, что становится, есть само то же самое, и это означает одно и то же (идентичное) в той или иной неодинаковости иного. В том же самом мыслится становящееся присутствие идентичного. Мысль Ницше мыслит постоянное опостоянивание становления становящегося в присутствии самоповторения идентичного.

Это «то же» пропастью отделено от единичности неповторяемого рас-поряжения сопринадлежащего друг другу, в котором и берет начало различие.

Мысль о возвращении не является Гераклитовой в обычном философско-историческом смысле, однако она, хотя и не по-гречески, мыслит сущность прежде спроецированной сущности (постоянства присутствия), мыслит ее в ее безысходном, в себе замыкающемся свершении. Таким образом, начало принесено в свершение своего конца. Как никогда далеко от этого последнего проекта сущности отстоит мысль об истине в смысле сущности ἀλήθεια, чье сущностное рождение несет в себе бытие и дает ему возможность стать причастным началу. В мышлении Ницше «истина» застывает в невыразительной для нее сущности, понимаемой в смысле единогласия, царящего в сущем в целом, так что из этого единогласия никогда нельзя уловить свободного голоса бытия.

История истины бытия завершается потерянностью ее изначальной сущности, совершившейся в результате крушения лишенной основы ἀλήθεια. Однако с необходимостью возникает историческая видимость того, как будто теперь изначальное единство φύσις было вновь обретено в своей исконной форме, коль скоро на начальном этапе развития метафизики эта φύσις разделялась на «бытие» и «становление». Частями совершившегося таким образом разделения наделялись два нормативных, полагающих меру мира: мир истинный и мир кажущийся.

Могут задать такой вопрос: что, собственно, означает это упразднение различия между обоими мирами и изглаживание различенного, как не возвращение в изначальное

и тем самым преодоление метафизики? Однако все дело в том, что ницшевское учение не есть преодоление метафизики: оно представляет собой впавшее в ослепление предельное обращение к ее ведущему проекту. По этой же причине, однако, оно представляет собой нечто принципиально отличное от неуклюжей исторической реминисценции древних учений о цикличном движении мира.

До тех пор пока мысль о вечном возвращении мы будем воспринимать как некую необоснованную и недоказуемую достопримечательность и считать ее следствием поэтических и религиозных припадков Ницше, этот мыслитель будет использоваться на потребу сегодняшнего расхожего мнения. Это еще можно было бы терпеть, помня о том, что превратное истолкование, предпринимаемое современниками, которые, как известно, всегда знают лучше, — неизбежное зло. Однако в данном случае речь идет о другом. Если вопрос о метафизико-историческом смысле ницшевского учения о вечном возвращении мы ставим недостаточно глубоко, это приводит к тому, что глубочайшая необходимость, с которой совершается исторический ход западноевропейского мышления, отходит на второй план, и тем самым в результате некоего со-совершения сомнительных действий, влекущих к забвению бытия, это бытие подвергается в оставленность.

Но вместе с тем забывается и первое предусловие, о котором должен помнить всякий, кто хочет постичь более доступную на первый взгляд мысль о воле к власти как основную метафизическую мысль. Если воля к власти является отличительной особенностью сущести сущего, тогда она должна иметь то же смысловое содержание, какое имеет и вечное возвращение того же самого.

2

Тот факт, что обе мысли продумывают одно и то же (только мысль о воле к власти — в контексте Нового времени, а мысль о вечном возвращении того же самого — в ее соотносительности с конечно-историчным), становится оче-

видным тогда, когда мы подвергаем более обстоятельному осмыслению ведущий проект всякой метафизики. Он составляет (поскольку представляет сущее во всеобщем в соотношенности с его сущестью) сущее как таковое в открытое (*das Offene*) постоянства и присутствия. При этом ведущий проект метафизики никогда не озабочивается вопросом о том, из какой области представляются постоянство и присутствие. Метафизика напрямую удерживается в открытом своего проекта и наделяет постоянство присутствия различными истолкованиями в зависимости от основного опыта уже предопределенной сущности сущего. Однако если предположить, что упомянутое осмысление все-таки дает о себе знать, если появляется тот просвет, который делает возможным всякую открытость открытого, тогда возникает вопрос о том, какова сущность самих опостоянивания и присутствия. Тогда и то, и другое предстает в той сущности, которая характерна для их эпохи, и в то же время требует позабыть обо всем, что обычно понимается под «временем».

Теперь воля к власти становится постижимой как опостоянивание превосходства, то есть становления, и таким образом, как видоизмененное определение метафизического ведущего проекта. Вечное возвращение того же самого как бы несет перед собой свою сущность как самое постоянное опостоянивание становления постоянного. Однако подобная картина открывается лишь взору такого вопрошания, которое соотносит сущность с ее проекционным полем и ставит под вопрос его обоснование, то есть такого вопрошания, в котором ведущий проект метафизики и, таким образом, она сама уже окончательно преодолены, в котором в них больше не усматривается первая и единственно определяющая сфера.

Однако в настоящий момент можно попытаться в горизонте метафизики и с помощью ее различий подойти к осознанию идентичности «вечного возвращения того же самого» и «воли к власти». По этому пути, ведущему к усмотрению их *внутреннего единства*, следуют предыдущие лекции, озаглавленные как «Воля к власти как искусство» и «Вечное возвращение того же самого». В них вечное воз-

вращение того же самого и воля к власти предстают как основные определения сущего в целом и понимаются именно как таковые: воля к власти как конечно-историчное запечатление *что*-бытия, сущности (*quidditas*), а вечное возвращение того же самого — как его *что-бытие*, то есть существование (*quodditas*). Хотя необходимость обоснования этого различия постигается и излагается в одной (неопубликованной) лекции, относящейся к 1927 г., его сущностное происхождение тем не менее остается сокрытым.

На чем же оно основывается, а вместе с ним и сохранившееся на протяжении всей истории и становящееся все более понятным господство этих различий? *Quid*-бытие, то есть сущее ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$), и *quod*-бытие, то есть существование ($\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$), в их различаемости вбираются в себя тем различием, которое всюду предполагает метафизику, и впервые (и в то же время окончательно, хотя и сохраняя способность измениться до неузнаваемости) фиксируется в Платоновом различии $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ и $\mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ (ср. Aristoteles, Met. Z 4, 1030 a 17). $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$, сущностное, то есть в смысле $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ «истинно» сущее, есть «эйдос», присутствующий вид. В таком присутствии нечто единое представляют собой то, *что* (*quid est*) есть сущее и что оно (а именно в ракурсе упомянутого вида) *есть* (*quod est*). В своем *quod* «истинный мир» заранее предстает как нечто решающее, однако поскольку он как «истинный» очерчивается на фоне «кажущегося», а этот последний *показывает что*-бытие лишь смутно (и, следовательно, он не «*есть*» мир «истинный», но в то же время и не ничто, а некое сущее), в $\mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ находит свое явное выражение именно «*quod est*», потому что оно лишено чистого «эйдоса», в котором проявляется *quid*. Благодаря различению и в различении $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ и $\mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ друг от друга отъединяются $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ и $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ ($\tau\acute{\iota}$ и $\acute{\omicron}\tau\iota$). *Quod*-бытие становится обозначением данного *этого* ($\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$) и *каждого* ($\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$), которое в то же время в каждом отдельном случае выражает *quid*-бытие ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), но через это определяет *quod* бытия и, таким образом, сущее как конкретно данное в том или ином случае. Теперь $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$ недвусмысленно превращается в $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ в смысле $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$, характер-

ной для ὄλη, однако превращается так, что сущность переносится в σύνολον, причем упомянутое различие не утрачивается (об изначальном, исконно греческом смысле μορφή, не имеющем никакого отношения к различению между forma и materia, см. Aristoteles, Phys. В 1). Оно по-разному заявляет о себе в будущем — главным образом благодаря богословскому истолкованию библейской мысли о сотворении мира (existentia, essentia и principium individuationis). Чем сильнее вопрос о сущности отходит на второй план, тем скорее quid-бытие и quod-бытие превращаются в пустые «рефлексивные понятия», но чем больше метафизика превращается в нечто само собой разумеющееся, тем крепче они сохраняют свою власть.

Надо ли удивляться тому, что в завершении западноевропейской метафизики различие quid-бытия и quod-бытия вновь с предельной остротой заявляет о себе, но заявляет так, что само *оно как таковое* забывается, и оба основных определения сущего в целом (воля к власти и вечное возвращение того же самого), как бы утратив свою метафизическую родину, тем не менее полагаются в безусловное и выражаются в нем?

Воля к власти говорит о том, *что* сущее «есть», то есть в качестве чего оно властвует (как власть).

Вечное возвращение того же самого называет то *как*, в котором сущее обладает этим характером чуждости, называет его «фактичность», его «quod est». Так как бытие как вечное возвращение того же самого означает опостоянивание присутствия, оно есть самое постоянное: безусловное quod.

Однако нам надо принять в соображение и другое: метафизика в своем завершении пытается из себя самой и (в первую очередь) благодаря простому переименованию преодолеть упомянутое различие «истинного» и «кажущегося» миров. Однако это переименование — не какое-то механическое переворачивание, в результате которого низшее, чувственное, оказывается на месте высшего, сверхчувственного, причем так, что и то, и другое остается неизменным. Переименование представляет собой превращение низшего, чувственного, в «жизнь» в

смысле воли к власти, в сущностную структуру которой вплавляется сверхчувственное как утверждающее постоянное.

Этому преодолению метафизики, то есть ее превращению в последнюю из ее возможных форм, должно соответствовать устранение *остающегося непродуманным* различия между quid-бытием и quod-бытием. Quid-бытие (воля к власти) не есть нечто «в себе», с чем quod-бытие соотносится как бы случайно. Quid-бытие как сущность есть условие жизненности жизни (ценность), и в этом условии оно одновременно предстает как подлинное и единственное quod живого, то есть в данном случае — сущего в целом.

На основании этого единения quod-бытия с quid-бытием (того единения, которое теперь имеет обратную направленность как изначальная включенность ἔστιν в εἶναι ὄντως ὄν'а как ἰδέα) воля к власти и вечное возвращение того же самого должны, как определения бытия, не просто совпадать, но говорить *одно и то же*. Мысль о вечном возвращении того же самого в смысле метафизико-исторической завершенности говорит о том же самом, о чем говорит завершающая Новое время воля к власти как основная особенность существенности сущего. Воля к власти есть возвышение над собой как вхождение в возможность становления утверждающегося повелевания, чье возвышение над собой в сокровенной глубине остается опостояниванием становления как такового и, будучи враждебным и чуждым простому убеганию в бесконечное, противопоставляет себя ему.

Как только нам удастся во всех направлениях и законченных формах промыслить чистую тождественность воли к власти и вечного возвращения того же самого, мы обнаруживаем ту основу, на которой только и можно постичь обе эти мысли в их разобщенности и в соответствии с их метафизической значимостью. Тогда они заставляют вернуться к исконному началу, которое совершают в смысле безусловного полномочия не-сущности, уже выступающей с ἰδέα. Отсюда начинается размышление над неопределенной и оставшейся необоснованной истиной бытия, а вме-

сте с тем начинается переход в сферу испрашивания (Erfragen) этой истины.

3

В сущностном единстве воли к власти и вечного возвращения того же самого сказанное одно и то же (Selbe) есть последнее слово метафизики. Однако «последнее» в смысле исчерпывающего свершения каким-то образом должно быть первым. Это первое, φύσις, начинается в том, что оно разрывается в кажущемся противопоставлении становления и бытия. Восходящее присутствие, к которому еще не обращен никакой вопрос и которое не обрело проекции на «временность», улавливается лишь в каком-либо одном отношении: как возникновение и исчезновение, как изменение и становление, как пребывание и длительность. В последнем из названных отношений греки усматривают подлинное бытие, причем так, что сначала каждое изменение определяется как οὐκ ὄν, потом как μὴ ὄν, но при этом всегда еще сохраняется ὄν. Бытие и становление разделяются на две сферы, между которыми пролегает χωρισμός, то есть каждое из них занимает место, отведенное ему соответствующей сферой, и имеет здесь свое пребывание. В какой мере Аристотель преодолел χωρισμός в οὐσία этого нечто (τόδε τι) (ἕκαστον)? В той, что бытие только как ἐντελέχεια и ἐνέργεια становится οὐσία.

В конце концов, бытие вступает в противоречие и составляет со становлением, поскольку последнее притязает на его место. Противоположность между обоими раскрывается на не слишком наблюдаемой почве «действительного», действительность которого притязает на бытие, потому что противостоит недействительному и ничтожному, однако в то же время хочет обладать характером становления, так как она не могла бы быть никаким застывшим, без-«жизненным» наличным. Гегель делает первый шаг в упразднении этой противоположности в пользу «становления», причем это последнее постигается из сверхчувственного, из абсолютной идеи как ее самораскрытия. Ницше, переиначивая платонизм, переносит становление в «живое»

как «плотствующий» хаос. Это переиначивающее упразднение бытия и становления означает подлинное завершение, так как теперь уже нет никакого выхода ни в разделение, ни в более гармоничное срастание. Это проявляется в том, что «становление» хочет получить преимущество над бытием, в то время как господство становления лишь внешним образом подтверждает неколебимую власть бытия в смысле придания постоянства присутствованию, так как истолкование сущего и его сущести как становления есть опостоянивание становления до уровня безусловного присутствия. Чтобы сохранить свое господство, становление само покоряется опостояниванию присутствования. В этом опостоянивании господствует изначальная, хотя и не постигнутая и не обоснованная, истина бытия, но господствует только в своей самой себя забывающей не-сущности. Такое властное полномочие становления по отношению к бытию отнимает у первого последнюю возможность преимущества и возвращает последнему его изначальную (φύσις-ную) сущность, правда совершенную в не-сущности. Теперь сущность есть все, и оно одновременно вбирает в себя все: изменение *и* постоянство. Оно безусловным образом удовлетворяет притязания сущего («жизни») и в таком удовлетворении предстает как безвопросное и как самое широкое пристанище.

Сущностное следствие того последнего (Letzte) метафизики, то есть проекта сущности на опостоянивание присутствования, проявляется в соответствующем определении сущности «истины». Теперь умолкает последний отголосок, исходящий от ἀλήθεια. Истина становится справедливостью в смысле повелевающего вращающего себе-повелевающего в порыв своего возвышения. Всякая правильность есть лишь предварительная ступень и предлог для возвышения, любое упорочение — лишь основание для растворения в становлении и вместе с тем в волеии опостоянивания хаоса. Теперь остается только ссылаться на жизненность жизни. Первоначальная сущность истины изменяется настолько, что это изменение становится похожим на устранение (но не уничтожение) сущности. Бытие истинного разрешается в соответствующем образом постиг-

нутое в возвращении присутствие полномочия мощи (власти). Теперь истина снова становится тем же, что и бытие, с той лишь разницей, что бытие тем временем успевает найти свое завершение в не-сущности. Однако когда истина как правильность и несокрытость начинает восприниматься в одной перспективе с «соразмерностью с жизнью», когда она таким образом устраняется, тогда ее *сущность* утрачивает всякое властвование. В сфере господства бесперспективных, то есть лишенных просвета «ракурсов» и «горизонтов», она перестает быть достойной вопрошания. Но что же тогда начинается? Начинается толкование как «переоценка всех ценностей». «Бесмысленность» становится единственным «смыслом», истина предстает как «справедливость», то есть как высшая воля к власти. Этой «справедливости» подобает одно лишь безусловное господство человека над Землей, однако его устройство и упрочение в планетарном масштабе уже является лишь следствием безусловной *антропоморфии*.

4

Тогда и тем самым начинается эпоха *завершенной бесмысленности*. В этом обо-значении «бесмысленное» уже имеет силу как понятие мышления истории бытия, того мышления, которое оставляет позади себя метафизику в целом (а также ее переименование и преломление в сторону переоценки ценностей). Согласно «Бытию и времени» «смысл» означает проекционное поле, а именно (в подлинном устремлении вопрошания и в соответствии с единственным вопросом о «смысле бытия») означает просвет (*Lichtung*) этого бытия, открывающийся и обосновывающийся в проецировании. Однако это проецирование есть то, которое совершается в начертанном проекте как бытийствующее (*Wesendes*) истины.

Бесмысленное есть без-истинное (без-просветное) бытия. В результате устранения сущности истины в метафизике всякая возможность такого проекта оказывается несостоятельной. Даже там, где вопрос о сущности истины

сущего и отношении к нему предстает со всей решительностью, размышление над истиной бытия как более исконный вопрос о сущности истины совершенно не имеет места. Претерпев трансформацию *adaequatio* в определенность, истина утвердилась как *сохранение* сущего в его сговорчиво *соделываемой оборотистости* (*Machbarkeit*). Это изменение утверждает власть таким образом определенной сущности как деловитости (*Machsamkeit*). Сущность как деловитость остается подвластной бытию, которое через вычисление отпускает себя в улаженность и через безусловное планирование и устройство — в соделываемость (*Machenschaft*) соответствующего ему сущего.

Господство бытия в *этой* сущностной форме означало бы соделываемую уловку, которая на самом деле препятствует всякому обоснованию «проектов», и под ее властью остающихся не менее мощными, — и препятствует потому, что являет собой господство всяческой безвопросной самоуверенности и самой непреложной достоверности. Только за счет безусловного повеления себе самой эта уловка сохраняет способность наделять себя постоянством. Там, где с помощью этой уловки к власти приходит бессмысленность, подспудное удержание смысла и тем самым любое испрашивание истины бытия заменяется характерным для данной уловки полаганием «целей» (ценностей). Логичным становится ожидание новых ценностей, утвержденных «жизнью», после того как она подверглась тотальной мобилизации, как будто эта мобилизация есть нечто в себе, а не организация безусловной бессмысленности из одной только воли к власти и для нее. Такие уполномочивающие власть полагания больше не обращены к «мерилам» и «идеалам», которые еще могли бы иметь основание в самих себе: они стоят «на службе» простого расширения сферы власти и оцениваются только в соответствии с таким образом усмотренной практической ценностью. Поэтому эпоха завершенной бессмысленности есть время соразмерного власти изобретательства и утверждения «мировоззрений», которые доводят до предела всякую просчитываемость представления и производства, потому что по своей сути берут начало в утвержденном на

себе самоустроении человека в сущем и в его безусловном господстве над всеми средствами принуждения земного шара и над ним самим.

Сущее, бытийствующее в той или иной сфере, что-бытие, некогда определенное в смысле «идей», — все это теперь становится тем, с чем самоустроение человека заранее считается как с указующим на то, в какой мере *ценно* производимое и представляемое сущее как таковое (произведение искусства, техническое изделие, государственное установление, личный и общественный человеческий порядок). Обустройствающийся подсчет изобретает «ценности» (ценности культуры и народа). Ценность предстает как перенос сути сущего (то есть сущести) в сферу просчитываемого и, следовательно, оцениваемого сообразно числу и пространственной мере. Теперь великое (*Große*) получает свою сущность от величины (*Größe*), а именно от огромности. Это *проистекает не только* из постоянного возрастания малого до все больших размеров, но представляет собой сущностную основу, движущий импульс и цель возрастания, которое, в свою очередь, состоит не в количественном.

Поэтому завершению метафизики, то есть утверждению и упрочению законченной бессмысленности в конце ее существования, остается выразить себя в предельном самоисторжении в виде «переоценки всех ценностей», так как ницшевское ее завершение есть *прежде всего* переименование платонизма (когда чувственное становится истинным миром, а сверхчувственное — миром кажущимся). Однако поскольку платоновские «идеи» (причем в той их форме, которая характерна для Нового времени) стали принципом разума, а тот, в свою очередь, стал «ценностью», переименование платонизма становится «переоценкой всех ценностей». В ней превращенный платонизм опускается до слепой косности и скудости. *Теперь существует один-единственный уровень «жизни», уполномочивающей самую себя ради себя же самой.* Поскольку метафизика намеренно начинает с истолкования сущести как *идеи*, в «переоценке всех ценностей» она достигает своего предела. Единственным уровнем является то, что *остается после* упразднения «ис-

тинного» и «кажущегося» миров и предстает как одно и то же вечного возвращения и воли к власти.

Переоценивая все ценности, Ницше, не осознавая всей значимости этого последнего шага, свидетельствует о своей окончательной принадлежности метафизике, а вместе с нею — о безмерном отъединении от *всякой возможности* иного начала. Но разве, пройдя через всю брэнность и уничтожение прежних целей и идеалов, Ницше не утвердил никакого нового «смысла»? Разве он не предугадал своей мыслью появление «сверхчеловека» как «смысла земли»?

Все так, но «смысл» для него снова становится «целью» и «идеалом», а «земля» — наименованием *плотствующей* жизни и права чувственного. «Сверхчеловек» предстает как завершение предшествовавшего ему последнего человека, как упрочение донныне еще не утвердившихся, все еще рисующихся впереди, «истинных в себе» идеалов одержимого влечением к власти и исторгающего свою силу зверя. Сверхчеловек есть предельная *rationalitas* в полномочии *animalitas*, он есть *animal rationale*, совершающееся в *brutalitas*. Теперь бессмысленность становится «смыслом» сущего в целом. Невопрошаемость о бытии определяет природу сущего. Сущность предоставляется самой себе как отпущенная на свободу уловка. Теперь человек должен не просто «обходиться без какой-либо истины»: сама *сущность* истины предается забвению, и потому все нацелено только на «улаживание» и какие-либо «ценности».

Однако в отличие от всех предыдущих эпох эпоха завершенной бессмысленности обладает максимальным даром изобретательности, наибольшим количеством различных видов деятельности, может похвалиться максимальными успехами и наибольшим числом средств для предания всего этого гласности. Поэтому она не может не впасть в самонадеянность, полагая, что в силах отыскать даже некий единый «смысл» для всего и вся и «наделить» им это все, наделить тем «смыслом», которому «стоит служить» (причем потребности в вознаграждении за это служение весьма своеобразны). Эпоха заверженной бессмысленности будет во всеулышание самым грубым образом оспаривать свою собственную сущность. Она станет, сама того не понимая, спасаться в

своем предельно странном «потустороннем мире» и в оставленности бытия сущего получать последнее подтверждение владычества метафизики. Поэтому можно сказать, что эпоха завершенной бессмыслицы не отвечает за себя. Она исполняет сущность потаенной истории (*Geschichte*), каким бы произвольным и свободным ни казалось ее обращение с этой историей, совершаемое на пути ее «истории» (*Historie*).

5

В эпоху завершенной бессмыслицы исполняется сущность Нового времени. Как бы мы задним числом не анализировали его понятие и ход, на каких бы примерах из области политики и поэзии, исследования природы и общественного строя не пытались объяснить его природу, никакое его историческое осмысление не может пройти мимо двух единых в своей основе сущностных определений его истории: во-первых, человек как *subiectum* полагает и утверждает себя как средоточие сущего в целом, во-вторых, сущность сущего в целом постигается как представляемость (*Vorgestelltheit*) всего производимого и объяснимого. Если на первом этапе недвусмысленно метафизического обоснования новоевропейской истории поистине веское слово сказали Декарт и Лейбниц (первый — своим определением сущего (*ens*) как истинного (*verum*) в смысле определенного (*certum*) как несомненного (*indubitatum*) в *mathesis universalis*, второй — своим толкованием субстанциальности субстанции (*substantialitas' substantia*) как первосилы (*vis primitiva*), то потом упоминание этих имен, сделанное в контексте осмысления истории бытия, никогда не означало больше того, что может сказать о них обычное историческое рассмотрение истории философии и истории духа.

Упомянутые основные метафизические позиции не представляют собой какого-то последующего, мимоходом сделанного, поверхностного понятийного запечатления истории, возникшей где-то и как-то, равно как не являются заранее утвержденными учениями, из следования которым якобы возникла новоевропейская история. Каждый раз истина

метафизики, утверждающая основу истории, осмысляется слишком внешним образом и, кроме того, слишком наивно осмысляется мера ее действительности, а потому в результате ее недооценки или переоценки она не получает подлинного признания, ибо в существе своем остается непонятой. Ведь определение человека как субъекта (*subiectum*), а также определение сущего в целом как «мировоззрения» может брать свое начало только в истории самого бытия (в данном случае в истории изменения и оскудения его лишенной основания истины). (Относительно понятия «картины мира» см. доклад 1938 г. под заголовком «Обоснование новоевропейской картины мира через метафизику», который был напечатан в 1950 г. под заголовком «Время картины мира»). Уровень и направление научного знания об изменении основных метафизических позиций, вид и глубина деятельного претворения сущего в свете изменения человека и сущего в целом никогда не выходят на путь самой истории бытия и, понятые в контексте задачи осмысления, постоянно предстают как некие уровни переднего плана, которые просто задают и выдают себя как нечто действительное.

Бессмысленность, в которой завершается новоевропейская метафизическая структура, только тогда становится познаваемой как сущностное исполнение этой эпохи, когда она воспринимается в единстве с упомянутым превращением человека в *subiectum* и с определением сущего как представляемости и производимости предметного. Тогда становится ясно, что бессмысленность есть предначертанное следствие окончательности начинания новоевропейской метафизики. Истина как достоверность превращается в обустраиваемую встроенность в сущее в целом, предусмотренное для надежного устройства в нем человека, утвержденного на самом себе. Эта встроенность — не подражание и не вчувствование в истинное сущее *в себе*, а расчетливое подавление сущего, совершаемое через отпущение его сущести в упомянутую соделываемость. Она сама предполагает ту сущность сущести, которая утверждается на деловитости, в коей всё (*Alles*) как оборотисто и дельно соделываемое заранее отлаживается в соотнесенности со своей соделываемостью. В соответствии с этой отлаженно-

стью пред-ставление являет собой заранее просчитывающее, охранительное вымеривание горизонтов, которые полагают пределы всему воспринимаемому, а также его объяснимости и полезности.

Сущее предается возможностям становления, в которых оно, обладая качествами упомянутой оборотистой и дельной соделываемости, совершает опостоянивание. Истина как охранительное встроение в сущее отдает полное предпочтение этой соделываемости, и там, где достоверность становится чем-то единственным, остается только сущее и больше никогда не бывает самой сущести, не говоря уже о ее просвете. *Бес-просветное (Lichtung-lose) бытия и есть бессмысленность сущего в его целом.*

Субъективность *subiectum*'а, которая уже не имеет ничего общего с той обособленностью, где царствовало прежнее «Я», совершается в просчитываемости и устрояемости всего живого, в рациональности (*rationalitas*) животного начала (*animalitas*), где «сверхчеловек» обретает свою сущность. Своего предельного выражения такая субъективность достигает тогда, когда складывается впечатление, что «субъекты» вообще исчезли ради какой-то чрезмерной услужливости сущему. С завершением Нового времени история (*Geschichte*) вверит себя истории (*Historie*), которая единосущна технике. Единство этих сил оборотистого властвования утверждает властную позицию человека, принципиально насильственный характер которой может упрочивать свое постоянство только в горизонте бессмысленности и в ней же, непрестанно погоня себя, оставаться подвластным все новым свершениям во всей чрезмерности их даяний.

6

В вечном возвращении того же самого сущность завершающего эпоху последнего метафизического истолкования сущести как воли к власти понимается таким образом, что сущности истины так и не дается никакой возможности стать чем-то самым вопрошаемым, и вступившая в

свои права бессмысленность безусловно определяет ново-европейский горизонт и приводит к завершению этого исторического периода. Однако самому себе, то есть историческо-техническому сознанию, которое его принципиально осуществляет и упрочивает, это сознание ни в коем случае не представляется окостенением и завершением уже достигнутого: напротив, оно предстает как освобождение, позволяющее совершать непрестанное прочь-от-себя-отступление, направленное на возрастание всего во всем. Лишенная меры приняла форму себя подавляющей власти как единственно постоянного, и в таком обличье само может стать мерой. Из такой меры (безмерность сверхдаяния) начинают вырисовываться те вехи и критерии, в соответствии с которыми каждый может отмеривать и оценивать по самой низкой цене, но при этом производить впечатление на прочих и тем самым подтверждать свою значимость. Такое подтверждение одновременно расценивается как обоснование значимости целей, путей и областей уже утвержденной сферы деятельности. Всякое соделываемое подтверждает всякое сделанное, все сделанное сообразуется с соделываемостью, всякое действие и мышление устремляются к тому, чтобы выделывать это соделываемое. Деловитая оборотистость, всюду и всегда принимающая обличье преисполненной меры устрояющего порядка, настойчиво превращает сущее в нечто единственное и предает забвению бытие. В результате то, что на самом деле происходит, представляет собой оставляемость бытия сущего: бытие предоставляет сущее ему самому и *отказывается в нем присутствовать*.

Но коль скоро этот *отказ постигается*, тем самым уже возникает просвет бытия, ибо такой отказ не есть ничто, не есть даже нечто негативное: это вовсе не изъян и не отторжение. Это начальное, первое раскрытие бытия в его вопрошаемости — как бытия.

Все зависит от того, насколько мы влечемся в этот просвет, возникший в результате самого проблеска и никогда не соделываемый и не выдумываемый нами. Мы должны побороть нашу страсть к обладаемому и усвоить, что грядущие требуют необычайного и неповторимого.

Истина возвещает господство своей сущности: просвет себя-утаивания. История есть история *бытия*, и те, кто, ощутив этот просвет отказа, глядят на него в растерянности — те так и продолжают бежать от его осмысления, так и остаются беглецами, которые, столь долго одурачиваясь сущим, становятся настолько чуждыми бытию, что даже не могут с основанием ему не доверять. По-прежнему оставаясь в полном порабощении у якобы издавна гонимой метафизики, они ищут пути к чему-то сокрытому в глубине и сверхчувственному. Они бегут в мистику (всего лишь противоположение метафизики) или (потому что продолжают просчитывать) обращаются к «ценностям». «Ценности» же представляют собой идеалы, окончательно превращенные в нечто просчитываемое и годные к употреблению для одной только оборотистости: культура и культурные ценности как средства пропаганды, произведения искусства как предметы, пригодные для демонстрации успеха, и как материал для декораций на парадных каретах во время каких-либо торжественных шествий.

Люди не знают об ином и не отваживаются на иное, которое в будущем станет *единым*, потому что оно, хотя и лишённое основы, уже бытийствует в первоначале нашей истории: истина бытия — устояние в ней, из которой (и только из нее) мир и земля отвоевывают для человека их *сущность*, а он в борении постигает ответ своей сущности Богу бытия. Прежние боги суть боги от-существовавшие.

Завершение метафизики как исполнение сущности Нового времени только потому представляет собой конец, что его историческая основа уже есть переход к иному началу. Однако это начало не бежит от истории первого начала, не отвергает бывшее, но возвращается в глубину первоначала и благодаря этому возврату обретает иное постоянство. Это постоянство определяется не из удержания настоящего. Оно вплетается в сохранение будущего, и благодаря этому бывшее первого начала вынуждено само покоиться на безосновности своего доньше необоснованного основания, и только таким образом оно становится историей.

Этот переход не есть про-движение и не есть скольжение бывшего в новое. Этот переход есть непереходное, потому

что в своем решении он принадлежит изначальности начала, а его нельзя уловить через исторические (historische) ретроспекции и исторический уход за унаследованным. Начало *есть* только в начале. Начало есть пере-дание. Подготовку к такому началу берет на себя то вопрошание, которое вверяет вопрошающих ответственному. Изначальное вопрошание никогда само не дает ответа. Ему остается только мышление, которое настраивает человека на то, чтобы он *слушал* голос бытия, и позволяет ему стать *послушным* стражем истины бытия.

Глава пятая

ЕВРОПЕЙСКИЙ НИГИЛИЗМ (1940)

Пять основных положений в мышлении Ницше

Впервые в философском смысле слова «нигилизм», по-видимому, употребил Фр. Якоби. В его открытом письме Фихте слово «ничто» встречается довольно часто, а потом говорится:

«Поистине, мой дорогой Фихте, мне не стоит досадовать, если Вы или кто бы там ни был, захотят назвать *химеризмом* то, что я противопоставил идеализму, которого браню *нигилизмом*...» (Fr. H. Jacobi's Werke, 3. Bd., Leipzig, 1816. S. 44; из: Якоби — Фихте, впервые появилось осенью 1799 г.)**.

Позднее слово «нигилизм» в обиход ввел Тургенев, обозначив им мировоззрение, согласно которому действительно существует только доступное чувственному восприятию, то есть самопостигаемое сущее, и больше ничего. Тем самым отрицается все, основанное на предании, авторитете и как-либо еще определенной значимости. Однако в большинстве случаев такой взгляд на мир называют «позитивизмом». Слово «нигилизм» употребляет Жан Поль («Подготовительная наука по эстетике», 1–2), говоря о романтической поэзии как поэтическом нигилизме. Уместно вспомнить и предисловие Достоевского к его пушкинской речи. Отрывок, который я имею в виду, гласит:

«Собственно же в речи моей я хотел обозначить лишь следующие четыре пункта в значении Пушкина для России.

1) То, что Пушкин первым своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем отыскал и отметил главнейшее и болезненное явление нашего интелли-

гентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего. Алеко и Онегин породили потом множество подобных себе в нашей художественной литературе».

Однако для Ницше термин «нигилизм» означает нечто существенно «большее». Под ним он подразумевает не появившийся в середине XIX в. позитивизм и его географическое распространение по Европе (в данном случае «европейское» имеет историческое содержание и означает то же, что и «западное» в смысле западноевропейской истории). Слово «нигилизм» Ницше употребляет как наименование для впервые им познанного исторического движения, уже властно пронизавшего собой предшествующие века и определяющего следующее столетие, того движения, суть которого он излагает в двух словах: «Бог мертв». Это означает, что «христианский Бог» утратил свою власть над сущим и определением природы человека. В то же время «христианский Бог» является ведущим представлением для «сверхчувственного» вообще и его различных истолкований, для «идеалов» и «норм», для «принципов» и «правил», для «целей» и «ценностей», которые воздвигаются «над» сущим, чтобы наделять это сущее целью, придавать ему порядок и, коротко говоря, наделять его «смыслом». Нигилизм — это исторический процесс, в ходе которого «сверхчувственное» ослабевает в своем господстве и становится недействительным, так что само сущее утрачивает свою ценность и смысл. Нигилизм есть история самого сущего, через которую медленно, но неудержимо дает о себе знать смерть христианского Бога. Вполне возможно, что в этого Бога еще продолжают верить и считают его мир «действительным», «действенным» и «полагающим меру». Это похоже на давно погасшую звезду, в льющемся свете которой уже нет жизни. Таким образом, для Ницше нигилизм никоим

образом не представляет собой кем-то «представляемого» воззрения, равно как не является какой-то расхожей исторической «данностью» среди многих других, которые можно найти в истории. Нигилизм — это, скорее, продолжающееся совершающееся событие, в котором истина о сущем принципиально меняется и устремляется к определенному ею концу.

Издавна истина о сущем в его целом означает «метафизику». С давних пор каждая эпоха, каждое поколение влекомо метафизикой и через нее вступает в определенное отношение к сущему в целом и тем самым к самому себе. Конец метафизики выражается в крушении сверхчувственного и его «идеалов». Тем не менее конец метафизики ни в коей мере не означает прекращения истории. Он является *началом* серьезного отношения к упомянутому «событию»: «Бог мертв». Это начало уже дает о себе знать. Сам Ницше понимает свою философию как ознаменование нового времени. В наступающем, то есть XX веке он уже прозревает начало той эпохи, перипетии которой нельзя сравнить с уже известными. Кулисы мирового театра какое-то время еще могут оставаться прежними, но пьеса уже иная. Исчезновение прежних целей и обесценение прежних ценностей больше не воспринимается как одно лишь уничтожение, их отсутствие и утрата не оплакиваются, но приветствуются как освобождение, всему этому содействуют как окончательному успеху и постигают его как *завершение*.

«Нигилизм» — это овладевающая сознанием истина о том, что все прежние цели сущего утратили свою силу. Однако, изменяя прежнее отношение к ведущим ценностям, нигилизм созревает для свободной и действенной задачи утверждения *новых* ценностей. Нигилизм, достигший своего завершения *новых* и полагающий меру будущему, можно назвать «классическим нигилизмом». Ницше характеризует этим наименованием свою собственную «метафизику» и понимает ее как «противодвижение» (*Gegenbewegung*) всей предыдущей. Тем самым термин «нигилизм» утрачивает одно лишь нигилистическое значение в смысле разрушения и уничтожения прежних ценностей, простой ни-

чтожности сущего и бесперспективности человеческой истории.

Нигилизм в его классическом варианте теперь означает освобождение *от* прежних ценностей как свободу *для* их переоценки. Наряду с ведущим словом «нигилизм» фраза о «переоценке всех прежних ценностей» является для Ницше еще одним *основным положением*, через которое его основная метафизическая позиция получает свое место и определение в истории западной метафизики.

Говоря о «переоценке ценностей», мы имеем в виду, что место прежних ценностей занимают какие-то другие, однако для Ницше «переоценка» означает, что не только прежние ценности утрачивают силу, но и само «место» для них исчезает. Это значит, что изменяются вид и направление утверждения новых ценностей, а также определение их сущности. Впервые в вопросе о переоценке речь заходит о бытии как ценности, и вместе с тем метафизика становится размышлением о ней. Это изменение помимо прочего означает, что не только обесцениваются прежние ценности, но и, прежде всего, *искореняется потребность* в ценностях прежнего вида, находящихся на прежнем месте, а именно в области сверхчувственного. Надежнее всего искоренение прежних потребностей достигается воспитанием, заставляющим все сильнее забывать прежние ценности, а также упразднением прежней истории путем *переписывания* ее основных черт. «Переоценка прежних ценностей» — это прежде всего изменение прежнего принципа утверждения этих ценностей и «вращивание» потребностей в новых ценностях.

Если такую переоценку необходимо не только совершить, но и обосновать, тогда для этого необходим «новый принцип», то есть установление того, откуда сущее в его целом вновь определяется как полагающее меру. Если же истолкование сущего в целом не должно совершаться на основании заранее утвержденного *над* ним сверхчувственного мира, тогда новые ценности и их нормативный характер можно черпать только из самого сущего, а оно, таким образом, требует нового истолкования, через которое его основная особенность претерпевает определение, делаю-

шее эту особенность способной выступать «принципом» составления перечня новых ценностей и мерилom выстраивания соответствующей иерархии.

Если обоснование истины о сущем в целом составляет сущность метафизики, тогда переоценка всех ценностей как обоснование принципа нового их утверждения есть метафизика в себе. В качестве основной особенности сущего в целом Ницше постигает и утверждает то, что он называет «волей к власти». Это понятие не только очерчивает то, *что есть* сущее в его бытии: словосочетание «воля к власти», которое со времен Ницше не раз входило в обиход, для него самого содержит в себе истолкование *сущности власти*. Всякая власть является властью только в той мере, в какой она стремится стать еще большей, и до тех пор, пока она к этому (то есть к самовозрастанию) устремляется. Власть может удерживаться в себе самой, то есть в своей сущности, только благодаря тому что она идет выше уже достигнутых ступеней власти, то есть преодолевает и превосходит себя самое или, как мы говорим, *сверхвластвует* (*übermächtigt*) над собою же. Как только власть застывает на какой-то ступени своего возрастания, она сразу же превращается в безвластие. «Воля к власти» никогда не означает «романтического» желания безвластного заполучить власть, не означает устремления безвластного к захвату власти — она означает самополномочие власти к сверхвластвованию над самой собой.

«Воля к власти» одновременно характеризует основную особенность сущего и сущность власти. Вместо «воли к власти» Ницше часто говорит о «силе», и это легко может привести к недоразумению. Тот факт, что основную особенность сущего он понимает как волю к власти, не является выдумкой и произволом фантазера, гонящегося за своими химерами. Это глубинный опыт *мыслителя*, то есть опыт одного из тех одиночек, у которых нет выбора, кто должен выразить, что *есть* сущее в истории его бытия. Все сущее, поскольку оно *есть* и есть *так*, как оно есть, — «воля к власти». Этим наименованием обозначается область, из которой исходит и куда возвращается всякое полагание новых ценностей. Однако согласно сказанному их

утверждение не только потому является «переоценкой всех прежних ценностей», что на место этих ценностей в качестве высшей оно ставит власть, а прежде всего потому, что сама власть, и *только она*, полагает новые ценности, сохраняет их значимость и решает вопрос о возможном оправдании такого полагания. Если все сущее есть воля к власти, тогда «имеет» ценность и «есть» ценность как таковая только то, что власть совершает в своей сущности. Однако власть есть власть только как возрастание власти. Чем глубиннее власть является властью и чем сильнее все сущее определяет только она одна, тем решительнее она не признает ничего вне себя самой как ценное и значимое. Это означает, что воля к власти как принцип полагания новых ценностей не терпит никакой иной цели, кроме сущего в целом. Но поскольку все сущее как воля к власти, то есть как никогда не прекращающееся сверхвластвование над собой, должно быть *постоянным «становлением»*, а это последнее никогда не может иметь никакой «цели», кроме своего «вперед» и «дальше», и постоянно, будучи вовлеченным в возрастание власти, возвращается только к нему, сущее в целом как это властное становление тоже должно вновь и вновь возвращаться и приносить с собой то же самое.

Поэтому основная особенность сущего как воли к власти одновременно определяется как «вечное возвращение того же самого». Так мы приходим к еще одному основному положению ницшевской метафизики и к тому же отмечаем важный момент: только из достаточно глубоко понятой сущности воли к власти становится ясно, почему бытие сущего в целом должно быть вечным возвращением того же самого. И наоборот: только из сущности вечного возвращения того же самого можно постичь сокровенную глубину и необходимость воли к власти. «Воля к власти» говорит о том, *что* есть сущее согласно своей «сущности» (состоянию). «Вечное возвращение того же самого» говорит о том, *как* должно быть сущее такой сущности в целом.

Остается обратить внимание на один решающий момент, а именно на то, что вечное возвращение того же са-

мого Ницше должен был осмыслять *до* воли к власти. Самая главная мысль продумывается первой.

Когда Ницше сам заостряет внимание на том, что бытие как «жизнь» есть, в сущности, «становление», под этим грубым понятием «становления» он подразумевает не бесконечное продвижение вперед к какой-то неведомой цели и не беспорядочное и неистовое брожение разнузданных инстинктов. Смутное и избитое «становление» означает сверхвластвование власти как сущности власти, которая властно и в своем роде постоянно возвращается к себе самой.

В то же время вечное возвращение того же самого дает самое глубокое истолкование «классического нигилизма», который безоговорочно уничтожил всякую цель, находящуюся вне или над сущим. Для такого нигилизма фраза «Бог мертв» означает не только безвластие христианского Бога, но и безвластие всего сверхчувственного, которому человек должен и мог бы подчиниться. Это безвластие означает распад всего прежнего порядка.

Поэтому переоценка всех прежних ценностей ставит перед человеком поистине безграничную задачу: не сковывая себя никакими условиями, от себя самого, через себя самого и над самим собой утвердить «новые стяги», под которыми необходимо по-новому упорядочить все сущее в его целом. Так как «сверхчувственное», «потустороннее» и «небо» изничтожены, остается только «земля». Поэтому новый порядок должен представлять собой безусловное господство чистой власти над Землей, осуществляемое человеком, причем не всяким человеком и, конечно же, не прежним человечеством, живущим среди прежних ценностей. Но тогда каким же?

Нигилизм, то есть переоценка всех прежних ценностей, совершающаяся посреди сущего как воли к власти и перед лицом вечного возвращения того же самого, приводит к тому, что новое полагание сущности человека становится необходимым. Однако так как «Бог мертв», все, что должно стать для него мерой и средоточием, может быть лишь самим человеком: речь идет о «*типе*», «образе» того человечества, которое берет на себе задачу переоценки всех

ценностей, исходя из одной только воли к власти, и намеревается вступить в безраздельное господство над Землей. Классический нигилизм, который в качестве переоценки всех прежних ценностей постигает сущее как волю к власти и единственной «целью» может признать только вечное возвращение того же самого, должен покончить с самим человеком, а именно с прежним человеком, и утвердить как мерило некий образ «сверхчеловека». Поэтому в «Заратустре» (во втором разделе четвертой части — «О высшем человеке») говорится: «Ну что ж! Так тому и быть! Высшие люди! Только теперь закружилась гора человеческого будущего. Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек» (VI, 418).

Сверхчеловек есть высшая форма чистейшей воли к власти, то есть единственной ценности. Сверхчеловек, безусловное господство чистой власти, есть «смысл» (цель) единственного будущего, то есть «земли». «Не „человечество“, а *сверхчеловек* — вот *цель!*» («Der Wille zur Macht», п. 1001—1002). Согласно Ницше, сверхчеловек — это не просто преумножение прежнего человека, а та в высшей степени строгая форма человеческого рода, которая как безусловная воля к власти на разных уровнях начинает властвовать в каждом человеке, тем самым делая его причастным сущему в целом, то есть воле к власти, и как истинно «сущее» приближает его к действительности и «жизни». Сверхчеловек просто оставляет позади себя человека прежних ценностей, «*переходит*» его и переносит оправдание всяческих прав и полагание всяческих ценностей в сферу властвования чистой власти. Всякое действие и свершение как таковые действительны и совершительны только в той мере, в какой они способствуют укреплению, возвращению и возрастанию воли к власти.

Перечисленные пять основных положений («нигилизм», «переоценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек») показывают метафизику Ницше лишь в *одном* ракурсе, но тем не менее определяющем целое. Таким образом, его метафизику можно понять тогда и только тогда, когда все, названное в упомянутых пяти положениях, осмысля-

ется, то есть сущностно переживается, в его изначальном и пока лишь слегка проглядывающем единстве. Следовательно, то, что Ницше понимает под «нигилизмом», можно постичь только тогда, когда мы одновременно и взаимосвязанно постигаем, что же собой представляют «переоценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же самого» и «сверхчеловек». Соответственно, двигаясь в обратном направлении, можно на основании достаточного понимания природы нигилизма подготовить почву для познания сущности переоценки, сущности воли к власти, сущности вечного возвращения того же самого и, наконец, сущности сверхчеловека. Такое знание есть пребывание внутри того мига, который история бытия открыла для нашей эпохи.

Когда мы говорим о «постигнутом», «постижении» и «мышлении», речь, конечно же, идет не об одном только тезисном определении того, что необходимо представлять при перечислении приведенных основных положений. В данном случае постижение означает переживание содержащегося в названных тезисах знания в его существе и тем самым узнавание того, в каком миге сокрытой истории Запада мы «стоим»: *стоим* ли мы в нем, падаем ли, или, быть может, уже лежим. Быть может, мы о чем-то не догадываемся, что-то нас не затрагивает, и мы просто предаемся одним лишь иллюзиям повседневного мнения и привычного делания и не выходим за пределы собственной персоны. Подлинно осмысляющее знание не является одним лишь «абстрактным учением», которое только потом приводит к практическому отношению. Такое знание есть *установка*, которую удерживает не какое-то сущее, а само бытие удерживает ее в этом сущем.

Поэтому осмыслять «нигилизм», не значит иметь о нем «одни только голые мысли», занимая позицию стороннего наблюдателя. Осмыслять «нигилизм» — значит быть в том, в чем все поступки и все действительное этого периода западной истории обретают свое пространство и время, свое основание и глубины, свои пути и цели, свой порядок и оправдание, свою достоверность и неясность, одним словом, свою «истину».

Сама необходимость осмыслять сущность «нигилизма» в связи с «переоценкой всех ценностей», «волей к власти», «вечным возвращением того же самого» и «сверхчеловеком» уже дает основание предположить, что эта сущность в себе многозначна, многомерна и многообразна. Поэтому термин «нигилизм» можно употреблять по-разному. Можно злоупотреблять им, используя его как пустое модное словцо, которое в одно и то же время отпугивает, навлекает дурную славу и скрывает от носящегося с ним пустоту его собственных мыслей. Можно постичь всю тяжесть того, что это слово означает в понимании *Ницше*, а оно означает осмысление истории западной метафизики как основания нашей собственной истории и, следовательно, принятия наших будущих решений. Наконец, мы можем еще глубже осмыслить, что же сам Ницше понимал под этим словом, если постигнем его «классический нигилизм» как нигилизм, «классичность» которого заключается в том, что он неумышленно всеми силами сопротивляется познанию своей сокровенной сущности. Тогда классический нигилизм раскрывается как такое завершение нигилизма, в котором он считает себя свободным от необходимости осмыслять как раз то, что составляет его сущность, а именно nihil, ничто,— как плену истины бытия сущего.

Свое познание природы европейского нигилизма Ницше не изложил в том целостном контексте, который, быть может, представлялся его внутреннему взору: чистой формы его мы не знаем и никогда не сможем «обнаружить» в сохранившихся отрывках.

Тем не менее в сфере своего собственного мышления подразумеваемое под именем «нигилизма» Ницше продумал во всех существенных направлениях, видах и на всех уровнях и изложил эти мысли в записях разного объема и выразительности. Одна их часть, выбранная произвольно и случайно, впоследствии была собрана в книгу, которая после смерти Ницше стала известной под названием «Воли к власти». Представленные в ней отрывки по своему характеру очень разные: это размышления и осмысления, определения понятий и тезисы, призывы и предсказания,

наброски, требующие дальнейшего развития и краткие положения. Эти *избранные отрывки* разделены на четыре книги с соответствующими заголовками, хотя в ходе такого деления они несколько не связывались со временем их первой записи или временем переработки (с учетом книги, появившейся в 1906 г.), но нанизывались друг на друга согласно неясному и даже, по-видимому, никак не обоснованному плану издателей. В такой «книге» смысловые ходы, относящиеся к самым разным периодам времени и различным уровням и перспективам вопрошания, произвольно и необдуманно сводились воедино и просто нагромождались друг на друга. Все, опубликованное в этой «книге», принадлежит Ницше, и тем не менее сам он никогда именно *так* это не продумывал.

Все отрывки пронумерованы (с 1 по 1067) и благодаря такой нумерации их легко отыскать в любом издании. Первая книга («Европейский нигилизм») вбирает в себя отрывки с 1 по 134. Здесь мы не будем обсуждать, в какой мере (быть может, с таким же или даже большим правом) другие отрывки, появившиеся в следующих разделах или вообще не представленные в данной книге, подходят под заголовок «Европейский нигилизм», ибо мы хотим основательно продумать *ницшевские* мысли о нигилизме как знание мыслителя, своей мыслью обращенного в мировую историю. Такие мысли никогда не предстают как простое воззрение отдельного человека и еще меньше их можно назвать «выражением своего времени», о чем так часто любят говорить. Мысли человека такой величины, каков Ницше, несут в себе отголосок еще не познанной истории бытия, звучащий в слове, воспринимаемом историческим человеком как «язык», на котором он разговаривает.

Мы, люди сегодняшние, так и не знаем, почему Ницше сам не открыл нам сокровенную глубину своей метафизики, почему она остается сокрытой в его наследии, остается *до сих пор*, хотя в главном это наследие (правда, представленное в такой форме, которая допускает его весьма превратное истолкование), стало нам доступным.

Нигилизм как «обесценение высших ценностей»

После того, что мы сказали о структуре книги «Воля к власти», мы сразу же понимаем, что нам нельзя прорабатывать отдельные записи в соответствии с их нумерацией. Мы начнем бродить взад и вперед по предложенному издателями тексту, мешая между собой мысли, относящиеся к различным периодам времени, то есть к разным уровням и направлениям вопрошания и сказывания. Вместо этого мы выберем лишь некоторые отрывки, а критерий нашего выбора будет тройким:

1. Отрывок должен относиться к периоду самого светлого и острого понимания, то есть к двум последним годам — 1887 и 1888.

2. Отрывок по возможности должен содержать в себе сущностное ядро нигилизма, достаточно полно его разъяснять и показывать во всех существенных отношениях.

3. Отрывок должен быть таким, чтобы разбирательство с мыслями Ницше о нигилизме проводилось на соответствующей почве.

Эти три условия выбраны не произвольно: они вытекают из *сущности* основной метафизической позиции Ницше, определяемой раздумьями над началом, ходом и завершением западноевропейской метафизики в целом.

Размышляя о природе европейского нигилизма, мы не стремимся к полному перечислению и рассмотрению всех высказываний Ницше на эту тему. Мы хотели бы постичь глубинную сущность истории, характеризуемой именем нигилизма, чтобы таким образом приблизиться к бытию того, что подлинно есть. Если иногда мы обращаемся к параллельным высказываниям и вообще перекликающимся записям, мы всегда должны помнить о том, что они по большей части берут начало в другой плоскости мышления и только тогда раскрывают все свое содержание, когда соопределяется и эта незаметно сместившаяся плоскость. Важно не то, знаем ли мы все «места», относящиеся к «теме» нигилизма: существенно важным остается тот момент, что, анализируя их, мы обнаруживаем четкое отношение к тому, о чем они говорят.

Трем названным условиям удовлетворяет отрывок под номером 12. Он появился между ноябрем 1887 г. и мартом 1888 г. Отрывок имеет заголовок «Крушение космологических ценностей» (XV, 148–151). К нему мы прибавляем еще два отрывка: 14 и 15 (XV, 152 f.; весна—осень 1887 г.). Свое размышление мы начинаем с рассмотрения записи, которая относится к тому же периоду времени и которую издатели с полным правом поместили в начало книги (XV, 145). Она гласит:

«Что означает нигилизм? *То, что высшие ценности утрачивают свою ценность.* Нет цели, нет ответа на вопрос „зачем“?»

В этой короткой записи содержится вопрос, ответ на него и разъяснение этого ответа. Вопрос касается сущности нигилизма. Ответ гласит: «*То, что высшие ценности утрачивают свою ценность*». Из этого ответа мы тотчас узнаем самое решающее, что необходимо знать для полного понимания нигилизма: нигилизм есть *процесс*, процесс обесцениения, ценностного оскудения высших ценностей. Однако такая характеристика нигилизма не решает вопроса о том, исчерпывается ли этим его сущность. Когда ценности обесцениваются, они разрушаются в самих себе, переживают крушение. Каков характер этого процесса «крушения» «высших ценностей», в какой мере это процесс — *исторический* и даже основной в нашей западноевропейской истории, каким образом он составляет историчность нашей собственной эпохи — все это мы поймем только в том случае, если прежде узнаем, что такое «ценность» вообще, в какой мере существуют «верховные» («высшие») ценности и *каковы* они по своей природе.

Правда, в разъяснении поставленного вопроса уже содержится указание в этом направлении. Обесцениение ценностей и, стало быть, нигилизм заключаются в том, что отсутствует «цель». Тем не менее вопрос остается: почему «цель» и для чего «цель»? Какова внутренняя связь между ценностью и целью? В разъяснении сказано: «Нет ответа на вопрос „зачем“?». Спрашивая «зачем?», мы задаем вопрос «зачем нечто существует так-то и так-то?». Ответ указывает на то, что мы называем «основанием». Но вопрос

задается снова: «Почему должно быть основание? Для чего и как основание является основанием? Как оно существует — его причина? Какова внутренняя связь между основанием и ценностью?».

Уже из начального указания на сущностную взаимосвязь между «нигилизмом» и «переоценкой» всех прежних, а именно высших, ценностей можно видеть, что в мышлении Ницше понятие ценности играет ведущую роль. Влияние его произведений привело к тому, что понятие ценности стало расхожим. Мы говорим о «жизненных ценностях» народа, о «культурных ценностях» нации, говорим о том, что необходимо защищать и спасать высшие ценности человечества. Мы слышим о том, что какие-то «значительные» ценности были спрятаны в надежном месте, и понимаем, что, например, речь идет о защите произведений искусства от бомбардировок. В данном случае «ценности» равнозначны материальным благам. «Благом» является сущее, которое имеет определенную «ценность»; благо есть благо по причине его ценности, оно есть нечто такое, в чем ценность опредмечивается, то есть предстает как «ценный предмет».

Но что такое ценность? Свободу народа, например, мы понимаем как «ценность», однако по существу мыслим ее как благо, которым обладаем или не обладаем. Но свобода могла бы и не быть для нас благом, если бы прежде как таковая не была ценностью, не имела бы чего-то такого, что мы оцениваем как нечто действенное, как нечто значимое, как то, от чего многое «зависит». Ценность есть нечто значащее, и только значимое есть ценность. Но что такое «значащее»? Значимо то, что играет определяющую роль. Остается вопрос: потому ли значима ценность, что она является определяющей, или она может определять только потому, что значима? Если верно последнее, тогда снова возникает вопрос: что мы имеем в виду, когда говорим, что ценность значима? Нечто значимо потому, что оно есть ценность, или оно есть ценность, потому что значимо? Что такое сама ценность в ее значимости? «Значимость» — не ничто, скорее, она есть способ того, каким образом ценность (причем именно как ценность) «*есть*».

Значимость есть способ *бытия*. Ценность существует только в ценностном бытии.

Вопрос о ценности и ее сущности коренится в вопросе о бытии. «Ценности» только там *доступны* и способны определять меру, где нечто оценивается, где чему-то одному отдается предпочтение перед другим или, напротив, не отдается. Такое оценивание совершается только там, где действительно «сто́ит» установить отношение к чему-либо. Только здесь вы-является нечто такое, к чему вновь и вновь, в начале и в конце, возвращается каждое отношение. Что-либо оценивать, то есть удерживать как ценное, значит в то же время *направлять* себя в соответствии с ним. Это направление себя «*в соответствии*» уже определило в себе «*цель*», и поэтому сущность ценности находится во *внутренней* взаимосвязи с сущностью цели. И снова мы наталкиваемся на коварный вопрос: потому ли нечто является целью, что оно есть ценность, или нечто становится ценностью только в той мере, в какой оно полагается как цель? Быть может, это «или—или» остается наброском еще не поставленного в полной мере вопроса, который еще не вышел на уровень, делающий его достойным вопрошания.

То же самое можно сказать и о взаимоотношении ценности и причины. Если ценность есть то, вокруг чего все во всем постоянно вращается, тогда она одновременно предстает и как то, в чем обосновывается все, что вращается вокруг нее и в ней обретает свое пребывание и постоянство. Здесь опять возникает тот же самый вопрос: потому ли что-либо становится основанием, что оно действительно как ценность, или оно достигает ценностной значимости потому, что является основанием? Быть может, и здесь «или—или» дает осечку, потому что сущностные ограничения «ценности» и «основания» нельзя расположить в одной и той же плоскости определения.

Как бы не решались эти вопросы, по меньшей мере, в общих чертах вырисовывается внутренняя взаимосвязь ценности, цели и основания.

Однако остается неясным самое ближайшее, а именно вопрос о том, почему с конца прошлого столетия и далее ницшевская мысль о ценности начинает широко властво-

вать над «мировоззренческим» мышлением. Ведь на самом деле роль этой мысли *ни в коей мере не является чем-то само собой разумеющимся*. На это указывает хотя бы историческое напоминание о том, что только со второй половины XIX века мысль о ценности заявляет о себе в четко выраженной форме и обретает господство само собой разумеющейся очевидности. Мы же очень охотно обманываемся на этот счет, потому что всякий исторический анализ тотчас берет на вооружение господствующий на данный момент способ мышления и превращает его в некую путеводную нить, в соотнесении с которой рассматривается и заново открывается уже минувшее. Историки всегда очень гордятся этими открытиями, не замечая, что те были сделаны еще до того, как они приступили к своему запоздалому занятию. Поэтому с появлением мысли о ценности тотчас заговорили и продолжают говорить до сих пор о «культурных ценностях» средневековья и «духовных ценностях» античности, хотя в Средние века не было ничего такого, что мы называем «культурой», а в античности — того, что называем «культурой» и «духом». Дух и культура как признанные и усвоенные способы человеческого поведения появляются только с наступлением Нового времени, а «ценности» как полагаемые мерил для этого поведения — только с наступлением Новейшего времени. Из этого, однако, не следует, что более ранние эпохи были «некультурными»: из этого следует только то, что, обращаясь к таким схематическим понятиям, как «культура» и «некультурность», «дух» и «ценность», мы никогда не сумеем постичь, например, историю греков в ее подлинной сути.

Нигилизм, nihil и ничто

Однако если мы не идем дальше упомянутой записи Ницше, тогда сразу можно задать вопрос по поводу уже сказанного: что общего у нигилизма с ценностями и их обесценением? Ведь согласно своему понятию нигилизм говорит о том, что все сущее есть *nihil*, «ничто», и, по всей вероятности, нечто только в том случае может не иметь *ни-*

чего ценного, если заранее оно в себе есть ничтожествующее и ничто. Определение ценности и оценивание чего-либо как ценностного, ценного или, напротив, лишённого ценности основывается прежде всего на определении того, *есть ли* нечто и *как* оно *есть*, или же оно «ничто». Между nihil, нигилизмом и мыслью о ценности нет никакой необходимой сущностной связи. Но почему же в таком случае нигилизм (без какого-либо обоснования) понимают как «обесценение высших ценностей», как их «крушение»?

Для нас в большинстве случаев в понятие и слово «ничто», конечно же, привносится ценностная тональность: мы слышим, что нечто лишено ценности. Мы говорим «ничто» в том случае, когда желанное, предполагаемое, искомое, требуемое, ожидаемое *не* оказывается в наличии, *не есть*. Если, например, где-нибудь ищут нефтяное месторождение и поиски не дают результата, тогда говорят о том, что «*ничего не нашли*», то есть не нашли предполагавшегося наличествующего и наличествования — не нашли искомого сущего. «Ничто» означает неналичность (Nichtvorhandensein), небытие какой-то вещи, сущего. Таким образом, «ничто» и nihil предполагают сущее в его бытии и поэтому являются понятием о бытии, а вовсе не понятием о ценности. (Полезно обратить внимание на одно замечание Якоба Вакернагеля, которое он делает в своих «Лекциях о синтаксисе» (Vorlesungen über Syntax, II. Reihe, 2 Aufl. 1928. S. 272): «В немецком *ничто* (nichts)... полагает слово, которое в готском в форме *waihts*... служит для перевода греческой *πρᾶγμα*»).

Корневое значение латинского nihil, о котором задумывались уже римляне (ne-hilum), не прояснено и до сегодняшнего дня. Согласно лексическому понятию в случае с нигилизмом каждый раз речь идет о ничто и тем самым в каком-то смысле — о сущем в его небытии. Однако небытие сущего имеет силу как отрицание сущего. Обычно мы думаем о «ничто», имея в виду то или иное, подвергшееся отрицанию. Во время поисков нефти не было «ничего» обнаружено, то есть не было найдено искомое сущее. На вопрос, есть ли нефть, в таком случае отвечают, что ее «нет». Хотя во время этих поисков не было «ничего» обнаружено,

однако тем самым ни в коем случае не было обнаружено и «*ничто*», так как его и не искали и, кроме того, его нельзя найти, тем более с помощью буровых вышек и прочих сходных приспособлений.

Позволяет ли ничто отыскать себя или хотя бы искать себя или его совсем не надо искать и находить, потому что оно «*есть*» *то*, чего мы вообще никогда не теряли?

Здесь «ничто» подразумевает не некое особенное отрицание какого-то отдельного сущего, а безусловное и полное отрицание всего сущего, сущего в целом, но тогда оно как «отрицание» всего «предметного» само перестает быть каким-либо возможным предметом. Разговор о ничто и размышление о нем предстают как некое «*беспредметное*» начинание, как пустая игра словами, которая, помимо прочего, как будто не замечает, что постоянно находится в вопиющем противоречии с самой собой, так как, что бы она ни выдумывала относительно ничто, она постоянно вынуждена говорить: ничто *есть* то-то и то-то. Даже тогда, когда мы только говорим, что ничто «*есть*» ничто, говорим «о» нем в ракурсе «*есть*» и делаем его сущим, приписываем ему то, в чем ему следует отказать.

Никто не станет отрицать, что такие «рассуждения» вполне доходчивы и «убедительны» — пока мы движемся в сфере легко усвояемого, играем словами и безмыслием. О ничто как противосущности (Gegenwesen) всякому сущему мы можем сказать только то, что оно «*есть*» то-то и то-то, однако это «всего лишь» означает как раз то, что и ничто, и даже оно, соотносится с «*есть*» и остается захваченным бытием. Что же значат тогда «бытие» и «*есть*»? Обыгрывая эти столь ясные, уже порядком избитые и, казалось бы, остроумные указания на невозможность сказать что-либо о ничто, не сделав его тут же сущим, начинают необоснованно утверждать, что сущность «бытия» и «*есть*», которые в разговоре о ничто якобы ошибочно ему приписываются, представляет собой нечто совершенно ясное, понятное и не вызывающее никаких вопросов. Кажется, что ты вступил в незамутненное, вполне удостоверенное и неколебимое обладание истиной об этих «*есть*» и «бытие». Такое мнение уже давно прижилось в западноев-

ропейской метафизике. Оно закладывает основу всякой метафизики, и поэтому в большинстве случаев с ничто разделяются в одном коротком параграфе. Каждому кажется вполне убедительным, что ничто «есть» противоположность всякому сущему.

При ближайшем рассмотрении ничто предстает как *отрицание* сущего. Отрицание, непризнание, неприятие, негация есть случай, противоположный утверждению. Оба являются основными формами суждения, высказывания, λόγος ἀποφατικός. Ничто *есть* как результат отрицания «логического» происхождения. Однако хотя человек и нуждается в «логике», чтобы мыслить четко и гладко, то, что присутствует только в мыслях, не обязательно должно *быть*, то есть наличествовать в действительности как действительное. Ничто, появившееся из отрицания, из непризнания, есть один только мыслительный образ, абстрактнейшее из абстрактного. Ничто становится простым и совершенным «пустяком», становится самым ничтожным и, следовательно, тем, что не заслуживает никакого дальнейшего внимания и рассмотрения. Если Ничто есть такое ничтожество, если его попросту нет, то и сущее может никогда не погружаться в него, а всё может никогда в нем не растворяться; тогда процесса уничтоживания (Nichtwerden) просто не существует, а значит «нигилизм» — иллюзия.

Если бы дело обстояло именно так, тогда мы могли бы считать западноевропейскую историю спасенной и просто покончили бы со всякими мыслями о «нигилизме». Но, может быть, на самом деле с нигилизмом все обстоит несколько иначе. Быть может, ситуация все еще такова, какой ее нарисовал Ницше в своей «Воле к власти»: «Нигилизм стоит у дверей: откуда идет к нам этот ужаснейший из гостей?» («Der Wille zur Macht», n. 1. 1885—1886). Во втором афоризме предисловия читаем: «То, о чем я рассказываю, есть история двух ближайших столетий».

Спору нет, расхожее мнение и прежнее убеждение философии не лишены оснований: ничто не есть «сущее», оно вовсе не является «предметом». Однако вопрос не исчерпывается выяснением того, не *есть* ли все-таки каким-то

образом это непредметное, поскольку оно определяет бытийствование бытия. Вопрос в другом: не получается ли так, что то, что не есть предмет и никогда не может быть таковым, «есть» вообще ничто, а ничто, в свою очередь — нечто «ничтожное». Вопрос в том, не заключаются ли глубочайшая сущность нигилизма и сила его господства как раз в том, что ничто воспринимается только как нечто ничтожное, нетствующее (Nichtiges), а нигилизм — как обожествление одной лишь пустоты, как отрицание, которое можно сразу же возместить мощным утверждением.

Вероятно, сущность нигилизма состоит в том, что вопрос о ничто *не* воспринимают серьезно. Он остается нераскрытым, и мы продолжаем упрямо придерживаться старой схемы «или—или». Мы говорим под возгласы всеобщего одобрения: ничто «есть» *или* «нечто» совершенно ничтожное, *или* оно должно быть сущим, но так как ясно, что оно никогда не может быть сущим, то остается принять только первое, а именно мысль о том, что оно представляет собой совершенно ничтожное. Кто может устоять перед этой напористой «логикой»? «Логика» вызывает всяческое почтение, но искусство правильного мышления только в том случае можно призвать как судью, говорящего последнее слово, если прежде установлено, что все то, *что* согласно правилам «логики» должно мыслиться «правильно», исчерпывает собою все мыслимое, требующее осмысления и заданное мышлению. Вдруг ничто на самом деле не есть сущее, но в то же время никогда не является только ничтожным? Что если упомянутая схема «или—или» не в полной мере ставит *вопрос* о сущности ничто? Что если *отсутствие* этого развернутого вопроса о сущности ничто является *причиной* того, что западноевропейская метафизика впадает в нигилизм? В таком случае нигилизм, пережитый и постигнутый исконнее и глубже, является той историей метафизики, которая устремляется навстречу основной метафизической позиции, в коей ничто в его сущности не только *не может* быть понято, но больше *не хочет* быть постигнуто. Тогда нигилизм означает принципиальное нераздумье (Nichtdenken) над сущностью ничто. Быть может, в этом и кроется причина того, что сам Ницше был вынуж-

ден войти в «завершенный» (с его точки зрения) нигилизм. Хотя он осмысляет его как движение прежде всего западноевропейской истории Нового времени, он не может мыслить сущность ничто, потому что просто не может поставить вопрос об этом, и потому должен стать классическим нигилистом, выражающим ту историю, которая теперь и совершается. Ницше постигает и переживает нигилизм, потому что сам мыслит нигилистически. Его понятие нигилизма само есть нигилистическое понятие. Несмотря на все свои прозрения он не может постичь потаенную сущность нигилизма, потому что с самого начала понимает его *только* в ракурсе мысли о ценностях как процесс обесценения высших ценностей. Ницше вынужден понимать нигилизм именно так, потому что, оставаясь в русле и сфере западноевропейской метафизики, он домысливает ее до конца.

Осмысляя нигилизм как процесс обесценения высших ценностей, Ницше делает это вовсе не потому, что мысль о ценности играет какую-то роль в ходе его собственного философского формирования, в его «частных» воззрениях и оценках. Мысль о ценности играет роль в его мышлении потому, что он мыслит *метафизически*, в русле истории метафизики, а в ней, то есть в самом средоточии западноевропейской философии, мысль о ценности не случайно получила преимущество. В понятии ценности таится понятие бытия, которое предполагает истолкование сущего как такового в целом. В мысли о ценности ненамеренно осмысляется сущность бытия в определенном и необходимом отношении, а именно в его не-сущности. К этому мы еще вернемся.

Космология и психология у Ницше

Рассмотренная нами запись (п. 20) впервые знакомит нас с нигилистически осмысленной сущностью нигилизма, а также указывает направление, в котором Ницше его осмысляет. Нигилизм есть процесс обесценения высших ценностей. Он является внутренней обоснованностью, за-

конностью этого процесса, той «логикой», в соответствии с которой совершается крушение высших ценностей соответственно ее сущности. Но на чем основывается сама эта законность?

Для того чтобы получить самое первое представление о ницшевском понятии нигилизма как обесценении высших ценностей, необходимо разобраться в том, что подразумевается под высшими ценностями, в какой мере они содержат в себе истолкование сущего, почему дело с необходимостью приходит к этому ценностному его истолкованию и какая перемена совершается в метафизике благодаря этому истолкованию. Ответы на эти вопросы мы получим, дав необходимые разъяснения отрывку под номером 12 (XV, 148–151; Nov. 1887—März 1888).

Отрывок озаглавлен как «Падение космологических ценностей», разделен на две неравные по объему части *A* и *B* и снабжен заключительным примечанием. Раздел *A* гласит:

«*Нигилизм как психологическое состояние* должен будет наступить, во-первых, после поисков „смысла“ во всем совершающемся, которого в нем нет, в результате чего ищущий, в конце концов, падает духом. Тогда нигилизм предстает как осознание долгой *траты* сил, как мука „тщетности“, неуверенность, отсутствие возможности как-нибудь отдохнуть, на чем-нибудь еще успокоиться — как стыд перед самим собою, как будто самого себя слишком долго *обманывал*... Этот смысл мог бы заключаться в следующем: „осуществление“ некоего высшего нравственного канона во всем совершающемся, нравственный миропорядок; или рост любви и гармонии в общении живых существ; или приближение к состоянию всеобщего счастья; или хотя бы устремление к состоянию всеобщего „ничто“ — цель сама по себе все еще есть некоторый смысл. Общее для всех этих видов представлений заключается в понимании того, что нечто должно быть *достигнуто* самим процессом: но вот наступает сознание, что становлением *ничего* не достигается, *ничего* не обретается... Следовательно, разочарование в мнимой *цели становления* как причина нигилизма: разочарование по отношению к вполне определенной цели или

вообще сознание несостоятельности всех доныне существующих гипотез цели, вбирающих в себя весь путь „развития“ (человек *больше не* сотрудник, не говоря уже о том, чтобы он был средоточием всякого становления).

Нигилизм как психологическое состояние наступает, *во-вторых*, тогда, когда во всем совершающемся и подо всем совершающимся предполагается некая *цельность, систематизация, даже организация*: так что душа, жаждущая восхищения и благоговения, упивается общим представлением некоторой высшей формы власти и управления (если это душа логики, то достаточно уже абсолютной последовательности и реальной диалектики, чтобы примирить ее со всем...). Какое-либо единство, какая либо форма „монизма“: и как следствие этой веры — человек, чувствующий себя в тесной связи и глубокой зависимости от некоего бесконечно превышающего его целого, как бы *modus* божества... „Благо целого требует самопожертвования отдельного“... и вдруг такого „целого“ нет! В сущности человек теряет веру в свою ценность, если через него не действует бесконечно ценное целое: иначе говоря, он создал такое целое, *чтобы иметь возможность верить в свою собственную ценность*. Нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью и последнюю* форму. Если принять те два *положения*, что путем становления ничего не достигается и что под всем становлением не царствует такое великое единство, в котором индивид мог бы окончательно потонуть, как в стихии высшей ценности, то единственным *исходом* остается возможность осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве *истинного* мира новый мир, потусторонний нашему. Но как только человек распознает, что этот новый мир он соорудил лишь из психологических потребностей и что он на это не имел решительно никакого права, возникает последняя форма нигилизма, заключающая в себе *неверие в метафизический мир*, запрещающая себе веру в *истинный* мир. С этой точки зрения реальность становления признается *единственной* реальностью и воспрещаются всякого рода окольные пути к скрытым мирам и ложным божествам, но, с другой стороны, *этот мир, отрицать который уже более*

не хотят, становится невыносимым... Что же в сущности произошло? Сознание *отсутствия всякой ценности* было достигнуто, когда стало ясно, что ни понятием „цели“, ни понятием „единства“, ни понятием „истины“ не может быть истолкован общий характер бытия. Ничего этим не достигается и не приобретает; недостает всеобъемлющего единства во множестве совершающегося: характер бытия не „истинен“, а *ложен*... В конце концов нет более основания убеждать себя в бытии *истинного мира*... Короче говоря: категории „цели“, „единства“, „бытия“, посредством которых мы сообщили миру ценность, снова *изымаются* нами — и мир кажется *обесцененным*...».

Итак, согласно заголовку речь идет о падении «*космологических*» ценностей, и кажется, что тем самым называется некий *особый* класс ценностей, падение которых и составляет сущность нигилизма. В соответствии со школьным членением метафизики «космология» вбирает в себя особую сферу сущего, а именно «космос» в смысле «природы», Земли и небесных светил, растений и животных. От «космологии» отличается «психология» как учение о душе и духе и особенно о человеке как свободном разумном существе. Наряду с психологией и космологией, а также превышая их, о себе заявляет «теология», причем не как церковное истолкование библейского откровения, а как «рациональное» («естественное») истолкование библейского учения о Боге как первопричине всего сущего, природы и человека, его истории и ее свершений. Однако подобно тому как часто приводимое положение, согласно которому «*anima naturaliter christiana*», вовсе не является совершенно бесспорной «естественной» истиной, но, напротив, предстает как истина *христианская*, естественная теология обретает основание своей истины только в библейском учении о том, что человек сотворен Богом-Творцом, который и наделил его знанием о себе самом. Но поскольку естественная теология как философская дисциплина не может считать источником своих истин Ветхий Завет, ее содержание с необходимостью оскудевает до простого высказывания о том, что мир должен иметь первопричину. Тем самым, однако, вовсе не доказывается, что эта первопричина

есть «Бог», если допустить, что Бога вообще можно свести до уровня предмета доказательства. Понять сущность этой рациональной теологии важно потому, что западноевропейская метафизика по своей природе *теологична*, причем даже там, где она отмежевывается от церковной теологии.

«Космология», «психология» и «теология» (или триада природы, человека и Бога) описывают ту сферу, в которой движется все западноевропейское представление (*Vorstellen*), когда оно осмысляет сущее в целом по способу метафизики. Поэтому, читая заголовок «Падение космологических ценностей», мы сразу можем предположить, что здесь Ницше из трех обычных областей «метафизики» особо выделяет область космологии, однако такое предположение неверно. В данном случае космос означает не «природу», в отличие от человека и Бога: «космос» означает здесь то же самое, что и «мир», а мир означает сущее в целом. «Космологические ценности» не представляют собой некий особый класс ценностей, соупорядоченный с другими ценностями или даже превосходящий их. Они определяют то, «к чему она [человеческая жизнь] принадлежит, „природу“, „мир“, всю сферу становления и непостоянства» («*Zur Genealogie der Moral*», VII, 425; 1887); они обозначают некое широчайшее кольцо, охватывающее все, что есть и становится. Вне их и над ними ничего нет. Нигилизм как обесценение *высших* ценностей есть падение *космологических* ценностей. В данном отрывке, если мы правильно понимаем его заголовок, речь идет о сущности нигилизма.

Раздел под буквой *A* распадается на четыре абзаца, причем четвертый подытоживает основное содержание трех первых, подытоживает то, что, собственно, означает падение космологических ценностей. Раздел под буквой *B* в перспективе указывает на важные результаты этого падения. Он показывает, что сам космос при этом не рушится: он только освобождается от оценки себя самого через прежние ценности и становится доступным для утверждения новых ценностей. Поэтому нигилизм ни в коем случае не ведет в ничто. Падение ценностей не есть одно лишь крушение. На то, что должно произойти, чтобы нигилизм

привел к спасению и новому обретению сущего в целом, намекает итоговое замечание ко всему отрывку.

Три первые абзаца первого раздела начинаются одинаково — во всех трех говорится: «нигилизм как психологическое состояние»; и далее соответственно: «должен будет наступить», «наступает, во-вторых, тогда», «имеет еще *третью* и *последнюю* форму». Для Ницше нигилизм есть скрытый основной закон всей западноевропейской истории, но в этом отрывке он недвусмысленно определяет его как «психологическое состояние». Отсюда возникает вопрос о том, что он понимает под «психологическим» и «психологией». «Психология» для Ницше — не естественно-научное, экспериментальное исследование душевных процессов, уже практиковавшееся в его время, смоделированное по образцу физики и связанное с физиологией: исследование, в ходе которого чувственные восприятия и их телесные условия определяются как основные элементы этих процессов по образцу химических элементов. Равным образом для него «психология» не означает и изучения «более высокой душевной жизни» и этапов ее развития в смысле исследования каких-то фактов среди прочих; не означает она и «характерологии» как учения о различных человеческих типах. Ницшевское понятие психологии можно было бы толковать как некую «антропологию», при условии что эта «антропология» означает *философское* вопрошание о сущности человека в ракурсе его существенных отношений к сущему в целом. Тогда эта «антропология» предстает как «метафизика» человека, однако даже тогда мы не постигаем всей сути ницшевской «психологии» и «психологического». Его «психология» никоим образом не ограничивается человеком, но и не расширяется до одних лишь растений и животных. «Психология» есть вопрошание о «психическом», то есть о живом в смысле той жизни, которая определяет все становление в значении «*воли к власти*». Поскольку эта воля является основной особенностью всего сущего, а истина о сущем как таковом в его целом называется метафизикой, то ницшевская «психология» равнозначна метафизике. Тот факт, что метафизика становится «психологией», в которой «психология»

человека, конечно, имеет явное преимущество, находит свое обоснование уже в самой сущности новоевропейской метафизики.

Эпоха, которую мы называем Новым временем и в завершение которой теперь начинает вступать западноевропейская история, определяется тем, что человек становится мерой и средоточием всего сущего. Человек находится в основе всего сущего, то есть в основе всякого опредмечивания (*Vergegenständlichung*) и всякой представимости (*Vorstellbarkeit*): он есть *subiectum*. Как бы резко Ницше ни выступал против *Декарта*, философия которого лежит в основе всей новоевропейской метафизики, он выступает против него только потому, что Декарт *еще не* утвердил человека *окончательно* и достаточно *решительно* как *subiectum*. Представление субъекта как *ego*, как «Я», то есть, так сказать, «эгоистическое» истолкование, для Ницше оказывается еще не достаточно субъективистским. Только в учении о сверхчеловеке как учении о безусловном первенстве человека во всем сущем метафизика Нового времени достигает предельного и совершенного определения своей сущности. В этом учении Декарт празднует свой наивысший триумф.

Так как в человеке, а точнее в сверхчеловеке, воля к власти без каких-либо ограничений раскрывает свою чистую властную сущность, «психология» в смысле Ницше, то есть как учение о воле к власти, есть *одновременно и прежде всего* область *основных метафизических вопросов*. Поэтому в работе «По ту сторону добра и зла» Ницше говорит: «До сего дня вся психология не могла отделаться от моральных предрассудков и опасений: она не дерзала проникнуть вглубь. Понимать ее как морфологию и *учение о развитии воли к власти*, как я ее понимаю, — об этом никто еще даже и не задумывался». В конце этого раздела Ницше говорит о необходимости требовать, чтобы «психологию снова признали властительницей наук, для служения и подготовки которой существуют другие науки. Ибо отныне психология снова стала путем к основным проблемам» (VII, 35 ff.). Мы также можем сказать, что путь к основным проблемам метафизики есть «*meditationes*» о человеке как *subiectum*'e. Психоло-

гия — это именование той метафизики, которая постигает человека, то есть человечество как таковое (а не только отдельное «я») как *subiectum*, полагает его как меру и средоточие, как основание и цель всего сущего. Поэтому когда нигилизм понимается как «психологическое состояние», это означает, что речь идет о положении человека в среде сущего в его целом, о том образе действий, с помощью которого человек полагает себя в отношении к сущему как таковому, а также формирует и утверждает эту связь и тем самым себя самого; это означает не что иное, как способ пребывания человека в истории, причем этот способ определяется из основной особенности сущего как воли к власти. Нигилизм, понятый как «психологическое состояние», означает нигилизм, понимаемый как форма *воли к власти*, как то бытие, в котором человек историчен.

Коль скоро Ницше говорит о нигилизме как «психологическом состоянии», при разъяснении его сущности он будет двигаться в русле «психологического» и говорить языком «психологии». Это не случайно и потому не является каким-то внешним способом говорить о том, о чем хочешь сказать. Тем не менее в этом языке нам надо суметь расслышать нечто более существенное, потому что он имеет в виду «космос», сущее в целом.

Происхождение нигилизма и три его формы

Итак, в первых трех абзацах 12 отрывка Ницше называет три условия появления нигилизма. Задаваясь вопросом об этих условиях, он стремится выявить *происхождение* нигилизма. Здесь «происхождение» означает не одно лишь «откуда», но и «как», означает тот способ, как нигилизм становится и как он *есть*. «Происхождение» ни в коем случае не подразумевает исторически задним числом вычисляемое возникновение. Вопрос о «*происхождении*» нигилизма как вопрос о его «причине» есть не что иное, как вопрос о его сущности.

Нигилизм представляет собой процесс обесценения прежних высших ценностей. Когда эти высшие ценности,

наделяющие ценностью все сущее, обесцениваются, тогда обесценивается и основанное на них сущее. Возникает чувство отсутствия всякой ценности, чувство ничтожности всего сущего. Нигилизм как падение космологических ценностей одновременно становится *ощущением* того, что все лишилось своей ценности, становится «психологическим состоянием». Но при каких условиях возникает это состояние? *Во-первых*, нигилизм «должен будет наступить» «после поисков „смысла“ во всем совершающемся, которого в нем нет». Таким образом, предусловием для возникновения нигилизма является тот факт, что «во всем совершающемся», то есть в сущем в целом мы ищем некий «смысл». Но что Ницше понимает под «смыслом»? От ответа на этот вопрос зависит понимание сущности нигилизма, поскольку нередко Ницше отождествляет его с господством «отсутствия смысла» (см. п. 11). «Смысл» означает то же самое, что и ценность, наряду с «отсутствием смысла» Ницше говорит также об «отсутствии ценности». Тем не менее нет достаточного определения сущности «смысла». Можно сказать, что на самом деле каждый понимает, что такое «смысл», и в сфере повседневного мышления и смутного мнения так оно и есть. Однако как только мы обращаем внимание на тот факт, что во всем свершающемся человек ищет «смысл», как только Ницше указывает нам на то, что эти поиски «смысла» разочаровывают, мы уже не можем обойти стороной вопрос о том, что же здесь подразумевается под смыслом, в какой мере и отчего человек ищет его, почему к разочарованию, которое при этом может возникнуть, он не в силах отнестись равнодушно, почему, наконец, оно затрагивает сами его устои, угрожает ему, просто потрясает его.

Здесь «смысл» для Ницше означает то же самое, что и «цель» (ср. первый и четвертый абзацы), и под этим мы подразумеваем «к чему» и «ради чего» для всякого действия, отношения и события. Ницше перечисляет, каким мог бы быть искомый «смысл», то есть каким он *был* в историческом его осмыслении и каким *еще* остается, претерпев удивительные превращения. Это «нравственный миропорядок», «рост любви и гармонии в общении живых существ»,

пацифизм, вечный мир, «приближение к состоянию всеобщего счастья» как наивысшего счастья для максимального числа людей, «или хотя бы устремление к состоянию всеобщего «ничто», так как даже *это* устремление к *такой* цели все-таки имеет какой-то «смысл», ибо «цель сама по себе все еще есть некоторый смысл». Почему? Потому что в ней есть устремленность, потому что она сама *есть* устремленность. Ничто как цель? Конечно, так как воление, волящее ничто, все еще позволяет воле *волить*. Воля к разрушению — все еще воля, и так как воление есть воление-себя-самого, то даже воля к ничто все еще позволяет воле быть *ею самой*, то есть волей.

Человеческая воля *«требует какой-то цели, и она скорее предпочтет волить ничто, чем вообще не волить»*, так как «воля» как воля к власти есть власть к власти или, что то же самое, *воля к воле*, к стремлению превосходить и иметь силу повеления. Волю страшит не ничто, а *неволение*, уничтожение своей собственной сущностной возможности. Страх перед пустотой неволения, этот «horror vacui» есть «основной факт» человеческой воли, и именно из этого «основного факта», согласно которому воля скорее станет *волей к ничто*, чем превратится в *неволение*, Ницше и заимствует аргумент для своего тезиса, гласящего, что по своей сути воля есть воля к власти (ср. «Zur Genealogie der Moral», VII, 399; 1887). «Смысл», «цель» и «целеустремленность» суть то, что позволяет воле быть волей, дает ей такую возможность. Там, где воля, там не только путь, но прежде цель *для* пути, даже если эта цель «лишь» сама воля.

Но получается, что те безусловные «цели» в истории человека так и не были достигнуты. Всякое усилие и старание, всякое начинание и действие, всякое нахождение в пути, осуществляемое жизнью, всякое продвижение, все «процессы» — одним словом, всё «становление» *ничего* не достигает, *ни к чему* не приходит в смысле *чистого* осуществления упомянутых безусловных целей. Ожидание разочаровывает, любое усилие кажется лишенным ценности. Возникает сомнение, надо ли вообще полагать какую-то цель для сущего в целом, надо ли искать «смысл». Как быть, если не только усилия, направленные на достижение

цели и осуществление смысла, но, быть может, и само это искание и полагание цели и смысла оборачиваются заблуждением? В результате сама высшая ценность начинается колебаться, утрачивает бесспорный характер ценности, «обесценивается». «Цель», то есть то, на чем все держится, что *прежде* всего и *для* всего безусловно значимо в себе, высшая ценность, рушится. Мысль о несостоятельности высших ценностей проникает в сознание, и в этом новом сознании изменяется отношение человека к сущему в целом и к себе самому.

Нигилизм как психологическое состояние, как «чувство» отсутствия ценности сущего в его целом, «*во-вторых*», наступает тогда, когда во всем совершающемся и под всем совершающимся предполагается некая цельность, систематизация, даже организация», которая на самом деле не осуществляется. Теперь то, что приводится как высшая ценность сущего в целом, имеет характер «*единства*», причем единство здесь понимается как всепроникающее властное единение, упорядочение и членение всего сущего в перспективе единого. В своей сущности это «единство» кажется менее сомнительным, чем названные вначале «космологические ценности», «смысл». Однако и здесь мы сразу же задаем вопрос о том, в какой мере и почему человек «*полагает*» существование такого «властвующего» и «господствующего» «единства», как такое полагание обосновывается, можно ли его вообще обосновать и если нет, то каким образом оно в данном случае законно.

Одновременно возникает следующий вопрос: связано ли (и если да, то каким образом) это «полагание» «единства» для сущего в целом с упомянутым вначале «поиском» «смысла», является ли то и другое одним и тем же, и если да, то почему это одно и то же постигается в различных понятиях? То, что человек ищет смысл и полагает высшее единство, пронизывающее все сущее своей властью, можно доказать в любое время. Тем не менее уже теперь необходимо не забывать о вопросе: *что* же представляет собой этот поиск и полагание и в чем они имеют свою основу? В конце второго абзаца, где описывается полагание упомянутого «единства», для которого Ницше употребляет столь

же неясное слово «всеобщность», он указывает на *причину* этого полагания, чтобы тем самым одновременно намекнуть на то, что же происходит, когда таким образом положенное (Angesetzte) *не* выдерживает критики и *не* исполняется. Только тогда, когда целое (Ganze) сущего «действует» через человека и тот оказывается вовлеченным в «единство» и может «потонуть» в нем, как в «стихии высшей ценности», только тогда человек может считать «ценностью» самого себя. Таким образом, заключает Ницше, для того чтобы «*иметь возможность верить в свою собственную ценность*», человек должен утвердить наличие такой целостности и единства всего сущего.

При этом предполагается, что возможность верить в свою собственную «ценность» просто необходима человеку. Она необходима потому, что всюду речь идет о его самоутверждении. Для того чтобы человек мог сохранять уверенность в своей собственной ценности, он должен утвердить высшую ценность для сущего в целом, однако если вера в единство, пронизывающее целое, утрачивается, формируется понимание того, что всем этим действием и совершением («становлением») ничего не достигается. Что включает в себя это понимание? Оно вбирает в себя не больше и не меньше, как осознание того, что даже это действие и становление являются не чем-то «действительным» и подлинно сущим, но лишь иллюзией. Следовательно, это действие есть недействительное. Теперь «становление» кажется не только просто лишенным цели и смысла, но и невесомым в самом себе и потому *недействительным*. Но чтобы несмотря ни на что спасти это недействительное и уверить человека в его собственной ценности, необходимо над «становлением», «изменчивым», недействительным и только кажущимся утвердить «*истинный мир*», где сохраняется непреходящее, которое не затрагивается никакими изменениями, не испытывает недостатка и не грозит разочарованием. Ясно, что утверждение этого «истинного мира», мира потустороннего сверхчувственного, осуществляется за счет соответствующей оценки потустороннего «мира». В соотношении с вечностью он низводится до некоего быстротечного странствования через

область безнадежно бренного, а затраченный на это путешествие тягостный труд вознаграждается в вечности, поскольку он берет свою ценность именно оттуда.

В результате утверждения «истинного мира» как мира в себе сущего, пребывающего над миром ложным как миром изменения и кажимости, возникает «*третья и последняя форма*» нигилизма, причем возникает именно тогда, когда человек начинает понимать, что этот «*истинный мир*» («трансцендентное» и потустороннее) он соорудил только из «психологических потребностей». Здесь Ницше не слишком заостряет внимание на этих «потребностях»: он уже говорил о них, когда разъяснял природу утверждения единства и цельности. Для того чтобы человек был уверен в своей самоценности, в сущее в целом необходимо привнести некую ценность; чтобы посюсторонний мир можно было вынести, должен существовать мир потусторонний. Но когда человеку становится ясно, что, полагаясь на потусторонний «истинный мир», он имеет дело только с самим собой и своими «желаниями», что он просто возводит желаемое на уровень в себе сущего, тогда этот таким образом изобретенный «истинный мир» (высшая ценность) начинает колебаться.

Теперь речь уже не идет об одном только ощущении отсутствия ценности и цели становления, дело не оканчивается одним только чувством недействительности становления. Теперь нигилизм превращается в четко выраженное неверие в некий мир, утвержденный «над» чувственным и становящимся («физическим»), то есть неверие в некий мета-физический мир. Это неверие в метафизику воспрещает всякие окольные пути к миру, который якобы находится «за» или «над» этим миром, и тем самым нигилизм входит в новую стадию. Дело не ограничивается одним лишь чувством отсутствия ценности этого мира становления, а также чувством его недействительности. Когда *сверхчувственный* истинный мир рушится, мир становления предстает как «*единственная реальность*», то есть мир как таковой и к тому же единственный «истинный».

В результате возникает своеобразное промежуточное состояние. 1) *Мир становления*, то есть здесь и теперь совер-

шающаяся жизнь и ее меняющиеся сферы как *действительные*, нельзя отрицать. 2) Однако этот самый *единственно* действительный мир не имеет цели и ценности и потому становится невыносимым. Воцаряется не просто чувство отсутствия ценности действительного, но чувство *растерянности* внутри единственно действительного; нет проникновения в основу этого состояния и в возможность его преодоления.

Уже на основании предыдущего разъяснения раздела А можно было догадаться, что здесь Ницше не просто сопоставляет какие-то «три формы» нигилизма. Кроме того, он не ограничивается и одним лишь описанием трех способов утверждения прежних высших ценностей. Мы сразу видим, что три названные формы нигилизма имеют между собой внутреннюю связь и вместе образуют самобытное движение, то есть историю. Хотя Ницше нигде не называет известных в истории и подтверждающихся форм утверждения высших ценностей, нигде не упоминает о ретроспективно представимых исторических взаимосвязях таких утверждений, он тем не менее имеет их в виду. Он хочет показать, каким образом на основании внутренней взаимосвязи этих утверждений нигилизм не только возникает, но и становится своеобразной историей, противоположающей однозначно понимаемому историческому состоянию. Описание трех «форм» нигилизма он подытоживает так:

«— Что же в сущности произошло? Было достигнуто ощущение *отсутствия всякой ценности*, когда стало ясно, что ни понятием „цели“, ни понятием „единства“, ни понятием „истины“ не может быть истолкован общий характер бытия. Ничего этим не достигается и не приобретается; недостает всеобъемлющего единства во множестве совершающегося: характер бытия не „истинен“, а *ложен*... просто больше нет никакого основания убеждать себя в бытии *истинного мира*...».

После этого резюме может сложиться впечатление, что поиск смысла, утверждение единства и восхождение к «истинному» (сверхчувственному) миру являются лишь тремя соупорядоченными истолкованиями «общего ха-

рактера бытия», при которых каждый раз «ничего не достигается».

Однако на самом деле Ницше почти не интересовала одна лишь констатация видов нигилизма и условий его возникновения, и это подтверждается последним предложением упомянутого резюме:

«Короче говоря: категории „цели“, „единства“, „бытия“, посредством которых мы привнесли в мир ценность, снова *изымаются* нами — и теперь мир кажется *обесцененным...*».

Прежде чем показать, как в соответствии с этим заключительным предложением можно понимать весь отрывок под буквой А, необходимо разъяснить дословный текст этого предложения, причем разъяснить в двух отношениях.

Высшие ценности как категории

Неожиданно Ницше называет высшие ценности «категориями», не давая, однако, более точного разъяснения этому наименованию и, таким образом, не обосновывая, почему эти ценности можно понимать и как «категории», а те, в свою очередь, можно осмыслять как высшие ценности. Что означает «категория»? Это слово берет начало в греческом языке и известно у нас как иностранное. Например, мы говорим о том, что кто-то принадлежит к категории недовольных. Мы говорим об «особой категории людей» и понимаем слово «категория» как «класс» или «род» (Sorte) (оба слова также являются иностранными, с той лишь разницей, что они взяты не из греческого языка, а из романской и римской областей). По сути дела слова «категория», «класс», «род» употребляются здесь для обозначения какой-либо сферы, схемы, ячейки, под которую что-либо подводится и там размещается.

Такое употребление слова «категория» не соответствует ни изначальному его смыслу, ни связанному с ним значению, которое оно приобрело как основное в философском лексиконе. Тем не менее его употребление, известное нам,

восходит к философскому. Существительное *κατηγορία* и глагол *κατηγορεῖν* появились в результате сложения *κατά* и *ἄγορεῖν*. *Ἀγορά* означает открытое собрание людей в отличие от закрытого совещания, означает *открытость* заседания, судебного слушания, рынка и сообщения; *ἄγορεῖν* означает «говорить в открытую», всенародно возвещать что-либо для открыто собравшихся, делать что-либо явным. *Κατά* означает направление сверху вниз, подразумевает взор, обращенный на что-либо. Таким образом, *κατηγορεῖν* означает «раскрывать», «делать явным» что-либо как оно *есть* в ясной устремленности взора на него. Такое раскрытие совершается через слово, поскольку оно обращается к предмету — вообще к сущему — в ракурсе того, что оно есть, и называет его как сущее так-то и так-то.

Этот способ обращения и выставления (*Herausstellen*), способ выявления в слове особенно заявляет о себе в открытом судебном разбирательстве, где против кого-либо выдвигается обвинение в том, что он есть тот, кто повинен в том-то и том-то. Такое основанное на обращении выставление кого-либо тем-то и тем-то ярче всего, и потому чаще всего происходит в отрывом обвинении. Поэтому *κατηγορεῖν*, в частности, означает разоблачающее обращение в смысле «обвинения», однако в качестве основного значения здесь присутствует и выявляющее обращение. В этом значении может употребляться существительное *κατηγορία*, и тогда оно представляет собой обращение к какой-либо вещи в смысле того, что она *есть*, причем так, что через это обращение само сущее как бы вступает в слово в том, что *оно (сущее) само есть*, то есть вступает в явленность и в открытое (*das Offene*) открытости. *Κατηγορία*, взятая в этом смысле, есть, например, слово «стол», «сундук», «дом», «дерево» и прочее такого же рода, но также «красный», «черный», «тонкий», «храбрый», короче говоря, любое слово, которое указывает на нечто сущее в его своеобразии и, таким образом, дает знать, как это сущее выглядит и как оно есть. Вид, то есть то, в чем некое сущее себя показывает как то, что оно есть, по-гречески называется *τὸ εἶδος* или *ἡ ἰδέα*. Категория является обращением к какому-либо сущему в смысле своеобразия его вида, то есть является

именем собственным в самом широком смысле. В таком значении слово *κατηγορία* употребляет и Аристотель (*Phys.* В 1, 192 b 17). При этом речь ни в коем случае не идет о характерном только для философского языка выражении («термин»).

Κατηγορία есть слово, через которое предмет «затрагивается» в том, что он *есть*. Это дофилософское значение данного слова весьма удалено от того значения, которое еще сохраняется в нашем языке в небрежном и поверхностном употреблении «категории». Что касается упомянутого словоупотребления Аристотеля, то оно вполне соответствует греческому духу языка, который в невыраженном виде остается философско-метафизическим: поэтому греческий вместе с санскритом и хорошим немецким отличается от всех прочих языков.

Теперь же философия как метафизика подчеркнута рассуждает о «категориях», говоря об «учении о категориях» и «категориальной таблице»; Кант, например, в своем главном произведении «Критика чистого разума» учит, что таблицу категорий можно считать и выводить из таблицы суждений. Что означают «категории» в языке философов? Каким образом философская «категория» связана с дофилософским словом *κατηγορία*?

Аристотель, употребляющий это слово и в обычном значении обращения к предмету в смысле его вида, впервые и к тому же на период в два ближайших тысячелетия возводит *κατηγορία* на уровень философского именованья, которое называет то, о чем философия должна размышлять в соответствии со своей сущностью. Это возвышение данного слова совершается в подлинно философском смысле, так как в него не вкладывается никакого отдаленного, произвольного и, как обычно говорят, «абстрактного» значения. Сам дух языка и вещи, заключенный в этом слове, указывает на его возможное, иногда необходимо иное и в тоже время более существенное, значение. Когда мы устанавливаем свое отношение к «этому нечто, находящемуся здесь» как, например, к двери (эта «дверь»), в этом установлении уже содержится некое иное отношение. Какое же? Мы уже назвали его, когда сказали, что устанавливаем свое

отношение к «этому нечто, находящемуся здесь» именно как к двери. Для того чтобы мы могли таким образом названное определить именно как «дверь», а не как, например, окно, подразумеваемое нами уже должно было показать себя как «это присутствующее здесь нечто», как это таким-то и таким-то образом присутствующее. Прежде чем мы отнеслись к этому подразумеваемому как к «двери», по умолчанию уже было установлено, что это «присутствующее здесь нечто» есть вещь. Мы не могли бы названное нами определить как дверь, если бы раньше уже не встречали нечто подобное обособленной вещи. В основе нашего заявления (κατηγορία) о чем-то как о «двери» лежит установление того, что названное есть вещь; «вещь» предстает как более основательная и изначальная категория, чем «дверь», а именно как такая «категория», такое обращение, которое говорит о том, в каком бытийном качестве обнаруживает себя названное сущее, о том, что оно есть сущее для себя или, как говорит Аристотель, нечто, которое есть от себя и для себя — τόδε τι.

Второй пример. Мы говорим, что эта дверь коричневая (а не белая). Для того чтобы мы могли отнести к названной вещи как к коричневой, нам надо воспринять ее в отношении ее цвета, но и цвет вещи воспринимается нами именно таким, а не другим, только в том случае, если прежде нам уже встречалась вещь в ее таком-то и таком-то качестве. Если бы раньше уже не устанавливалось наше отношение к вещи в смысле ее качеств, мы никогда не могли бы воспринять ее как «коричневую», то есть как выкрашенную в коричневый цвет, как имеющую такие-то и такие-то свойства.

В основе дофилософского установления вещи как «коричневой» лежит (причем в качестве несущей основы) ее установление в смысле «таких-то и таких-то свойств», лежит категория «качества», ποιότης, ποιόν. По отношению к категории «качества» вышеупомянутая категория предметности характеризуется тем, что она называет должствующее лежать в основе всякого качества, называет *лежащее в основе*, ὑποκειμενον, subiectum, substantia. «Субстанция», «качество» и затем «количество», «отношение» суть «кате-

гории», то есть отличительные обращения к сущему, а именно те, которые вопрошают его в ракурсе того, что оно *как некое сущее* есть: дверь или окно, стол или дом, собака или кошка, нечто коричневое или белое, сладкое или кислое, большое или маленькое.

Метафизику можно определить как сообразующуюся с размышляющим словом истину о сущем как таковом в его целом. Это слово высказывает обращение к сущему как таковому в его строе, высказывает категории. Таким образом, категории являются метафизическими ключевыми словами и *поэтому* также наименованиями для основных философских понятий. Тот факт, что в нашем обычном мышлении и повседневном отношении к сущему эти категории как обращения высказываются молча и большинством людей на протяжении всей их «жизни» даже ни разу не переживаются, не познаются и тем более не понимаются именно как такие безмолвные обращения к сущему, вовсе не является основанием для того, чтобы считать, будто они являются чем-то никчемным, чем-то якобы выдуманным «далекой от жизни» философией. Тот факт, что повседневное разумение и обычное мнение ничего не знают об этих категориях, да и не нуждаются в том, чтобы что-либо о них знать, говорит лишь о том, сколь необходимым образом это существенное призвано к тому, чтобы стать здесь предметом рассмотрения, особенно если допустить, что близость к сущности остается не только привилегией немногих, но и их судьбой. Тот факт, что, например, существуют такие вещи, как дизельный мотор, имеет свое решающее, всеопределяющее основание в том, что однажды философы специально осмыслили и продумали категории полезной в техническом отношении «природы».

Когда «человек с улицы» считает, что «дизельный мотор» существует потому, что его изобрел Дизель, то здесь все в порядке. Не каждому надо знать, что все это изобретательство не сделало бы ни единого шага вперед, если бы философия в тот исторический момент, когда она вступила в область своей не-сущности, не продумала категории упомянутой природы и таким образом не обозначила сферу поисков и попыток, предпринимаемых изобретателями.

Правда, тот, кто знает о подлинном происхождении современного мотора, не может в силу этого создавать еще лучшие моторы, но, наверное, может (и, вероятно, может только он) задать вопрос о том, что представляет собой эта машинная техника в истории отношения человека к бытию.

Зато вопрос о том, что значит эта техника для прогресса и культуры человека, не имеет никакого значения, и его можно было спокойно обойти стороной, потому что техника значит ровно столько, сколько значит современная ей «культура».

Категории суть обращения к сущему в ракурсе того, что это сущее как таковое *есть* сообразно своему строю. Поэтому, будучи такими обращениями, категории специальным образом познаются в осмыслении того, что постоянно и безмолвно со-выражается и окликается в обычном обращении к сущему и оговорении его.

Основная форма повседневного обращения к сущему — это высказывание, аристотелевский λόγος ἀποφαντικός, сказывание, которое способно дать сущему возможность раскрыться из себя самого. В русле этого λόγος'а Аристотель впервые выразил «категории», то есть обращения к сущему, невыражаемые в высказываниях, но обосновывающие всех их. В его задачу не входило создание «системы» категорий, перед ним, вслед за Платоном, стояла благороднейшая задача: показать, что такие категории входят в сферу того, что философия должна осмыслять в первую очередь и осмыслять именно как таковое (как πρῶτη φιλοσοφία). Потом высказывание, enuntiatio, понимается как суждение. В различных способах суждения сокрыты различные обращения к сущему, различные категории. Поэтому в своей «Критике чистого разума» Кант говорит о том, что категориальная таблица должна составлять в русле таблицы суждений. То, что здесь говорит *Кант*, представляет собой (правда, в уже успевшей измениться форме) то же самое, что до него более чем за две тысячи лет впервые сделал Аристотель.

Когда во втором разделе данного отрывка, обозначенном буквой *B*, Ницше, не вдаваясь в обоснование, называ-

ет высшие ценности «категориями разума», такая их характеристика на поверку опять-таки оказывается тем же самым, чему учил Кант и о чем еще раньше думал Аристотель. Выражение «категории разума» означает, что разум, разумное мышление, суждения разума, λόγος αλοφαντικός, «логика» есть то, с чем категории связаны характерным образом, со-определяющим их сущность. Правда, вид этой связи между категориями и разумом, выносящим суждения мышлением, Аристотель, Кант и Ницше понимают по-разному, в зависимости от того, как они определяют сущность разума и λόγος'а, то есть сущность человека; от того, как они в этой связи постигают и истолковывают сущее как таковое, являющее свою структуру в этих категориях.

Благодаря этим различиям сохраняется в силе самое важное и основное: определения сущего как такового являются и обосновываются в ракурсе его отношения к логосу, высказывающему свои суждения мышлению. Категории как определения сущего как такового говорят о том, что есть это сущее как сущее. Они выражают «самое общее», что можно сказать о сущем: его сущность (Seiendheit) или бытие. Бытие сущего понимается и осмысливается в русле высказывания, суждения, «мышления». Этот вид определения истины о сущем в целом, то есть метафизика, мыслит сущее сообразно категориям.

Итак, сущность всякой метафизики мы можем охарактеризовать таким выражением: *бытие и мышление* (точнее говоря: сущность и мышление); эта формула говорит о том, что бытие постигается в русле мышления о сущем как *его* «самое общее» (Allgemeinstes), причем «мышление» понимается как высказывающее сказывание. Такое мышление сущего в смысле φύσει и τέχνη ὄν, «из себя восходящего и про-изведенного присутствования», остается путеводной нитью для философского мышления о бытии как сущности.

Выражение *бытие и мышление* имеет силу и для иррациональной метафизики, которая потому так и называется, что доводит до крайности рационализм и при этом совершенно не освобождается от него, подобно тому как всякому а-теизму больше, чем теизму, приходится иметь дело с

Богом. Так как, говоря о «космологических ценностях», Ницше имеет в виду высшие определения сущего в его целом, он может говорить и о «категориях». Тот факт, что, не вдаваясь в дальнейшее разъяснение и обоснование этих ценностей, он называет их «категориями», а те, в свою очередь, осмысляет как категории разума, показывает, сколь решительно он мыслит в русле метафизики.

По существу, вопрос о том, сходит ли он с этого пути и по праву ли называет себя «антиметафизиком», когда понимает эти категории как *ценности*, или же лишь доводит метафизику до ее последнего предела и в результате сам становится последним метафизиком — это вопрос, к которому мы только приближаемся, но ответ на который самым тесным образом связан с *прояснением* ницшевского понимания нигилизма.

Второй момент, на который сразу же следует обратить внимание, разъясняя заключительное предложение первого раздела, касается того, каким образом Ницше подытоживает природу трех категорий, в соответствии с которыми истолковывается сущее в его целом. Вместо «смысла» он теперь говорит о «цели», вместо «цельности» и «организации» — о «единстве» и (что самое важное) вместо «истины» и «истинном мире» он говорит просто о «бытии», причем опять-таки без каких-либо разъяснений. Однако не стоит удивляться, что он не дает разъяснений по поводу использованных здесь понятий и наименований: находящееся перед нами — не какой-то раздел книги, предназначенной для «общественности» и даже не раздел какого-то учебника, а монолог мыслителя, в котором он говорит не со своим «я», не со своей «личностью», а с бытием сущего в целом в контексте уже некогда сказанного в истории метафизики.

Мы же, его позднейшие читатели, для того чтобы правильно взвесить каждое слово, отметить каждое его изменение, осознать его понятийное оформление и, *размышляя*, внимательно прочесть простой текст, должны сначала просто войти в область метафизики. Пока что мы помним только об одном: «истину» Ницше понимает как категорию разума и эту «истину» отождествляет с «бытием». Но если «бытие» является первым и последним словом о су-

щем в целом, тогда ницшеовское отождествление «бытия» и «истины» должно существенно прояснить его основную метафизическую позицию, в которой коренится опыт нигилизма.

Нигилизм и человек западноевропейской истории

Итак, о чем говорит заключительное предложение первого раздела?

1. О том, что с помощью категорий «цели», «единства» и «бытия» мы привнесли в «мир» (то есть в сущее в целом) некую *ценность*.

2. О том, что эти категории, привнесенные в мир, «снова *изымаются* нами».

3. О том, что после изъятия категорий, то есть ценностей, из мира он «теперь» кажется *о-бес-ценным*.

Состояние, которое характеризуется этим «теперь», ни в коем случае не мыслится как окончательное. «Теперь» не означает, что отныне дело должно ограничиться этим отсутствием ценности и миром, который выглядит обесцененным. В то же время хотя данный отрывок озаглавлен просто как «Падение космологических ценностей» и первое сущностное определение нигилизма гласит, что речь идет об «обесценении высших ценностей», рассматриваемое нами заключительное предложение говорит не только о том, что это обесценение не означает конца: в этом предложении чувствуется иная позиция. Речь идет о привнесении ценностей во все сущее и об их изъятии оттуда, причем это все как бы существует в себе и само позволяет такое привнесение и изъятие. Ценности не просто рушатся сами: мы, некогда их привнесшие в мир, теперь изымаем их из него. Мы принимаем деятельное участие в утверждении и ниспровержении этих ценностей. Но кто такие «мы»? И что здесь на самом деле происходит? Ясно, что нигилизм — это не просто тихий распад ценностей, которые где-то существуют сами по себе. Он является их упразднением, совершаемым нами, теми, кто их в свое время утверждал. Говоря «нами» и «мы», Ницше, однако, имеет в

виду западноевропейского человека в широком смысле. Он говорит не о том, что эти ценности изымают те самые люди, которые когда-то их утвердили: он говорит о том, что те, кто привносит и изымает их, принадлежат к *одной и той же единой* истории Запада. *Мы* сами, живущие в нынешнем столетии, принадлежим к тем, кто изымает из мира некогда привнесенные в него ценности. Их упразднение берет начало не в одной лишь тяге к слепому разрушению и пустому новшеству: оно возникает из потребности и необходимости наделить мир *тем* смыслом, который не низводит его до уровня простого перехода в потустороннее. Должен возникнуть мир, который даст возможность появиться человеку, раскрывающему свою сущность из собственной ценностной полноты. Однако для этого тоже необходим переход, необходимо прохождение через то состояние, в котором мир выглядит лишенным прежней ценности, но в то же время взыскующим новой. Прохождение через промежуточное состояние должно сопровождаться максимальным осознанием его природы, для чего необходимо познать его истоки и выявить первопричину нигилизма. Только из полного осознания этого промежуточного состояния рождается воля к решительному его преодолению.

Слова Ницше, которые начинаются как перечисление условий, способствующих возникновению нигилизма, и как одно лишь описание его протекания, внезапно начинают звучать как сказывание о том, что мы непременно должны совершить. Речь идет не об историческом усвоении прошедших событий и их последующем влиянии на настоящее. На карту поставлено предстоящее, поставлено то, что только начинается, те решения и задачи, общий характер которых истолковывается как привнесение в мир ценностей и изъятие их из мира.

Нигилизм нигилизму рознь. Нигилизм — это не только процесс обесценения высших ценностей, не только их *изъятие* из мира. К тому же обесценение — это не просто постепенное ценностное оскудение, напоминающее исчезающий в песке ручеек: нигилизм совершается в изъятии ценностей, в деятельном их устранении. Ницше хочет по-

казать нам это внутреннее сущностное богатство нигилизма, и поэтому раздел под буквой *B* должен заставить нас занять решительную позицию.

Если мы теперь еще раз, под более острым углом зрения, перечитаем первый раздел, мы увидим, что для каждого из трех условий возникновения нигилизма, которые на первый взгляд просто перечисляются, есть свое введение. В первом абзаце Ницше выражает общее положение: нигилизм как психологическое состояние «должен будет наступить». Здесь заранее называется основное условие для возможности такого наступления, а именно тот факт, что вообще в качестве искомого утверждаются такие вещи, как некий «смысл».

Во втором абзаце говорится о том, что нигилизм как психологическое состояние «наступает». Здесь называется решающее условие, в силу которого высшие ценности действительно начинают колебаться, условие, которое само по себе столь властно, что теперь в качестве смысла утверждается некая всеохватывающая и всеприемлющая цельность, некое «единство», которое действует через человека и таким образом укрепляет и упрочивает человеческое бытие.

В третьем абзаце говорится о том, что «нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью* и *последнюю* форму». Здесь взор обращен в будущее: только в нем нигилизм и обретает всю полноту своей сущности. Речь идет об утверждении истинного, потустороннего мира в себе — как цели и прообраза, которые даны кажущемуся, посястороннему миру.

В первом абзаце называется основное условие возможности, во втором — действительное начало, в третьем — необходимое сущностное свершение нигилизма. Итак, его история в целом «излагается» *как* история в ее основных чертах.

Теперь мы не можем не задавать вопроса о том, соответствует ли (и если да, то как) эта история нигилизма той исторической действительности, которую обычно рисуют историки. Напрямую Ницше об этом ничего не говорит, равно как не характеризует свое изложение именно как историю сущностного развития нигилизма. Здесь все остает-

ся неясным, и тем не менее есть указание на то, что он имеет в виду «действительную» историю — прежде всего там, где обсуждает третью форму нигилизма.

Говоря об утверждении «истинного мира» над миром становления как миром лишь кажущимся, Ницше имеет в виду метафизику Платона и вслед за ней всю позднейшую метафизику, которую он понимает как «платонизм». Его он осмысляет как «учение о двух мирах», согласно которому над посюсторонним, изменчивым миром, который дан нашим чувствам, возвышается сверхчувственный, неизменный потусторонний мир. Этот мир является непреложным, «сущим» и, таким образом, истинным, в то время как первый — мир кажущийся. Этому соответствует и отождествление «истины» и «бытия». Поскольку христианство учит, что земной мир как юдоль скорби является лишь занимающим какое-то время переходом к потустороннему, вечному блаженству, Ницше считает, что христианство в целом — это платонизм для народа (учение о двух мирах).

Если под третьей формой возникновения нигилизма в историческом плане понимается философия Платона, тогда соответствующие исторические формы для второго и первого условий надо искать в до-платоновской философии. И действительно, утверждение «единства» по отношению к сущему в его целом можно найти в учении Парменида: $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$. Однако что касается исторического соответствия для первого условия, то здесь нельзя отыскать никакого однозначного исторического свидетельства уже потому, что первая форма считается основным условием самой *возможности* нигилизма и как таковая властно понижает всю его историю. В то же время поскольку, в сущности, это касается всех трех условий и поскольку все они заявляют о себе в любой основной метафизической позиции, даже если та и претерпела соответствующие изменения, попытка проследить какие-либо исторические соответствия трем названным условиям не настолько важна, чтобы сразу же пытаться ее осуществить, особенно если принять во внимание, что раздел *A* является лишь прелюдией к разделу *B*.

Утверждение новых ценностей

Раздел *В* гласит: «Предположим, мы осознали, в какой мере больше нельзя *истолковывать* мир посредством этих трех категорий и что вслед за этим признанием мир начинает утрачивать для нас свою ценность: в таком случае мы должны спросить себя, *откуда* берет начало наша вера в эти три категории — попробуем, нельзя ли и *им* отказать в нашем доверии! Если нам удастся *обесценить* эти три категории, то доказанная неприложимость их к целому перестанет быть основанием к тому, чтобы *обесценивать это целое*.

Результат: *вера в категории разума* есть причина нигилизма — мы измеряли ценность мира категориями, *которые относятся к чисто вымышленному миру*.

Конечный результат: все ценности, посредством которых мы сначала пытались придать миру ценность, а затем по причине их неприменимости к нему *обесценивали* его — все эти ценности, просчитываемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, направленных на поддержание и возрастание структуры человеческого господства, и они лишь ложным образом *проецированы* в существо вещей. Это все та же *гиперболическая наивность* человека: полагать себя самого смыслом и мерой ценности вещей».

Мы говорили, что здесь слышится другой язык, который, правда, уже начинает звучать в разделе *А* и прежде всего в его заключительном предложении. Теперь уже не говорится о том, что нигилизм как психологическое состояние «должен будет наступить», не говорится о нигилизме как о явлении, которое просто можно отыскать в истории. Теперь речь идет о нас самих, и дело касается самих нас. Поэтому теперь звучат такие слова: «Предположим, мы осознали, в какой мере больше нельзя *истолковывать...*»; «мы должны спросить себя»; «попробуем, нельзя ли...». Если мы попытаемся это осуществить, тогда ко «*всему*» установится совершенно новое отношение, только тогда будет получен «результат» истории. В заключительном разделе этот «результат» подытоживается как «конечный».

«Результаты» бывают там, где идет счет и расчет, и на самом деле: ход мысли Ницше представляет собой нигилистический подсчет, а о том, каков он, говорится в заключительном разделе: «Все эти ценности, просчитываемые психологически, суть результаты» того-то и того-то. Речь идет о «психологическом» подсчете и пересчете ценностей, при котором, правда, мы сами беремся в расчет, так как мыслить «психологически» — означает осмыслять все как форму воли к власти. Психологический пересчет означает: производить оценку всему в соотношении с утвержденной ценностью и просчитывать все ценности в соотношении с основной, а именно с волей к власти (высчитывать, в какой мере и как именно «ценности» могут оцениваться в соотношении с волей к власти и, таким образом, доказывать свою состоятельность).

В разделе *B* Ницше призывает к недвусмысленной, вполне осознанной и сознательно оправдывающей себя попытке обесценить прежние высшие ценности, упразднить их как высшие. Однако это в то же время означает, что принимается решение самым серьезным образом отнестись к тому промежуточному состоянию, которое возникает в результате этого обесценения в здешнем мире как единственной реальности, и *быть* в нем как в историческом. Теперь нигилизм перестает быть неким историческим событием, которое мы воспринимаем со стороны, которое находится где-то вне нас или даже позади нас; нигилизм раскрывается как история нашей собственной эпохи, которая властно очерчивает сферу своего действия и бросает нам вызов. Мы находимся в этой истории не как в каком-то безразличном ко всему пространстве, в котором можно занимать любое положение, принимать любую точку зрения. Эта история сама есть способ нашего стояния и шествования, способ того, как мы *есть*. Обесценение прежних высших ценностей приводит к состоянию упразднения и ниспровержения. Но поскольку даже в этом ниспровержении речь еще идет о ценностях, которые должны определять сущее в целом, поскольку в результате падения прежних высших ценностей сущее в смысле здесь и сейчас доступного действительного обес-

ценивается (но не исчезает, а еще больше заявляет о своей значимости как то, что в результате ниспровержения прежних ценностей жаждет новых), упразднение прежних ценностей как таковое уже с необходимостью ведет к утверждению новых. В результате этого упразднения мир, который прежде был лишь посюсторонним, становится единственным сущим во всей его целостности; теперь сущее в целом находится как бы вне различения посюстороннего и потустороннего. Таким образом, упразднение прежних высших ценностей влечет за собой изменение этого сущего, так что становится неясно, где и как еще можно говорить о сущем и бытии. Иначе говоря, утверждение новых ценностей больше не может совершаться в том смысле, что на *то же самое*, хотя и успевшее опустеть место, которое некогда занимали прежние высшие ценности, просто утверждаются новые.

Вместе с прежними ценностями упраздняется и «верх», «высота», «потустороннее», упраздняется прежнее *место*, в котором эти ценности могли утверждаться. Это означает, что новое их утверждение как таковое должно стать другим, коль скоро даже то, для чего они и призваны быть новыми ценностями, после упразднения потустороннего мира уже не является посюсторонним. Это означает, что *способ* существования ценностей, их сущность должны измениться. Коренное изменение, стоящее позади «обесценения» прежних высших ценностей, проявляется в том, что возникает необходимость в *новом принципе утверждения ценностей*, но так как обесценение высших ценностей является их упразднением, возникающим из однозначно осознанных явлений и соответствующим этому осознанию, новое утверждение должно возникать из новой и более высокой осознанности (расчета).

Таким образом, принцип нового утверждения ценностей только тогда может заявить о себе, когда пробуждается и распространяется новое знание о ценностях и условиях оценки. Переоценка всех прежних ценностей должна совершаться и утверждаться на основании максимальной осознанности своего собственного сознания ценностной сущности и утверждения ценностей. В понимаемом таким

образом утверждению и *совершается* падение прежних ценностей.

Только благодаря переоценке всех прежних ценностей нигилизм обретает классическую форму. Для него характерно знание о происхождении ценностей и их необходимости, а тем самым и понимание сущности тех ценностей, которые существовали прежде. Только здесь мысль о ценности и полагание ценностей приходят к самим себе, причем не только в том смысле, что какое-либо инстинктивное действие одновременно познает себя самого и мимоходом за собой наблюдает, но и в том, что эта осознанность становится существенным моментом и движущей силой всего действия в целом. То, что мы называем многозначным словом «инстинкт», теперь не только осознается как нечто прежде неосознаваемое: собственно «инстинктом» становятся осознанность, «психологический перерасчет» и подсчет.

В разделе *B* нигилизм понимается как промежуточное состояние и утверждается как мерило мышления и действия, тогда как заключительный раздел всего 12 отрывка становится образцом классического нигилизма. Высчитывается «конечный результат», в котором сущее в целом просчитывается заново, и напрямую говорится о природе ценностей и их полагания.

Приведем еще раз этот раздел:

«Конечный результат: все ценности, посредством которых мы сначала пытались придать миру ценность, а затем по причине их неприменимости к нему *обесценивали* его — все эти ценности, просчитываемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, направленных на поддержание и усиление механизма человеческого господства, и они лишь ложным образом *проецированы* в существо вещей. Это все та же *гиперболическая наивность* человека: полагать себя самого смыслом и мерой ценности вещей».

Здесь, в частности, говорится о том, что ценности имеют свою причину в «механизме господства». Господство есть бытие-во-власти (*in-der-Macht-Sein*) власти. Ценности соотносятся с волей к власти, они зависят от этой воли как

подлинной сущности власти. То неистинное и непрочное, что было в прежних высших ценностях, заключается не в них самих, не в их содержании, не в том, что предмет поисков был некий смысл, не в том, что полагалось некое единство и фиксировалось нечто истинное. Неистинное Ницше усматривает в том, что эти ценности помещались в некую «в себе сущую» сферу, внутри которой и из которой они как таковые должны были безусловно заявлять о себе, в то время как на самом деле они брали свое начало и обретали сферу своей значимости только в определенном виде воли к власти.

Вернувшись от заключительного раздела 12 отрывка к его заголовку («Падение космологических ценностей»), мы теперь видим, что этот заголовок лишь в том случае отвечает всему содержанию отрывка, если мы изначально понимаем нигилизм так, как его понимает Ницше, а именно как историю (то есть в то же время и позитивно, усматривая в нем предварительную ступень «нового» утверждения ценностей), причем так, что крайний нигилизм воспринимается не как полный закат, а как переход к новым условиям существования. Это общее понимание сущности нигилизма Ницше выразил в следующей записи, относящейся примерно к тому же времени, когда была сделана и запись под номером 12:

«*Общее понимание.* Фактически всякое крупное возрастание влечет за собой и огромное *отмирание частей и гибель*: страдание, симптомы упадка *характерны* для времен огромных движений вперед; всякое плодотворное и мощное движение человечества *одновременно* создавало и нигилистическое движение. Появление *крайней* формы пессимизма, подлинного *нигилизма* при известных обстоятельствах могло бы быть признаком решительного и радикального роста, перехода в новые условия жизни. *Это я понял*» (п. 112; весна—осень 1887).

На это же время приходится и следующая запись:

«Человек — это *зверь бездны* и *зверь выси*; высший человек — это человек бездны и сверхчеловек: так все и складывается. С каждым возрастанием человека ввысь и в величие он растет также вглубь и в страшное: нельзя желать одного

без другого или, точнее, чем основательнее хочешь одного, тем основательнее достигаешь как раз другого» (n. 1027).

Нигилизм как история

После того как мы предприняли предварительное разъяснение 12 отрывка, наша задача, заключающаяся в адекватном осмыслении европейского нигилизма, становится более определенной. Все, что в начале наших размышлений казалось нам неясным, теперь, ради адекватного рассмотрения сущности нигилизма, можно представить в двух направлениях.

1. С точки зрения Ницше нигилизм есть история обесценивания прежних высших ценностей, предстающая как переход к их переоценке, заключающийся в отыскании принципа нового их утверждения.

2. Сущность нигилизма Ницше постигает только в курсе мысли о ценности: только в таком виде она становится предметом критики и приводит к попытке преодоления нигилизма. Но поскольку утверждение новых ценностей коренится в воле к власти, преодоление нигилизма путем достижения его классической формы осуществляется в направлении истолкования сущего в целом как воли к власти. Новое утверждение ценностей есть метафизика воли к власти.

Фразу «метафизика воли к власти» мы понимаем двояко, поскольку имеющийся здесь родительный падеж осмысляется как *genitivus obiectivus* и *genitivus subiectivus*. Во-первых, метафизика Ницше есть та метафизика, которая как истина о сущем в целом имеет своим «объектом» волю к власти, поскольку она составляет общую особенность сущего в целом. Однако воля к власти как основная особенность сущего в целом одновременно является сущностным определением человека. Как таковая она лежит в основе человеческого запечатления истины о сущем в целом, то есть в основе метафизики: предстает как *subiectum*. Поэтому, во-вторых, метафизика Ницше является той метафизикой, в которой воля к власти утверждает

ет свое господство. Эта метафизика входит даже в сферу властвования воли к власти и является одним из ее условий. Воля к власти есть объект и субъект метафизики, пронизанной мыслью о ценности. Выражение «метафизика воли к власти» в своем однозначном смысле двусмысленно.

Прежде всего нигилизм необходимо понять в его единой сути как историю утверждения ценностей. Здесь это «утверждение» мы уясняем в широком смысле, который предполагает утверждение каких-то высших ценностей, их обесценение как упразднение, переоценку этих ценностей как установление новых.

К первому положению. Нигилизм есть история. Здесь мы имеем в виду не только мысль о том, что называемое нами нигилизмом «имеет» некую «историю», поскольку его можно проследить исторически в его хронологическом развитии. Нигилизм *есть* история. Ницше считает, что нигилизм является сущностью западноевропейской истории, потому что он участвует в обосновании основных метафизических позиций и их отношений. В то же время основные метафизические позиции лежат в основе того, что мы познаем как мировую историю, особенно как историю Западной Европы. Нигилизм определяет саму историчность этой истории, и потому для понимания его сущности не так уж важно рассказывать его историю, приходящуюся на те или иные века, и описывать его формы. В первую очередь все должно быть направлено на то, чтобы познать нигилизм как внутреннюю обоснованность, законность этой истории. Если в ракурсе обесценения высших ценностей мы хотим понять эту историю как «распад», тогда нигилизм предстает не как причина этого распада, а как его *внутренняя логика*, как та внутренняя законность совершающегося, которая влечет за пределы одного только распада и потому уже указывает на что-то иное. Поэтому понимание сущности нигилизма заключается не в ознакомлении с какими-либо явлениями, которые с исторической точки зрения можно представить как нигилистические: это понимание заключается в осмыслении соответствующих шагов, промежуточных ступеней и промежуточных со-

стояний — от начинающегося обесцениения до необходимой переоценки.

Когда высшие ценности обесцениваются и возникает ощущение того, что мир не соответствует и никогда не соответствовал тому, что мы мыслим о нем в идеале, когда даже кажется, что все устремляется к худшему и ничтожному и этот мир предстает как наихудший из миров, как «*pessimum*», тогда формируется позиция, которую в Новое время обычно называют «пессимизмом», возникает вера в то, что в этом наихудшем из миров жизнь не стоит того, чтобы ею жить и ее утверждать (Шопенгауэр).

Поэтому и «пессимизм» (п. 9; 1887) Ницше недвусмысленно называет «формой, предшествующей нигилизму» (ср. п. 37: «Развитие *пессимизма в сторону нигилизма*»). Однако пессимизм так же двояк, как и нигилизм. Есть пессимизм, вырастающий из силы и существующий *как* сила, но есть пессимизм, который вырастает из слабости и существует *как* слабость. Первый не рисует перед собой никаких иллюзорных картин, смотрит опасному прямо в лицо и не хочет ничего приукрашивать: он трезво оценивает те силы, которые создают опасность, но в то же время познает условия, при которых несмотря ни на что все-таки можно овладеть вещами. Поэтому пессимизм силы имеет свою позицию в «аналитике». Ницше понимает под этим не разложение в смысле расчленения и измельчения, а расклад того, что «есть», отыскание причин, по которым сущее есть именно так, как оно есть. В противоположность этому пессимизм как слабость и упадок всюду видит только мрачное, в каждом начинании уже усматривает причину его неудачи и мнит себя такой позицией, которой заранее известно, как все будет развиваться. Пессимизм слабости стремится все «понять» и исторически объяснить, извинить и утвердить. Всему происходящему сейчас он сразу же отыскивает какое-либо соответствие в прошлом. Пессимизм как упадок ищет прибежища в «историзме» (ср. п. 10). Пессимизм, обретающий силу в «аналитике», и пессимизм, запутывающийся в «историзме», предельно противостоят друг другу, и поэтому благодаря пессимизму и его природной двоякости «крайности» выходят на перед-

ний план и максимально акцентируются. В результате этого «промежуточное состояние», порожденное обесценением прежних высших ценностей, становится более отчетливым и неотступным.

С одной стороны, становится ясно, что прежние ценности *недостижимы*, мир кажется обесцененным. С другой стороны, благодаря аналитическому осознанию того, что ценностные ориентации берут свое начало в воле к власти, ищущий взор обращается к истоку новых ценностных установок, хотя при этом, правда, мир еще не обретает никакой ценности. Однако вполне возможно, наблюдая как потрясаются прежние ценности, попытаться все-таки закрепить их «место» и наполнить его (то есть мир сверхчувственного) новыми идеалами. Согласно Ницше это происходит, например, благодаря «учениям, стремящимся осчастливить мир», благодаря «социализму», «вагнеровской музыке», христианскому «идеалу», а также совершается там, «где потерпели крах с догматической формой христианства» (п. 1021). Тогда появляется «неполный нигилизм»:

«*Неполный* нигилизм, его формы: мы живем среди них.

Попытки избегнуть нигилизма, *не* переоценивая прежних ценностей: они приводят к обратному результату, обостряют проблему» (п. 28).

Тем самым становится яснее, в какой мере «переоценка всех ценностей» принадлежит полному, совершенному нигилизму, каким образом этой переоценке предшествует состояние неопределенности и как оно ей сопутствует. Это состояние, в котором прежние ценности упраздняются, а новые еще не утверждены, основывается на том, что не существует никакой истины в себе, хотя истина есть. Однако в каждом случае истина должна определяться заново. Благодаря упомянутой «аналитике» пробуждается предчувствие того, что «воля к истине» как притязание на нечто действительное и определяющее меру есть притязание на *власть* и как таковое оно оправдано только волей к власти и как форма воли к власти. Описанное промежуточное состояние есть «крайний нигилизм», который намеренно познает и свидетельствует, что не существует никакой истины в себе. Этот нигилизм тоже двояк:

«А. Нигилизм как знак *возросшей власти духа*: деятельный нигилизм.

В. Нигилизм как *упадок и регресс власти духа: пассивный нигилизм*» (п. 22; весна-осень 1887).

Пассивный нигилизм довольствуется признанием того, что не существует никакой истины в себе, и для него это означает, что вообще не существует никакой истины. Деятельный нигилизм, напротив, стремится дать определение сущности истины в ракурсе того, откуда все получает свою определяемость и определенность. Он познает истину как форму воли к власти и как ценность определенного достоинства.

Если основанием возможности истины целиком и полностью является воля к власти, если истина понимается и оформляется как функция воли к власти (как справедливость), тогда крайний нигилизм как нигилизм деятельный превращается в нигилизм классический. Но так как деятельный нигилизм уже познает и признает волю к власти как основную особенность всего сущего, для него нигилизм вообще не является одним лишь «наблюдением» (п. 24), не является одним лишь *нет*, характерным для одного только суждения: он предстает как деятельное *нет* («сам помогает делу, сам губит»). Такой нигилизм не просто созерцает что-либо как ничтожное: он упраздняет, крушит его и создает простор и свободу. Поэтому сам классический нигилизм есть «идеал *высшего могущества*» (п. 14).

Этот нигилизм вырастает из прежней «жизни», подготавливает почву «для нового порядка» и внушает «жажду конца» всему, что хочет умереть. Поступая таким образом, он как бы производит расчистку и в то же время открывает новые возможности. Потому, имея в виду этот нигилизм, создающий новое пространство и выводящий все сущее на простор совершенно нового утверждения ценностей, Ницше говорит об «экстатическом нигилизме» (п. 1055). Поскольку высшее могущество классическо-экстатического, крайнего и деятельного нигилизма не знает вне себя и над собой никакой меры и не признает ничего в качестве таковой, классическо-экстатический нигилизм мог бы быть «*божественным способом мышления*» (п. 15). В таком виде

нигилизм уже ни в коем случае не является одной только бессильной «тоской по ничто» (п. 1029): он предстает как ее противоположность (ср. пп. 1010, 1023, 1025). Так проявляется упорядоченная в себе сущностная полнота нигилизма: двоякая по смыслу форма, предшествующая нигилизму (пессимизм), неполный нигилизм, крайний нигилизм, деятельный и пассивный нигилизм и, наконец, нигилизм крайний и деятельный как нигилизм экстатико-классический.

Когда, каким образом, насколько широко властвует та или иная форма нигилизма, признается она или нет, или же все они господствуют вместе и порождают предельно многозначное состояние эпохи — это вопросы, которые можно поставить только в сфере подлинного действия и осмысления и которые должны быть поставлены и здесь. Для того чтобы отметить, сколь подвижна сущность нигилизма, отметить, что он имеет исторический характер, для того чтобы одновременно еще раз заострить внимание на том, что под ним понимается не только нечто современное или даже (во времена Ницше) «сегодняшнее», нам достаточно указать на то, как переплетены между собой все его формы. «Нигилизм» обозначает историческое явление, которое начинается задолго до нас и оставляет нас далеко позади.

Утверждение ценностей и воля к власти

Нигилизм, мыслимый Ницше как история утверждения ценностей, можно понять только тогда, когда это утверждение познается в его сущности, то есть в данном случае в его метафизической необходимости. Поэтому *фокус наших размышлений* смещается на тот круг вопросов, который был обозначен во втором положении.

Ко второму положению. Тезисы упомянутого круга вопросов таковы: Ницше осмысляет происхождение, развитие и преодоление нигилизма только в контексте ценностей; мышление, совершаемое в ракурсе ценностей, входит в ту действительность, которая определяется как воля к

власти; мысль о ценностях является необходимой составной частью метафизики воли к власти.

Но в чем эта метафизика имеет свое историческое сущностное основание? Иначе говоря, откуда берет свое «метафизическое» начало мысль о ценностях? Если метафизика является истиной о сущем в его целом и поэтому говорит о бытии сущего, то из какого истолкования этого сущего возникает мысль о ценности? Мы отвечаем: из определения сущего в целом через его основную особенность, каковой является воля к власти. Ответ правильный, но возникает второй вопрос: каким образом дело доходит до именно *такого* истолкования сущего, если предположить, что оно не родилось как некая химера в одной только голове свихнувшегося господина Ницше? Каким образом дело доходит до картины мира как воли к власти, если допустить, что в таком истолковании этого мира Ницше должен говорить только то, к чему в своем самом сокровенном движении устремляется вся долгая история Запада и особенно история Нового времени? Что, бытийствуя и властвуя в западноевропейской метафизике, приводит в конце концов к тому, что она становится метафизикой воли к власти?

Задавая такие вопросы, мы выходим за пределы одного лишь, как нам кажется, сообщения и разъяснения и приступаем к критическому разбору ницшевской метафизики. Если допустить, что она является завершением западноевропейской метафизики, тогда этот разбор лишь в том случае будет адекватным, когда затронет всю западноевропейскую метафизику в целом.

Когда приступаешь к вдумчивому разбору того, что было продумано мыслителем, речь идет не о том, чтобы противопоставлять одно «воззрение» другому, одну «точку зрения» оспаривать с помощью другой. Все это поверхностно и несущественно. В данном случае критический разбор означает не умничающую «полемику» и не пустую «критику», а осмысление истины, предполагающее принятие решения, того решения, которое принимаем не мы, но которое, напротив, как история бытия принимается из него самого по отношению к нашей истории. При этом нам

лишь остается или кичиться своими «точками зрения» и упорствовать в них (к этим «точкам» можно, кстати, причислить и мнимую «свободу от всякой точки зрения»), или, наоборот, покончить со всеми «точками» и «воззрениями», распрощаться со всеми бытующими мнениями и представлениями — единственно ради того, чтобы прийти к изначальному знанию.

Уже при первом разъяснении природы нигилизма мы были удивлены тем, что, хотя термин и само это понятие предполагают мысль о бытии, Ницше, однако, всецело осмысляет его в ракурсе ценности. Если вопрос о сущем как таковом в его целом издавна был и остается ведущим вопросом всей метафизики, то мысль о ценности стала господствовать лишь недавно и явно благодаря Ницше, причем так, что метафизика сделала решающий поворот в совершении своей сущности.

Не без влияния Ницше академическая философия конца XIX — начала XX в. становится «философией ценности» и «феноменологией ценности». Сами ценности предстают как вещи в себе, которые упорядочиваются в «системы», причем, несмотря на молчаливое неприятие философии Ницше, исследователи начинают тщательно перелистывать его произведения, особенно «Заратустру», стремясь отыскать в них те самые ценности в себе, чтобы потом «более научно» (в отличие от «ненаучного поэта-философа») соорудить из них «этику ценности».

Когда мы здесь говорим об осмыслении природы ценностей в философии, мы имеем в виду исключительно метафизику Ницше. На рубеже нового столетия под именем «философии ценности», хотя и в более узком и школьном смысле слова, заявляет о себе направление в неокантианстве, связанное с именами Виндельбанда и Риккерта. Непреходящая заслуга этого направления заключается не в создании «философии ценности», а в определении той, вполне достойной в ту пору позиции, которая, противоборствуя напору естественно-научной «психологии» и «биологии» (а те ошибочно провозглашались подлинной и единственной «философией»), еще сохраняла и передавала далее остаток истинного знания о подлинной сущности

философии. Однако эта «традиционная» в хорошем смысле позиция не давала «философии ценности» продумать мысль о ценности в ее метафизической сущности, то есть не давала по-настоящему серьезно подойти к нигилизму. Считалось, что ему можно воспрепятствовать путем возврата к философии Канта, хотя на самом деле это было лишь уступкой нигилизму и нежеланием смотреть в ту бездну, которая под ним таилась.

Если философия Ницше завершает развитие западноевропейской метафизики, если в этой философии мысль о ценности впервые глубже заявляет о себе, чем в плетущейся в хвосте «философии ценности», тогда эта самая мысль не может проникнуть в метафизику случайно и откуда-то со стороны. Вопрос о ее происхождении в метафизике в равной мере становится вопросом о сущности ценности и вопросом о сущности метафизики. Поскольку последняя достигает своего завершения, наш вопрос становится общим вопросом о том, что делает философию необходимой и что дает ей основание.

Итак, откуда же возникает мысль о ценности, откуда возникает то мышление, которое все вокруг оценивает в ракурсе какой-либо ценности, себя самое считает мериллом оценки и ставит перед собой задачу утверждения новых ценностей? Ницше сам ставит вопрос о возникновении этой мысли и сам же на него отвечает. Нам достаточно лишь вспомнить о ходе его рассуждений в 12 отрывке. В разделе под буквой *B* он четко ставит вопрос о том, откуда возникает вера в космологические ценности. Ответ гласит, что она возникает из воли человека утвердить для себя самого какую-либо ценность. Но как он может сделать это, если мир, в котором он живет, не имеет ценности, смысла и цели, не имеет единства и *истины*, если человек не может подчинить себя какому-либо «идеалу»? Заключение раздел данного отрывка уже достаточно ясно показывает наличие внутренней связи между утверждением ценностей и волей к власти, но еще не дает четкого ее понимания. Мы вправе предположить, что Ницше на свой лад уже должен был прояснить ее природу, коль скоро в переоценку ценностей входит момент четкой осознанно-

сти совершаемого и, следовательно, знание о том, как все это к ним относится.

Каждый акт утверждения ценности, а также (и прежде всего) утверждения какой-либо новой ценности, благодаря которому происходит переоценка уже имеющихся ценностей, должен соотноситься с волей к власти. Об этой связи Ницше говорит в первом предложении 14 отрывка:

«Ценности и их изменение соотносятся с ростом власти того, кто эти ценности утверждает».

В соответствии с уже данным определением сущности воли к власти «рост власти» означает не что иное, как возрастание власти в смысле сверхвластвования власти над собою. Однако в этом и заключается сущность власти. Следовательно, в данном предложении говорится о том, что ценности и их изменение (то есть полагание ценностей, будь то обесценение, переоценка или утверждение новых ценностей) каждый раз определяются из соответствующего вида воли к власти, которая, в свою очередь, определяет того, кто полагает эти ценности (то есть человека) в соответствующем виде его человеческого бытия. Ценности берут начало в полагании ценностей, а то соответствует воле к власти. Но в какой мере и почему воля к власти является ценностно-полагающей? Что Ницше понимает под «ценностью»?

В весьма запутанной книге «Воля к власти» в отрывке под номером 715 представлена запись от 1888 г., дающая ответ на наш вопрос:

«Точка зрения „ценности“ — это точка зрения *условий сохранения и возрастания* сложных структур с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления».

Согласно сказанному, «ценность» есть «точка зрения». «Ценность» есть даже «существенным образом» «точка зрения для...» (ср. п. 715). Мы еще не спрашиваем о том, для чего ценность является точкой зрения, мы вначале размышляем над тем, что «ценность» вообще есть «точка зрения», есть нечто такое, что, уловленное глазом, становится центром перспективы для зрения, а именно для того зрения, которое к чему-то устремлено. Эта устремленность к

чему-то есть *расчет* на нечто такое, что должно считаться с другим. Поэтому мы тотчас соотносим «ценность» со «сколько» и «столько», с количеством и числом, поэтому «ценности» (п. 710) соотносятся со «шкалой числа и меры». Остается только выяснить, с чем, в свою очередь, соотносится шкала возрастания и уменьшения.

Благодаря описанию ценности как «точки зрения» является один важный момент для ницшевского понимания ценности: как точка зрения ценность полагается зрением и благодаря такому полаганию она применительно к устремленности к чему-либо становится «точкой», принадлежащей перспективе этой устремленности. Следовательно, ценности не представляют собой нечто заранее в себе наличное, чтобы при случае становиться и точками зрения. Ницше мыслит достаточно ясно и открыто и потому убедительно показывает, что точка зрения (Gesichtspunkt) «пунктируется» только через «пунктуацию» этого зрения. Значашее значимо не потому, что оно есть ценность в себе, но ценность *есть* ценность, потому что она значима. Она значима потому, что полагается как значимая, а таковой она полагается через устремленность к чему-то такому, что *через* эту устремленность приобретает характер того, с чем необходимо считаться и что поэтому является значимым.

Там, где появляется мысль о ценности, необходимо признать, что ценности «есть» лишь в соотношении, равно как «объекты» существуют только для «субъекта». Говорить о «ценностях» в себе — значит или проявлять недомыслие, или опускаться до своего рода фальшивомонетничества, или делать и то, и другое сразу. По своей сущности «ценность» — это «точка зрения». Точки зрения существуют только для зрения, которое намечает эти точки и ведет отсчет в соотношении с ними.

Но что вместе с ценностью улавливается глазом как центр перспективы? Что приходится в каждом случае учитывать? На что прежде всего ориентирован этот учет? Ницше говорит: «Точка зрения „ценности“ — это точка зрения *условий сохранения и возрастания*». Рассчитывая на что-либо, необходимо считаться с тем, от чего зависит сохране-

ние и возрастание, с тем, что способствует этому сохранению или препятствует ему, что приводит к возрастанию или мешает ему, считаться с тем, что обуславливает. В соответствии с уже сказанным мы можем предположить, что под сохранением и возрастанием подразумевается сохранение и возрастание власти. Власть есть «нечто», как бы «вещь», с которой все связано, вещь, сохранение и возрастание которой зависит от определенных условий.

«Ценности» — это условия, с которыми власть как таковая должна считаться. *Сущность* воли к власти заключается в расчете на возрастание власти, на сверхвластвование тех или иных ступеней власти. «Ценности» в первую очередь являются условиями возрастания, которые воля к власти не теряет из виду. Воля к власти как сверхвластвование над самой собой никогда не предстает как некое бездействие.

В метафизике Ницше «воля к власти» — это более полное по смыслу наименование, пришедшее на смену избитому и пустому «становлению». Поэтому он говорит: «Точка зрения „ценности“ — это точка зрения *условий сохранения и возрастания*... внутри процесса становления». Однако в сущностном определении ценности как *условия* еще остается неясным, *что* же именно обуславливают эти ценности, какую вещь они делают «вещью», при условии что здесь слово «вещь» мы употребляем в самом широком смысле как «нечто», не заставляющее нас думать об осязаемых вещах и предметах. Ценности обуславливают волю к власти. Да, это так, но воля к власти как основная особенность «действительного» не есть нечто простое по своей сущности, о чем, собственно, говорит уже само это выражение. Ницше не случайно отмечает, что «ценность» является принятым в расчет «*условием сохранения и возрастания*». В сфере действительного с одинаковой необходимостью говорится о сохранении *и* возрастании, ибо для того чтобы воля к власти как сверхвластвование могла перейти какую-либо ступень, необходимо не только достижение этой ступени, но и ее внутреннее удержание, даже *властное* утверждение, ибо в противном случае *сверх-властвование* не сможет быть *сверх-властвованием*. Только то, что уже имеет в себе прочность и постоянство, может «думать» о

возрастании. Чтобы на эту ступень можно было стать, она сначала должна утвердиться в себе самой.

Поэтому для действительного, обладающего особенностью воли к власти, необходимо наличие таких ценностей, которые обеспечивают ему устойчивость в его постоянстве. Однако в то же время необходимо наличие таких условий, которые дают возможность выхода за свои пределы, возвышения этого действительного (живого), необходимы ценности как условия возрастания.

Таким образом, воля к власти в соответствии со своей глубинной сущностью должна постоянно и прежде всего полагать ценности сохранения *и* ценности возрастания. Она должна устремлять свой взор в соответствии с этими двумя попеременно взаимосотносящимися ракурсами *и*, высматривая именно таким образом, проставлять *точки* зрения, то есть полагать ценности. К утверждению ценностей принадлежит это *из-смотрение* на точки зрения. Характерное для воли к власти *вы-сматривание* *и* *про-сматривание* Ницше называет ее «перспективной» особенностью. Таким образом, *в себе* воля к власти есть нацеленность на получение еще большей власти; *нацеленность-на* есть присущий воле к власти *ракурс смотрения и просматривания*, то есть перспектива. Поэтому в 12 отрывке, который является для нас путеводной нитью (в заключительном разделе) Ницше говорит о том, что «все эти ценности, просчитываемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив». Мы также можем сказать, что все эти ценности как *ценности* есть определенные точки зрения, свойственные определенным ракурсам определенной воли к власти. Однако поскольку всякое действительное действительно благодаря основной особенности воли к власти, каждому отдельному существу принадлежит та или иная «перспектива». *Сущее как таковое перспективно*. То, что означает действительность, определяется из ее перспективного характера, и только с постоянным учетом этого момента в метафизике Ницше может мыслиться собственно «сущее».

Говоря о перспективном характере сущего, Ницше выражает только то, что со времен Лейбница составляло скрытую основную черту метафизики.

Как известно, согласно Лейбницу всякое сущее определяется через *perceptio* и *appetitus*, через представляющий напор, имеющий своей целью *пред-ставить* целое сущего и *быть* только и единственно в этом *representatio* и как это *representatio*. В каждом случае для этого представления характерно то, что Лейбниц называет *point de vue*, точкой зрения. Так же говорит и Ницше. С его точки зрения «*перспективизм*» (перспективное строение сущего) есть то, «в силу чего всякий центр силы — не только человек — конструирует *из себя* весь остальной мир, то есть меряет его своей силой, осязает, формирует...» (n. 636; 1888 г. Ср. XIV, 13; 1884—1885 гг.: «Если мы захотим выйти из мира перспективы, мы погибнем»).

Однако Лейбниц не осмысляет эти точки зрения как ценности: мысль о ценности еще не так существенна и категорична, чтобы *ценности* как точки зрения могли осмысляться в контексте перспективы.

Действительное, определенное в его действительности через волю к власти, в каждом случае представляет собой переплетение перспектив и ценностных полаганий, являет собой «сложное» образование, и это происходит потому, что сама воля к власти есть сложная сущность. Полезно еще раз вспомнить о сложном единстве ее сущности.

Если сущность воли к власти есть приумножение власти, если поэтому власть властвует как сверхвластвовние, тогда ее составу принадлежит нечто такое, что преодолевается как соответствующая властная ступень, а также то, что осуществляет это преодоление. Преодолеваемое может быть таковым только в том случае, если оно оказывает сопротивление и является тем постоянным и устойчивым, что себя удерживает и сохраняет. Преодолевающее же, напротив, нуждается в способности выйти за свои пределы на более высокую ступень власти, оно требует возможности возрастания. Сущность сверхвластвования заключается в необходимом переплетении сохранения и возрастания. Сама сущность власти есть нечто сложное. Действительное, получившее такое определение, в одно и то же время есть нечто постоянное и непостоянное, и поэтому Ницше говорит: «Точка зрения „ценности“ — это точка

зрения *условий сохранения и возрастания* сложных структур с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления». В этих структурах накапливаются порождения воли к власти, сущность которой заключается в способности властвовать и повелевать. Поэтому Ницше также лаконично называет эти структуры «структурами господства» или «господствующими центрами» (п. 715):

«„Ценность“ есть в сущности точка зрения роста или умаления этих господствующих центров».

В этом определении выражается та мысль, что ценности как *условия* возрастания и сохранения постоянно соотносятся со «становлением» в смысле роста и распада власти. Ценности ни в каком отношении не представляют собой нечто существующее «для себя», которое впоследствии по случаю соотносится с волей к власти. Они есть то, что они есть (а именно условия) только как *обуславливающие* и таким образом полагаемые самой волей к власти осуществления ее самой. Так они дают меру для оценки количества власти упомянутой господствующей структуры и для направления этой оценки в сторону увеличения или уменьшения. Когда в заключительном разделе 12 отрывка Ницше говорит о том, что ценности «суть результаты определенных утилитарных перспектив, направленных на поддержание и возрастание структуры человеческого господства», польза и полезность понимаются здесь только в отношении к власти. «Ценность» есть реальная практическая польза, но здесь «пользу» надо отождествить с условием сохранения власти, то есть в то же время с условием ее возрастания. По своей сути ценности являются условиями, и поэтому никогда не выступают как нечто безусловное.

Ценность суть условия «господствующих структур» внутри становления, то есть действительности в целом, основной отличительной особенностью которой является воля к власти. Эти господствующие структуры представляют собой формы воли к власти. Часто Ницше называет «ценностями» не только условия возникновения этих господствующих структур, но и сами структуры, и делает это не без основания. Наука и искусство, государство, религия

и культура действительны как ценности, поскольку они являются теми условиями, в силу которых совершается поря- док становления как чего-то единственно истинного. Со своей стороны, эти ценности как структуры власти снова полагают определенные условия своего собственного по- стоянства и развития. Однако само становление, то есть действительное в целом, «не имеет никакой ценности», и это становится ясно из только что приведенного сущност- ного определения ценности, так как вне сущего в целом больше нет ничего, что могло бы быть для него условием. Отсутствует то, с чем можно было бы его (становление в целом) соразмерять. «Общая ценность мира не поддается оценке, следовательно, философский пессимизм надо от- нести к числу явлений комического свойства» (п. 708; 1887–1888).

Когда Ницше говорит, что сущее в целом «не имеет ни- какой ценности», он вовсе не хочет пренебрежительно ото- зваться об этом мире. Он лишь хочет, чтобы никакая оцен- ка целого не применялась к нему, потому что она является непониманием его сущности. Тезис о том, что сущее в це- лом не имеет никакой ценности (продуманный в смысле метафизики воли к власти) является резким отрицанием веры в то, что «ценности» существуют как нечто в себе, возвышаясь над сущим в целом и являясь значимым для него. Мысль о том, что сущее в целом бес-ценно (*wert-los*) означает, что оно находится вне всякой оценки, потому что такая оценка достигает только одного: делает зависимым целое и безусловное этого сущего от частей и условий, ко- торые есть то, что они есть только *из* целого. Становящий- ся мир как воля к власти есть без-условное. Условия, то есть точки зрения сохранения и возрастания того или ино- го количества власти, а вместе с ними и ценности — все это существует только *внутри становления*, существует в соот- ношении с отдельными властными структурами, через ко- торые и для которых они и полагаются. Но в таком случае ценности возникают из воли к власти? Да, но мы снова впадем в ошибку, если решим, что ценности существуют как нечто, находящееся «рядом» с волей к власти, что пре- жде всего существует воля, которая потом вдобавок пола-

гает некие «ценности», при случае ею и используемые. Ценности как условия сохранения и возрастания власти существуют только как нечто обусловленное *единым* безусловным, волей к власти. Ценности по существу есть обусловленные условия.

Однако, по-видимому, ценности могут только тогда быть условиями воли к власти, когда они сами обладают характером власти и таким образом представляют определенные количества власти в расчете на ее возрастание из осознанного осуществления этой воли. Поэтому ценности как условия возрастания и сохранения власти принципиальным образом соотносены с человеком. Как точки зрения они вовлечены в человеческую перспективу. Поэтому Ницше говорит: «*Ценность* есть наивысшее количество власти, которое человек может себе усвоить,— человек, а не человечество! Человечество, несомненно, скорее средство, чем цель. Речь идет о типе: человечество просто материал для опыта, огромный излишек неудавшегося: поле обломков» (п. 713; 1888).

В каждом случае ценность предстает как определенное количество власти, утвержденное и определенное волей к власти.

Воля к власти и утверждение ценности есть *одно и то же*, поскольку воля к власти ориентирует себя в ракурсе сохранения и возрастания, и, таким образом, утверждение ценности нельзя представлять как нечто отличное от воли к власти, что впоследствии якобы можно свести к этой воле. Разъясняя сущность ценности и природу ее утверждения, мы лишь характеризуем волю к власти. Однако на вопрос о происхождении мысли о ценности и сущности ценности ни в коем случае нельзя ответить одним только уяснением внутренней принадлежности ценностного утверждения воли к власти. Этот вопрос возвращает к другому, а именно к вопросу о происхождении сущности воли к власти. Почему эта воля является в себе ценностно-полагающей? Почему *вместе* с мыслью о воле к власти в метафизике начинает господствовать и мысль о ценности? Как и почему метафизика становится метафизикой воли к власти?

Субъективность в ницшевском истолковании истории

Для того чтобы уяснить всю значимость этих вопросов, мы должны поразмыслить над тем, что означает господство мысли о ценности в метафизике. Прежде всего оно дает понять, что задачу будущей метафизики Ницше понимает как переоценку всех ценностей. В то же время без дальнейшего рассуждения и обоснования предполагается как нечто само собой разумеющееся, что вся прежняя метафизика, исторически предшествовавшая воле к власти, являлась, хотя и невыраженным образом, метафизикой воли к власти. Вся западноевропейскую философию Ницше понимает как мышление, осуществляющееся в контексте ценностей, как их акцентирование, то есть как ценностное полагание. Бытие, сущность сущего, истолковывается как воля к власти. Неожиданным образом, причем вполне убедительным для каждого, во всех сочинениях и записях Ницше история предстает как история метафизики, рассмотренная в свете мысли о ценностях.

Мы склонны не замечать этого факта или воспринимать такое истолкование истории метафизики как тот взгляд на историю философии, который просто был этому философу ближе всяких других. При таком подходе мы получаем лишь еще один взгляд на историю и не более того. Так, например, в XIX и XX вв. ученая историография излагала историю философии то в горизонте философии Канта или Гегеля, то в горизонте философии Средних веков, однако *чаще* в таком горизонте, который, смешивая самые разные философские учения, создал видимость некоей всеохватности и общезначимости, изгоняющую из истории мышления всякую загадку.

Тот факт, что Ницше истолковывает историю метафизики в горизонте воли к власти, вытекает из его метафизического мышления и ни в коем случае не является одним лишь (с исторической точки зрения) последующим привнесением его собственных «взглядов» в учения более ранних мыслителей. Скорее дело обстоит так, что метафизика воли к власти, *переоценивая* всю прежнюю метафизику, заранее определяет последнюю в смысле установления цен-

ности и мысли о ценности. Все разбирательство совершается на основе четко выраженного истолкования, не предполагающего никаких разъяснений. Метафизика воли к власти не исчерпывается тем, что на смену прежним ценностям приходят новые: все, что прежде в метафизике было продумано и высказано о сущем как таковом в его целом, она представляет в свете мысли о ценности, так как даже сущность истории она определяет по-новому, что мы и постигаем из ницшевского учения о вечном возвращении того же самого и его глубочайшей связи с волей к власти. Тот или иной вид истории (Historie) всегда является лишь следствием уже утвержденного сущностного определения истории (Geschichte).

Поэтому Ницше и говорит о единстве, цельности, истинности как о «высших ценностях», причем говорит так, словно все это является совершенно очевидным. Тот факт, что эти «ценности» должны быть,— не просто последующее толкование Ницше: это первый решающий шаг в самой «переоценке», ибо, основательно поразмыслив, мы должны признать, что совершенная Ницше переоценка состоит не в том, что он на место прежних высших ценностей ставит новые, а в том, что само «бытие», «цель», «истину» он уже понимает как *ценности* и *только* как ценности. По существу, его «пере-оценка» является переосмыслением всех определений сущего в ракурсе ценности. В 12 отрывке «цель», «единство», «целостность», «истину», «бытие» он *называет* «категориями разума». *Таковы* они, во всяком случае, для Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля. Также и для Аристотеля, и прежде всего для него, определения сущего как такового являются категориями, хотя и не «категориями разума», если мы имеем в виду, что здесь «разум» (как у Канта и в немецком идеализме) понимается как сущность субъективности. Итак, когда Ницше говорит об определениях сущего, которые он познает как «космологические ценности», в его словах слышится метафизическое истолкование определений бытия сущего как категорий разума, характерное для Нового времени. Однако у Ницше это истолкование претерпевает дальнейшее изменение, в результате чего упомянутые категории предстают

как высшие ценности. Это истолкование определения бытия сущего, берущее свое начало в Новейшем времени и в последней метафизике, возвращается в греческую философию, потому что вся история западноевропейской метафизики предстает как история утверждения ценностей. В результате более ранние основные метафизические позиции получают слово, не отвечающее их собственной истине: они говорят языком философии воли к власти, понятой как утверждение ценностей.

Если к тому же мы примем во внимание сущностную взаимосвязь утверждения ценностей и воли к власти, тогда нам станет ясно, что ницшевское истолкование всей метафизики в контексте мысли о ценности коренится в ключевом определении сущего в целом как воли к власти. Эта формула является основной в метафизике Ницше. Кант и Гегель, Лейбниц и Декарт, средневековые мыслители, а также мыслители периода эллинизма, греческие философы Аристотель и Платон, Парменид и Гераклит — все они просто ничего не знали о воле к власти как основной особенности сущего. Поэтому когда Ницше воспринимает метафизику как таковую и всю ее историю в контексте утверждения ценностей, он тем самым наделяет эту историю односторонней перспективой, и направляемое ею историческое рассмотрение становится неверным.

Но разве существует какое-либо всестороннее рассмотрение истории, которое было бы лишено всякой односторонности? Разве не должна любая современность воспринимать и истолковывать прошедшее именно в *своем* горизонте? Разве ее историческое познание не становится тем «живее», чем решительнее горизонт тот или иной эпохи оказывает свое направляющее влияние? Разве сам Ницше в одном из своих ранних сочинений, а именно во втором отрывке «Несвоевременных размышлений» («О пользе и вреде истории для жизни») не призывал со всей настойчивостью к тому, чтобы история служила «жизни», разве не утверждал, что это станет возможным только в том случае, когда история освободится от мнимой исторической «объективности в себе»?

Если дело обстоит именно так, тогда наши слова о том, что Ницше истолковывает историю метафизики в ракурсе своей собственной постановки вопроса как историю ценностного полагания, вряд ли вызовут какие-либо возражения и опасения, потому что они только подтверждают подлинность его исторического мышления. Быть может, благодаря ницшевскому истолкованию метафизики в контексте мысли о ценности прежняя метафизика даже «понимается лучше», чем она понимала и когда-либо могла понять самое себя, потому что данное истолкование впервые дает ей возможность сказать то, что она хотела сказать, но еще не могла. Если бы так и было на самом деле, тогда ницшевское понимание категорий разума как высших ценностей, и вообще как «ценностей», являлось бы не искажением исторической действительности, а наделянием прежних метафизических ценностей возможностью обрести свое подлинно творческое содержание или же обогатить его. Если бы основание для ницшевского понимания метафизики, если бы его истолкование сущего в целом как воли к власти находились исключительно в орбите прежнего метафизического мышления, основную мысль которого они домысливали бы до конца, тогда та «картина истории», которую имеет в виду Ницше, во всех отношениях предстала бы оправданной, а также единственно возможной и необходимой. Но в таком случае больше не было бы возможности уклониться от мысли, что история западноевропейского мышления развивается как обесценение высших ценностей и что в соответствии с этим оничтожествлением (Nichtigwerden) ценностей и крушением целей должен утверждаться и формироваться «нигилизм».

Из таких соображений вытекает одно: указание на то, что Ницше как бы задним числом навязывает свою собственную метафизическую позицию (воля к власти как основная черта сущего, утверждение ценностей, происхождение этого утверждения из воли к власти) прежней истории метафизики, нельзя использовать как повод для того, чтобы обвинить философа в искажении исторической картины или даже в неправомерности его обращения к мысли

о ценности. Даже если мы вынуждены признать, что ницшевское истолкование метафизики не вбирает в себя всего того, чему учит более ранняя метафизика, это признание требует такого обоснования, которое выходит за пределы одного только исторического подтверждения отличия метафизики Ницше от более ранней метафизики.

Надо доказать, что ранней метафизике мысль о ценности была чуждой и должна была оставаться таковой, потому что эта метафизика еще не могла осмыслять сущее как волю к власти. Если мы сумеем это доказать, мы непременно затронем более глубокую причину возникновения мысли о ценности, потому что исчезнет видимость того, что во все времена метафизика мыслила сущее по образцу ценностного полагания. Если бы мы показали, в какой мере толкование сущего как воли к власти *возможно* лишь в контексте основной метафизической позиции, характерной для Нового времени, тогда в вопросе о происхождении мысли о ценности мы пришли бы к одному важному соображению, а именно к тому, что Ницше еще не дает и не может дать ответа на вопрос об этом происхождении.

Ссылка на второй раздел 12 отрывка, в котором Ницше рассматривает происхождение нашей веры в прежние высшие ценности, не дает нам возможности продвинуться вперед, так как данное рассмотрение уже предполагает, что утверждение ценностей берет начало в воле к власти. Эту волю он воспринимает как последний факт, к которому мы нисходим. Однако то, что для Ницше является бесспорным, для нас превращается в вопрос, а потому и его дедукция мысли о ценности с нашей точки зрения все еще заслуживает рассмотрения.

Ницше на свой лад лишь показывает, что ценности по своей сути представляют собой условия воли к власти, которые эта воля полагает себе самой для своего сохранения и возрастания, то есть для сущностного свершения власти. Утверждение ценности является неотъемлемым компонентом воли к власти. Но что касается самой воли: откуда берется проект сущего в целом, который показывает это сущее именно как волю к власти? *Только задав этот вопрос,*

мы начинаем размышлять над происхождением ценностного полагания в метафизике.

Но когда мы начинаем доказывать, что до Ницше метафизика толковала сущее *не* как волю к власти и, следовательно, мысль о ценности была ей чуждой, мы сталкиваемся с теми же самыми опасениями, которые высказывались по отношению к ницшевскому истолкованию истории. Дело в том, что предыдущее мышление нам тоже приходится рассматривать и истолковывать в горизонте определенного, а именно нашего собственного мышления. Так же как Ницше и Гегель, мы не можем выйти за пределы своей истории и «эпохи» и, утвердившись на некоем возвышении, рассматривать бывшее в себе, не впадая в зависимость от какой-то определенной и, следовательно, неизбежно односторонней оптики. Для нас имеет силу то же самое, что имеет силу для Ницше и Гегеля, и вдобавок в своей постановке вопроса горизонт нашего мышления, наверное, даже не обладает той глубиной и тем более величиим, которое отличает этих мыслителей, так что в лучшем случае наше истолкование истории остается где-то позади уже сделанных.

Размышляя таким образом, мы входим в круг подлинных решений. Вопрос об истинности «исторической картины» перетекает в вопрос об исторической правильности и точности использования и толкования источников. Он затрагивает вопрос об истине исторического местоположения и заключенного в нем отношения к истории. Если европейский нигилизм не является лишь каким-то *одним* историческим движением среди прочих, если он представляет собой *основное* движение нашей истории, тогда истолкование нигилизма и отношение к нему зависят от того, каким образом и откуда определяется историчность человеческого вот-бытия.

Размышляя над этим вопросом, можно идти различными путями. Мы выбираем тот, который определяется задачей данной лекции. Прежде чем разрабатывать «историю философии», мы следуем ходу исторического размышления, и, быть может, этот ход сделает ее просто излишней. Путь, которым мы вынуждены идти, ведет нас (независимо

от того, насколько он оказывается успешным или неуспешным в деталях) в направлении подтверждения того факта, что до Ницше мысль о ценности была чуждой метафизике и должна была быть таковой, но в то же время появление этой мысли подготавливалось *метафизикой* в эпохи, *предшествовавшие* Ницше. Ни перед этим ходом, ни после него нет нужды высчитывать, насколько мы, совершая этот исторический ход, тонем в одном только прошедшем или пытаемся сосредоточиться на одном лишь будущем — в этом нет нужды лишь при одном условии: если мы действительно идем. Тем не менее на этом пути нам не раз может встретиться препятствие, вытекающее из уже упомянутых опасений, а именно из мысли о том, что всякое рассмотрение истории определяется настоящим, соотносится с ним и, таким образом, оказывается «относительным», никогда, следовательно, не становится «объективным» и постоянно грешит «субъективизмом»; что нам надо смириться с этой субъективностью и потом постараться изо всех сил сделать добродетель из этой нужды в так называемой «реальности», а довольство упомянутой субъективностью поставить в заслугу тому, кто все прошедшее ставит на службу тому или иному настоящему.

Однако для того чтобы история метафизики (как ее еще предстоит постигнуть) должным образом противостояла ницшевскому ее пониманию, нам надо сначала, основываясь на уже сказанном, представить его толкование этой истории в понятном для нас виде. До сих пор мы знаем только одно: для Ницше полагание ценностей имеет свою основу и необходимость в воле к власти, и таким образом, согласно Ницше, уже в самом первом полагании прежних высших ценностей, то есть в начале метафизики, определенная форма воли к власти должна была являться мерлом. Своеобразие первого полагания высших ценностей в том, что, согласно Ницше, такие ценности, как «цель», «единство», «истина» ошибочно «проецировались» в «сущность вещей». Как дело дошло до такой проекции? В контексте ницшевского истолкования истории этот вопрос звучит так: какая форма воли к власти была здесь задействована?

Ницшевское «моральное» истолкование метафизики

Если «истина», то есть истинное и действительное, перемещается и возносится в некий мир в себе, тогда подлинно сущее предстает как то, чему должна подчиниться вся человеческая жизнь. Истинное предстает как в себе должное и желанное. В таком случае человеческая жизнь лишь тогда на что-то годится, лишь в том случае определяется настоящими добродетелями, если эти добродетели влекут только к тому, чтобы осуществить это желанное и должное (и наделяют способностями для этого), чтобы следовать ему и таким образом подчинить себя «идеалам».

Человек, который отрекается от себя во имя этих идеалов и старательно стремится их достичь, является человеком добродетельным, в своем роде добротным, то есть «добрым человеком». С точки зрения Ницше это означает, что человек, который желает сделать из себя такого «добротного человека», воздвигает над собой некие сверхчувственные идеалы, предлагающие ему то, чему он может подчиниться, дабы в осуществлении этих идеалов обеспечить себя самого жизненной целью.

Воля, которая волит этого «добротного человека», есть воля к подчинению идеалам как чему-то такому, что существует в самом себе и над чем человек больше не имеет никакой власти. Воля, которая волит «добротного человека» и его идеалы, есть воля к власти этих идеалов и тем самым воля к бессилию человека. Воля, которая волит добротного человека, хотя и является волей к власти, однако она выступает в форме бессилия на власть со стороны человека. В результате этого бессилия к власти, проявляемого с его стороны, прежние высшие ценности проецируются в область сверхчувственного и возносятся в мир «в себе» как мир единственно истинный. Воля, которая волит «добротного человека» и в этом смысле волит «добро», есть «моральная» воля.

Под моралью Ницше почти всегда понимает систему таких ценностных полаганий, в которых сверхчувственный мир утверждается как желанный и определяющий меру. «Мораль» Ницше всегда понимает «метафизически», то есть с учетом того, что в ней принимается решение о сущем

в целом. Это происходит в платонизме благодаря разделению этого сущего на два мира: сверхчувственный мир идеалов, должного, истинного в себе и чувственный мир собственного усилия и подчинения себя чему-то в себе действительному, которое, будучи безусловным, обуславливает все вокруг. Поэтому Ницше говорит: «Таким образом, в *истории морали* находит выражение воля к власти, с помощью которой то рабы и угнетенные, то неудачники и страдающие от самих себя, то природы посредственные пытаются утвердить наиболее благоприятные для *них* суждения о ценности» (п. 400).

Этому отрывку вторит другой:

«Скромным, прилежным, благожелательным, умеренным: таким вы хотели бы видеть человека? *Хорошего человека?* Но такой мне представляется только идеальным рабом, рабом будущего» (п. 356).

И еще:

«*Идеальный раб* („хороший человек“).— Тот, кто не может полагать *себя* как „цель“ и вообще не может сам полагать цели, тот чтит мораль *самоотречения* — инстинктивно. К ней его склоняет все: его благоразумие, его опыт, его тщеславие. И вера есть тоже отречение от самого себя» (п. 358).

Говоря о «самоотречении», мы можем также сказать, что в данном случае речь идет об отказе полагать себя самого как повелевающего, то есть о бессилии к власти, «отказе от воли к бытию» (п. 11). Однако бессилие на власть есть лишь «особый случай» воли к власти и поэтому «прежние высшие ценности являются особым случаем воли к власти» (XVI, 428). Полагание этих ценностей и их перемещение в сверхчувственный мир в себе, которому человек должен подчиниться, проистекают из «умаления человека» (п. 898). Всякая метафизика, полагающая сверхчувственный мир как истинный *над* миром чувственным как кажущимся, проистекает из морали. Отсюда и следующий тезис:

«Что истина ценнее иллюзии — это не более как моральный предрассудок» («*Jenseits von Gut und Böse*», п. 34; VII, 55).

В том же сочинении Ницше так определяет сущность морали:

«Под моралью подразумевается именно учение об отношениях господства, при которых возникает феномен «жизнь» (ebd., n. 19; VII, 31).

И еще: «Под „моралью“ я понимаю систему оценок, имеющую корни в жизненных условиях известного существа» (n. 256).

Хотя здесь Ницше тоже понимает мораль «метафизически» в смысле ее соотнесения с сущим в его целом и возможностью жизни вообще, а не «этически», то есть в плане ее соотнесения с «образом жизни», он больше не думает о *той* «морали», которая обуславливает платонизм. Поэтому даже в метафизическом смысле для него «мораль» «морали» рознь. Во-первых, она в формальном, самом широком смысле означает *всякую* систему оценок и отношений господства, и здесь она понимается так широко, что даже новые утверждения ценностей можно назвать «моральными» — по той лишь причине, что они определяют условия жизни. Во-вторых (и как правило), с точки зрения Ницше, мораль означает систему *тех* оценок, которая вбирает в себя полагание безусловных высших ценностей в себе в смысле платонизма и христианства. Мораль есть мораль «доброго человека», который живет из противоположности и в противоположности ко «злу» и не находится «по ту сторону добра и зла». Поскольку же ницшевская метафизика стоит «по ту сторону добра и зла», поскольку она стремится в первую очередь обнаружить это местоположение и занять его, Ницше может считать себя «имморалистом».

Это слово ни в коем случае не означает, что мышление и осмысление представляют собой нечто аморальное в смысле *противостояния* «добру» и принятия «зла». Быть вне морали — означает находиться по ту сторону добра и зла, но это предполагает нахождение не вне всякой законности и порядка, а внутри необходимости *нового* утверждения какого-то другого порядка, противоборствующего хаосу.

Мораль «доброго человека» является источником происхождения прежних высших ценностей. Добрый человек полагает эти ценности как безусловные, и таким образом

они становятся условиями его «жизни», которая, будучи не в силах притязать на власть, требует для себя возможности взирать на некий сверхчувственный мир. В этом ракурсе мы теперь понимаем и то, что Ницше в заключительном разделе 12 отрывка называет «гиперболической наивностью» человека.

С метафизической точки зрения «добрый человек» «морали» — это человек, ничуть не предугадывающий происхождения ценностей, которым он подчиняется как безусловным идеалам. Это *непредугадывание* (Nichtahnen) отдаляет человека от всякого *ясного* размышления над происхождением ценностей, а именно от осознания того факта, что они являются утвержденными самой волею к власти условиями ее самой. Эта «наивность» равнозначна «психологической невинности», что, согласно ранее сказанному, означает незатронутость (Unberührtsein) никаким просчитывающим соотношением сущего и тем самым жизни и ее условий с волею к власти. Так как в такой ситуации для психологически невинного («наивного») человека остается сокрытым тот факт, что ценности берут свое происхождение из пронизанного властью ценностного полагания, совершаемого человеком, этот *наивный* человек воспринимает данные ценности (цель, единство, целостность, истину) так, как будто они откуда-то сами пришли к нему, спустились с небес и предстали перед ним в себе самих и своем величии как нечто такое, перед чем ему остается только преклониться. Поэтому наивность как незнание того, что ценности берут начало в человеческой воли к власти, является в себе «гиперболической» (от греческого ὑπερβάλλειν). Сам того не зная, «добрый человек» возвышает ценности над собой и возносит их до чего-то такого, что *есть в себе*. Таким образом, то, что обусловлено только самим человеком, он, напротив, считает чем-то безусловным, что предъявляет ему свои требования. Поэтому свой анализ происхождения веры в высшие ценности и категории разума, а также весь 12 отрывок Ницше завершает такими словами:

«Это все та же *гиперболическая наивность* человека: полагать себя самым смыслом и мерой ценности вещей».

Несмотря на то, что данное разъяснение «гиперболической наивности» все-таки сохраняется опасность того, что мы можем неправильно понять эту важную заключительную фразу. В ней содержится слишком неявно выраженное и потому легко поддающееся неправильному истолкованию резюме одной важной мысли. Дело в том, что, ссылаясь на эти слова, можно предположить, что Ницше имеет в виду прямо противоположное тому, что *мы* разъяснили как *сущность* гиперболической наивности. Если наивность заключается в неведении относительно того, что ценности происходят из проникнутого властью ценностного полагания, совершаемого самим человеком, тогда как можно говорить о «гиперболической наивности», выражающейся в «полагании себя самого смыслом и мерой ценности вещей»? Ведь последнее является чем угодно, только не наивностью. Это высшая осознанность человека, утверждающего себя на себе самом, совершенно недвусмысленная воля к власти, а вовсе не бессилие по отношению к ней. Если понимать приведенные слова таким образом, тогда Ницше следовало бы сказать, что «гиперболическая наивность» заключается в совершенном *отсутствии* наивности. Однако такую несообразность мы не можем ему приписать. Но о чем же в таком случае идет речь? Согласно ницшевскому определению сущности ценностей, те ценности, которые были утверждены в результате незнания относительно их происхождения, тоже восходят к ценностному полаганию, совершенному человеком, то есть к тому, что человек полагает себя самого смыслом и мерой ценности. Наивность заключается не в том, что человек полагает ценности и выступает как их смысл и мера. Человек остается наивным постольку, поскольку он полагает эти ценности как внезапно предстающую перед ним «сущность вещей», не зная о том, что *именно он* их и полагает и что сам полагающий есть воля к власти.

Человек пребывает в наивности до тех пор, пока не начинает всерьез воспринимать знание, говорящее ему о том, что только он один полагает эти ценности, что они могут быть только обусловленными им самим условиями сохранения, упрочения и возрастания его жизни. При поверхно-

ством прочтении данного предложения может возникнуть впечатление, что (в противоположность наивному ценностному полаганию, которое каждый раз помещает человеческие ценности в сами вещи и таким образом очеловечивает все сущее) Ницше требует такого познания и определения сущего, при котором всякое его очеловечение исчезает. Однако именно такое истолкование его слов было бы ошибочным, так как наивность сказывается не в очеловечении вещей, а в том, что оно совершается неосознанно. Наивность как таковая есть недостаток воли к власти, так как наивному человеку недостает осознания того, что полагание мира по образу человека и через человека есть единственно истинный способ всякого мироистолкования и потому такой, к какому в конце концов метафизика должна прийти самым решительным образом и без всяких оговорок. Прежние высшие ценности потому смогли обрести свое достоинство и значимость, что человек полагал самого себя смыслом и мерой вещей, но делал это неосознанно и считал, что все, положенное им, есть дар самих вещей, который они ему принесли от самих себя. Хотя в наивном ценностном полагании, как и во всяком другом полагании ценностей, принципиально господствует воля к власти, здесь она все еще выглядит как бессилие к власти. Власть здесь еще не властвует как намеренно осознанная и владеющая собой.

Тот факт, что во время утверждения высших ценностей человеческие полагания привносятся в сами вещи, с точки зрения Ницше вполне правомерен. Однако очеловечение сущего еще невинно и потому безусловно. *Поначалу* знание о подлинном, проникнутом властью происхождении высших ценностей остается для человека сокрытым, однако с пробуждением и ростом его самосознания оно не всегда может оставаться таковым, и потому все большее осознание природы происхождения этих ценностей приводит к тому, что вера в них начинает колебаться. Однако осознание сущности происхождения ценностей, природы человеческого ценностного полагания и очеловечения вещей не завершается тем, что после раскрытия тайны возникновения ценностей и их падения мир предстает лишенным

всякой ценности. В таком случае вместе с исчезновением «ценности» исчезли бы и условия жизни, в результате чего она просто не могла бы *быть*. На самом деле проникновение в природу происхождения ценностей уже решает и предопределяет все то, что должно произойти перед лицом кажущейся обесцененности мира и в чем должна состоять переоценка прежних ценностей. Новую задачу Ницше резюмирует в одной записи, которая относится к 1888 г. и показывает нам полнейшую противоположность гиперболической наивности. Вот она:

«Всю ту красоту и благородство, которыми мы наделили действительные и воображаемые вещи, я хочу востребовать обратно как собственность и произведение человека: как его прекраснейшую апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как Бог, как любовь, как власть: о королевская щедрость человека, с которой он одарил вещи, чтобы *обеднить* себя самого и ощутить *себя* жалким! До сих пор это было его величайшей самоотверженностью: восхищаться, поклоняться и скрывать от себя, что именно *он* создал все то, что его восхищает» («Der Wille zur Macht»; XV, 241).

Запись вполне ясна. Человек должен перестать отдавать *свое* и наделять им нечто *чужое* и тем более должен перестать подчиняться тому, чем он сам одарил вещи, как чему-то чужому, как будто оно представляет собой нечто, в чем нуждается жалкий человек; вместо этого он должен заявить права на все, на что только может их заявить, как на свое собственное, если только с самого начала он не ощущает себя перед сущим в целом каким-то жалким, страждущим рабом, а напротив, утверждает себя и готовит себя к безусловному господству. Однако это означает, что он сам есть безусловная воля к власти, что он сознает себя самого как господина этого господства и, зная это, решается на всякое властное свершение, то есть на постоянное возрастание власти. Воля к власти является «*принципом нового утверждения ценностей*». Воля к власти — это не только способ и средство утверждения новых ценностей: как сущность власти она есть единственная главная ценность, в соотношении с которой оценивается все, что должно обрести ценность или не может притязать на

ценность вообще. «Все совершающееся, все движение, все становление как установление отношений степени и силы, как *борьба...*» (п. 552; весна—осень 1887 г.). Все, что терпит поражение в этой борьбе, оказывается неправым и неистинным, поскольку оно его терпит. Все, что в этой борьбе выстаивает, оказывается истинным и правым, поскольку оно побеждает.

То, вокруг чего ведется борьба, всегда имеет второстепенное значение, если оно осмысливается и становится желанным как некая особая по своему содержанию цель. Все цели этой борьбы и все боевые лозунги всегда являются лишь ее средствами. Предмет борьбы определен заранее: это сама власть, не нуждающаяся ни в какой цели. Она *бесцельна*, равно как все сущее *бесценно*. Эта бесцельность принадлежит метафизической сущности власти. Если здесь вообще можно говорить о какой-то цели, тогда эта «цель» есть бесцельность безусловного господства человека над Землей. Человек как субъект этого господства есть сверх-человек. Ницше часто упрекают в том, что его образ сверхчеловека неопределенен, что облик этого человека якобы нельзя уловить. К такому выводу можно прийти только в том случае, если мы не понимаем, что сущность сверхчеловека состоит в восхождении *над* прежним человеком. Прежний человек еще нуждается в том, чтобы иметь *над* собой желанные для него идеалы, которых он ищет. Сверхчеловек, напротив, больше не нуждается в этом «над» и «по ту сторону», так как он хочет лишь самого человека, причем не в каком-то особом отношении, а просто человека как господина безусловного властного свершения, полностью вооруженного всеми средствами принуждения, которые есть на Земле. Такое человеческое бытие отличается тем, что всякая особым образом оговоренная цель, всякая определенность такого рода несущественна и всегда остается лишь используемым при случае средством. Безусловная определенность ницшевской мысли о сверхчеловеке заключается как раз в том, что Ницше постиг принципиальную неопределимость безусловной власти, хотя и не выразил ее именно так. Безусловная власть есть чистое сверхвластвование как таковое, без-

условное превосходство, *над-бытие* и способность повелевания, единственная и высшая.

Все неадекватные изложения ницшевского учения о сверхчеловеке всегда появлялись только потому, что до сих пор мы не могли серьезно воспринять философию воли к власти как метафизику, а учение о нигилизме, сверхчеловеке и прежде всего учение о *вечном возвращении того же самого* не могли постичь как *необходимые* сущностные компоненты *метафизически*, то есть осмыслить их в контексте истории и самой сущности западноевропейской метафизики.

Приведенная запись Ницше (XV, 241) принадлежит к самым ясным и в своем роде самым прекрасным. Здесь Ницше говорит из полуденной ясности того великого настроения, который делает новоевропейского человека безусловным средоточием и единственным мерилom сущего в целом. В книге «Воля к власти», которая была составлена из записей Ницше после его смерти, данный отрывок, конечно же, появляется на совершенно невозможном месте, к тому же вне принятого их перечисления, и потому его нелегко найти. Он приведен как предисловие к первой главе («Критика религии») второй книги («Критика прежних высших ценностей»). Наверное, появление данного отрывка в этом месте лучше всего показывает всю композиционную сомнительность этой «Воли к власти». Сказанное в отрывке просто и ясно излагает основную метафизическую позицию Ницше, и поэтому, *если уж* из него решили сделать предисловие, его следовало бы поставить в начале всего главного произведения.

Причина, по которой мы привели эту запись только теперь, станет ясной, как только мы вновь проясним ход нашего вопрошания. Необходимо в свете того, что *Ницше* представляет как историю метафизики, *более основательно* взглянуть в эту историю. Это прежде всего приведет к тому, что ницшевское изложение и понимание метафизики станет еще яснее. Итак, она «моральна». «Мораль» здесь означает систему оценок. Всякое истолкование мира, наивно оно или же совершается из расчета, представляет собой образование и оформление мира по образу человека, а если к

тому же совершающееся утверждение ценностей достаточно хорошо знает, что ценности берут начало в самом человеке, и совершает нигилизм, то оно тем более должно понимать человека как законодателя и хотеть такого человека. В *безусловном очеловечении* всего сущего оно должно искать истинное и действительное.

Итак, метафизика — это антропоморфия, формирование и созерцание мира по образу человека. Следовательно, в метафизике, как ее толкует Ницше, призывая к ней как к будущей философии, решающим оказывается *отношение человека к сущему в целом*. Тем самым, поднимаясь над мыслью о ценности, мы наталкиваемся на ту взаимосвязь, которая сама почти напрашивается благодаря метафизике воли к власти, так как эта метафизика, к которой принадлежит и учение о сверхчеловеке, как никакая другая до нее делает этого человека безусловным и единственным мериллом всех вещей.

Метафизика и антропоморфия

Уже в первой записи своего учения о воле к власти, которое Ницше делает в сочинении «По ту сторону добра и зла» (1886 г.), он показывает, какую большую роль при всяком истолковании мира играет опытное переживание человеком себя самого, а также подчеркивает первенствующее значение данности этого человека ему самому.

«Предположим, что нет ничего реального „данного“, кроме нашего мира вожелений и страстей, что мы не можем спуститься или подняться ни к какой иной „реальности“, кроме реальности наших инстинктов, ибо мышление есть лишь взаимоотношение этих инстинктов: нельзя ли в таком случае провести опыт и спросить, не *достаточно* ли этого „данного“, чтобы из ему подобного понять и так называемый механический (или „материальный“) мир?» (VII, n. 36).

В своей метафизике воли к власти Ницше проводит этот опыт. Если уже материальный, *без-жизненный* мир он осмысляет с точки зрения человека и в соответствии с чело-

веческими инстинктами, то тем более мир живой и исторический он истолковывает «по-человечески». Мы начинаем догадываться, сколь решительно *мысль о ценности* как рассмотрение всего сущего в соотношении с основной ценностью воли к власти уже имеет в своей основе *тот факт*, что вообще сущее как таковое истолковывается *сообразно* человеческому бытию, а не просто в том смысле, что истолкование совершается «через» человека.

Поэтому теперь мы на время оставляем мысль о ценности и начинаем размышлять об отношении человека к сущему как таковому в целом, о том, *как* это отношение определялось в истории метафизики. Делая это, мы попадаем в круг вопросов, который хотя и предлагается нам самой метафизикой Ницше, а также его истолкованием метафизики, но в то же время отсылает нас в более исконные сферы. Они известны и прежней метафизике, и поэтому когда мы говорим, например, что метафизика Нового времени отличается особой ролью, которую в ней играют человеческий «субъект» и акцент на субъективности человека, это звучит как общее место.

Начало философии Нового времени знаменует положение Декарта: *ego cogito, ergo sum* — «я мыслю, следовательно, я существую». Всякое сознание вещей и сущего в целом сводится к самосознанию человеческого субъекта как колебимой основы всякой достоверности. Впоследствии действительность действительного определяется как объективность, как нечто такое, что постигается *через* субъект и *для* него как ему противопоставленное и предлежащее. Действительность действительного есть представляемость, совершающаяся *через* представляющий субъект и *для* него. Учение Ницше, в котором всё, что есть и как оно есть, становится «собственностью и произведением человека», лишь до конца раскрывает учение Декарта, согласно которому всякая истина сводится к самодостоверности (*Selbstgewißheit*) человеческого субъекта. Если мы к тому же вспомним, что уже в греческой доплатоновской философии один мыслитель, а именно Протагор, учил о том, что человек есть мера всех вещей, тогда на самом деле складывается впечатление, что вся метафизика, а не только

метафизика Нового времени, построена на определяющей роли человека в сущем.

Поэтому сегодня каждый знает об *одной* мысли, а именно об «антропологической», которая предполагает, что мир надо истолковывать по образу человека и что метафизику пора заменить «антропологией». Во всем этом уже принято особое решение об отношении человека к сущему как таковому.

Как обстоит дело с метафизикой и ее историей в контексте этого отношения? Если метафизика есть истина о сущем в целом, тогда несомненно, что в это сущее входит и человек. Можно даже сказать, что человек в метафизике настолько берет на себя особую роль, насколько он ищет метафизического знания, раскрывает, обосновывает, хранит, передает его — и также искажает. Однако это еще ни в коей мере не дает права считать человека мерой всех вещей, выделять его как средоточие всего сущего и утверждать как господина над этим сущим. Можно было бы предположить, что упомянутое изречение греческого мыслителя Протагора о человеке как мере всех вещей, учение Декарта о человеке как «субъекте» всякой объективности и мысль Ницше о человеке как «созидателе и собственнике» всего сущего — лишь преувеличения и крайние случаи особых метафизических позиций, а не подлинное знание, для которого характерны умеренность и взвешенность. Следовательно, эти исключительные случаи нельзя делать правилом, по которому следует определять сущность метафизики и ее историю.

Можно было бы, однако, также признать, что упомянутые три учения, берущие начало в греческой античности, в начале Нового времени и в наше время соответственно, коварным образом указывают на то, что в самые разные эпохи и в самых разных исторических ситуациях снова и снова резко заявляет о себе мысль, согласно которой все сущее есть то, что оно есть только по причине его очеловечения человеком. Наконец, можно было бы спросить: разве метафизика, в конечном счете, не должна безоговорочно признать безусловное господство человека, сделать его окончательным принципом всякого истолкования мира и

положить конец всяким рецидивам наивных мировоззрений? Если это происходит обоснованно и отвечает смыслу всякой метафизики, тогда ницшевский «антропоморфизм» всего лишь в открытую преподносит как истину то, что уже до него и затем снова и снова присутствовало в этой метафизике и выдвигалось как принцип всякого мышления.

Пусть так, но для того чтобы в сравнении с этой точкой зрения обрести более свободный взгляд на сущность метафизики и ее истории, мы сделаем правильно, если для начала продумаем учения Протагора и Декарта в их основных чертах. При этом надо очертить тот круг вопросов, который позволит нам более основательно познакомиться с сущностью метафизики как истины о сущем в его целом, а также позволит узнать, в каком смысле вопрос «что есть сущее как таковое в целом?» остается ведущим вопросом всей метафизики. Уже заголовок главного сочинения Декарта указывает на то, о чем идет речь: «*Meditationes de prima philosophia*», то есть «Размышления о первой философии» (1641 г.). Выражение «первая философия» восходит к Аристотелю и говорит о том, что, собственно, является первой и подлинной задачей того, чему подобает имя философии. В соответствии с установленной иерархией «первая философия» (πρώτη φιλοσοφία) имеет дело с первым, властно пронизывающим все остальные, вопросом: что есть сущее, поскольку оно сущее? Например, что есть орел, поскольку он есть птица, то есть живое существо, то есть нечто из себя самого присутствующее? Что отличает сущее как сущее?

Складывается впечатление, что благодаря христианству вопрос о том, что есть сущее, получил окончательный ответ; что, следовательно, самого вопроса больше не существует и что его разрешение пришло с высот той инстанции, которая бесконечно превышает случайное человеческое мнение и блуждание. Библейское откровение, которое, как оно само считает, основывается на божественном вдохновении («инспирации»), учит, что сущее сотворено Богом-Творцом, который его поддерживает и направляет. Благодаря богооткровенной истине, которую церковное учение

возвещает как абсолютно обязательную, вопрос о том, что есть сущее, становится излишним. Бытие сущего состоит в его сотворенности (*Geschaffensein*) Богом (*omne ens est ens creatum*). Если человек хочет познать истину о сущем, ему открыт лишь один надежный путь: усердно собирать и хранить учение об откровении и все варианты его передачи, представленные в том или ином церковном учении. Подлинная истина передается только через учение (*doctrina*) учителей (*doctores*). Отличительная особенность истины — ее «доктринальность». Средневековый мир и его история целиком утверждаются на этой *doctrina*. Единственной адекватной формой выражения знания как учения (*doctrina*) является «сумма», то есть собрание вероучительных сочинений, в которых упорядочивается вся полнота унаследованного вероучения, различные вероучительные мнения проверяются на предмет их соответствия церковному учению, а затем берутся на вооружение или отвергаются.

Люди, таким образом рассуждающие о том, что есть сущее в целом, — это «теологи». Их «философия» является таковой только по имени, потому что понятие «христианской философии» еще более нелепо, чем мысль о четырехугольном круге. Четырехугольник и круг едины хотя бы в том, что они оба — пространственные фигуры, в то время как христианская вера и философия принципиально отличаются друг от друга. Даже когда говорят, что и та, и другая учат истине, понятие истины здесь берется в двух совершенно различных смыслах. Когда средневековая философия на свой лад, то есть перетолковывая, изучает Платона и Аристотеля, это напоминает Карла Маркса, который для выработки своего политического мировоззрения использует метафизику Гегеля. Говоря по существу, христианское учение (*doctrina christiana*) стремится не к тому, чтобы сообщить некое знание о сущем, о том, что оно *есть*: истина — это всецело истина спасения. Все дело в том, чтобы обеспечить спасение отдельной бессмертной душе. Все виды познания соотносятся с порядком спасения и направляются на то, чтобы обеспечить это спасение и способствовать ему. Вся история становится историей спасения: творение, гре-

хопадение, искупление, страшный суд. Тем самым также решается вопрос о том, каким образом (то есть каким методом) можно определять и сообщать ценности знания. Учению (*doctrina*) соответствует обучение (*schola*), и поэтому учителя веры и спасения суть «схоластики».

То новое, что характерно для Нового времени в сравнении со средневековой, христианской эпохой, заключается в том, что человек решается самостоятельно, своими силами достоверно и надежно утвердить свое человеческое бытие в средоточии сущего в его целом. Существенно важная христианская мысль о достоверности спасения наследуется, однако «спасение» не воспринимается как некое потустороннее вечное блаженство; путь к нему заключается не в самоотречении. Спасительное и здоровое отыскивается только в свободном самораскрытии всех творческих способностей человека, и поэтому возникает вопрос о том, *как* обрести и обосновать достоверность своего человеческого бытия и мира, искомую самим человеком для его посюсторонней жизни. Если в средневековом мире несомненным являлся как раз путь спасения и способ сообщения истины (*doctrina*), то теперь решающим становится *искание* новых путей.

На первый план выходит вопрос о «методе», то есть о «пролагании пути», вопрос об отыскании и обосновании надежности, утвержденной самим человеком. Здесь «метод» надо понимать не «методологически», то есть не как способ разыскания и исследования, а метафизически, то есть как путь к сущностному определению истины, которую можно обосновать только силами самого человека.

Поэтому теперь вопрос философии больше не может звучать только как «что есть сущее?» В контексте освобождения человека от обязательств, налагавшихся на него богооткровенным и церковным учением, вопрос первой философии звучит так: «На каком пути человек из себя и для себя достигает первой неколебимой истины и какова эта первая истина?» Впервые ясно и решительно так ставит вопрос Декарт. Его ответ гласит: *ego cogito, ergo sum*, «я мыслю, следовательно я существую». Не случайно заголовки основных философских трудов Декарта указывают на первостепенное значение «метода»: «*Discours de la méthode*»,

«Regulae ad directionem ingenii», «Meditationes de prima philosophia» (а не просто «Prima philosophia»), «Les Principes de la philosophie» («Principia philosophiae»).

В тезисе *ego cogito, ergo sum*, который потом разъясняется еще точнее, в общем и целом говорится о преимуществе человеческого «Я» и тем самым — о новом положении человека. Человек не только воспринимает какое-то учение, сообразуя его с верой, и не просто на каком-то пути сам добывает знание о мире. Появляется другое: человек безусловно достоверно знает себя самого как то сущее, бытие которого является самым достоверным. Человек становится утвержденной им самим основой и мерой всякой достоверности и истины. Стоит нам лишь в общем и целом осмыслить приведенное положение Декарта, как мы тут же вспоминаем изречение греческого софиста Протагора, жившего где-то во времена Платона. Согласно этому изречению мерой всех вещей выступает человек. Исследователи снова и снова сопоставляют положение Декарта с изречением Протагора и усматривают в последнем и вообще в греческой софистике предвосхищение метафизики Декарта, так как каждый раз почти осязаемо на первый план выходит первенствующее значение человека.

В своей общей форме данное утверждение верно, однако в изречении Протагора есть нечто такое, что весьма существенно отличается от сказанного в Декартовом тезисе. Только благодаря этому различию мы улавливаем то *общее*, что в них говорится. Это общее есть та основа, которая позволяет нам в достаточной мере понять учение Ницше о человеке как законодателе мира и постичь происхождение метафизики воли к власти и содержащегося в ней мышления о ценности [Ср. в дальнейшем «Holzwege», S. 94 ff.].

Тезис Протагора

Изречение Протагора гласит (в передаче Секста Эмпирика): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (ср. Платон. Тезет, 152). В распространенном переводе это означает:

«Человек есть мера всех вещей, сущих, что они существуют, не-сущих, что они не существуют». Можно было бы подумать, что здесь говорит Декарт. В этом тезисе на самом деле достаточно четко ощущается тот «субъективизм» греческой софистики, на котором часто заостряют внимание историки философии. Чтобы, приступая к истолкованию этого изречения, не сбить себя с толку обертонами новояз-ропейской мысли, попытаемся сначала сделать перевод, более сообразный греческому мышлению, хотя в таком «переводе» уже скрывается какое-то истолкование.

«Для всех „вещей“ (то есть для всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе — χρήματα, χρήθαι) человек (тот или иной) является мерой, для присутствующих — что они присутствуют *так*, как они присутствуют, для тех же, которым отказано в присутствии, — что они не присутствуют».

Здесь речь идет о сущем и его бытии. Имеется в виду сущее, само собою присутствующее в окружении человека. Но кто такой этот «человек»? Что значит здесь ἄνθρωπος?

На этот вопрос нам отвечает Платон, который в том месте, где он рассматривает изречение Протагора, заставляет Сократа спросить (в смысле риторического вопроса): οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ; «Не говорит ли он [Протагор] нечто в роде того, что каким все кажется мне, такого вида оно для меня и есть, а каким тебе, таково оно опять же и для тебя? Человек же — это ты, равно как и я?». Итак, в данном случае «человек» предстает как «каждый» человек (я, ты, он, она); всякий может сказать о себе «Я», и таким образом, каждый человек — это любое «Я». В результате мы как будто бы тут же получаем почти буквальное свидетельство того, что речь в данном случае идет о человеке, осмысленном в его «самости», что сущее как таковое определяется мерой этого человека, решившего самоопределяться именно таким образом и что, следовательно, истина о сущем как в первом, так и во втором случае, как у Протагора, так и у Декарта, имеет одну и ту же сущность, вымеряется и измеряется через «ego».

Тем не менее мы самым роковым образом ввели бы себя в заблуждение, если бы сделали вывод о тождественности основополагающих метафизических позиций, взяв за основу некоторую похожесть используемых понятий и слов, смысл которых в процессе обычного историографического сравнения мнимых «философских воззрений» расплылся до самых общих «философских понятий».

Но коль скоро мы решили поставить вопрос об отношении человека к сущему как таковому в его целом, а также о роли человека в контексте этого отношения, нам непременно надо обрисовать те сферы, которые дадут нам возможность адекватным образом сопоставить изречение Протагора с тезисом Декарта. Эти сферы могут быть лишь теми же самыми, которые определяют и саму суть той или иной основополагающей метафизической позиции. Мы очерчиваем четыре такие сферы. Итак, метафизическая позиция определяется:

- 1) тем способом, которым человек как человек является *самим собой*, зная при этом самого себя;
- 2) проекцией сущего на бытие;
- 3) ограничением сущности истины сущего;
- 4) тем способом, которым человек каждый раз берет и задает «меру» истине сущего.

Почему и в какой мере самость человека, понятие бытия, сущность истины и способ задания ее меры заранее определяют собой ту или иную метафизическую позицию, несут на себе метафизику как таковую и превращают ее в структуру самого сущего — задуматься обо всем том, не покидая пределов метафизики и продолжая прибегать к ее средствам, уже невозможно. Ни один из названных четырех аспектов метафизической позиции нельзя понять в отрыве от всех прочих, каждый из них в каком-то отношении уже характеризует всю совокупность принципиальной метафизической позиции.

В тезисе Протагора вполне определенно говорится о том, что «все» сущее соотносено с человеком как $\epsilon\gamma\omega$ («я») и что этот самый человек есть мера для бытия сущего. Но какова эта отнесенность сущего к «Я», если предположить, что мы будем мыслить *по-гречески* и ненароком не вложим в него

представление о человеке как «субъекте»? Человек воспринимает то, что пребывает в круге его восприятия. Это присутствующее (Anwesende) как таковое с самого начала заключено в круге доступного, так как этот круг представляет собой область несокрытого. Восприятие несокрытого основывается на его пребывании в круге несокрытости.

Мы, теперешние люди, и многие поколения до нас уже давно позабыли об этом круге несокрытости сущего, и тем не менее мы не перестаем от него зависеть. Нам, правда, кажется, что сущее становится доступным нам по той простой причине, что наше «Я» как субъект представляет некий объект. Как будто для того, чтобы это произошло, не требуется появления того открытого пространства, в открытости которого вещь только и может стать доступной *как* объект для субъекта, а сама эта доступность — открыть себя! Греки, правда, знали, хотя и довольно смутно, о сфере той несокрытости, в которую выступает все сущее, чтобы присутствовать в ней, и которая как бы приносит это сущее с собою. Вопреки всему тому, что с тех пор пролегло между нами и греками в метафизическом истолковании сущего, мы все-таки не утратили способности вспомнить об этом круге несокрытости и ощутить в нем то пространство, в котором находится наше человеческое бытие. Нам не надо возвращаться к греческому образу бытия и мышления, чтобы в должной мере обратить внимание на эту несокрытость. Благодаря пребыванию в круге несокрытости человек принадлежит четко очерченному кругу присутствующего. Вместе с тем эта принадлежность определяют границу, которая отделяет от не-присутствующего. Таким образом, самость человека становится здесь тем или иным «Я» через свое *ограничение* окружающей сферой несокрытого. Ограниченная принадлежность к кругу несокрытого, помимо прочего, образует человеческую самость. Человек превращается в *ἐνὶ* через ограничение, а не через *такое* упразднение границ, при котором самопредставляющее «Я» сначала само возносится до меры и средоточия всего представимого. Для греков «Я» — это название *такого* человека, который *сам* вырастает в это ограничение и через это становится в себе самым *самим собою*.

Человек, так относящийся к сущему, как это понимали греки, есть *μέτρον*, мера, в той степени, в какой он позволяет кругу несокрытого, ограниченному для каждой человеческой самости, быть определяющей чертой своего сущего. К этому относится и признание сокрытости сущего, и смирение перед невозможностью самому решать о присутствии и отсутствии сущего, о его «виде» вообще. Поэтому неслучайно Протагор говорит: «Знать [то есть, в греческом понимании, видеть лик несокрытого] что-либо о богах я, конечно, не могу — ни что они есть, ни что их нет, ни как они выглядят, поскольку много препятствий для восприятия сущего как такового: и неясность [то есть сокрытость] такого сущего, и краткость человеческой жизни» (Diels, «Fragmente der Vorsokratiker», Protagoras B, 4).

Стоит ли удивляться, что, памятуя о таком благоразумии Протагора, Сократ говорит о нем так: *εἰκὸς μὲντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν*: «Надо полагать, он как муж рассудительный не попусту бредит» (в своем изречении о человеке как *πάντων χρημάτων μέτρον*) (Platon, Theaitet, 152 b).

Тот способ, каким Протагор определяет отношение человека к сущему, представляет собой лишь акцентированное ограничение несокрытости сущего соответствующим кругом внутримирового опыта. Этим ограничением *заранее предполагается*, что сущим правит несокрытость и, более того, что она, эта несокрытость, однажды уже была пережита как таковая и осознана как основополагающая особенность всего сущего. Это произошло в метафизике мыслителей начала западноевропейской философии: у Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Софистика, к которой причисляют Протагора как ее ведущего мыслителя, возможна только на почве «софии» (*σοφία*) и как ее разновидность, той «Софии», которая представляет собой греческое истолкование бытия как присутствия и греческое определение сущности истины как *ἀλήθεια* (несокрытости). Человек всякий раз оказывается мерой присутствия и несокрытости сущего благодаря тому, что ему непосредственным образом открыто, и ограниченности этой открытостью, причем без отрицания того, что закрыто от него в какой-то бесконечной дали, и без дерзновенного желанья

решать, существует ли это закрытое или нет. Здесь нет и намека на то, что сущее как таковое должно соотнобразовываться с «Я», выступающим как субъект, что этот субъект — судья всего сущего и его бытия и что по причине такового суждения он, добываясь абсолютной достоверности, выносит приговор об объективности объекта. Здесь тем более нет и следа того декартовского методизма, который пытается даже сущность и существование Бога доказать как безусловно достоверные. Если мы вспомним о четырех «моментах», определяющих сущность метафизической позиции, то об изречении Протагора можно будет сказать следующее.

1) Для Протагора «Я» определяется своей конкретно ограниченной принадлежностью к сущему как несокрытому. Бытие человеческой самости основывается на надежности несокрытого сущего и его круга.

2) Бытие имеет сущностный характер присутствия.

3) Истина переживается как несокрытость.

4) «Мера» имеет смысл соразмерения с несокрытостью.

Что касается Декарта и его основополагающей метафизической позиции, то здесь все эти моменты имеют совсем иное значение. Нельзя сказать, что его позиция не зависит от греческой метафизики, но она сущностно далека от нее. Поскольку эта зависимость и эта удаленность никем до сих пор четко не разграничивались, постоянно могла возникать та обманчивая видимость, будто Протагор — это как бы Декарт греческой метафизики, подобно тому как Платона выдавали за Канта греческой философии, а Аристотеля за ее Фому Аквинского.

Господство субъекта в Новое время

Истолковывая изречение Протагора о человеке как мере всех вещей «субъективно», то есть таким образом, как будто все вещи зависят от человека как представляющего субъекта, мы как бы вписываем греческий смысл данного изречения в контекст той метафизической позиции, которая понимает человека совсем не так, как его понимали

греки. Впрочем, и само новоевропейское определение человека как субъекта тоже не так однозначно, как хотелось бы думать, имея в виду расхожее употребление понятий «субъект», «субъективность», «субъективистский».

Зададимся вопросом: каким образом дело дошло до явно выраженного самоутверждения «субъекта»? Откуда берет начало то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человеческом и его миропониманием? Этот вопрос вполне уместен, потому что вплоть до начала новоевропейской метафизики у Декарта и даже внутри самой его метафизики *все сущее*, поскольку оно есть сущее, понимается как *sub-iectum*. *Sub-iectum* — это латинский перевод и истолкование греческого ὑποκειμενον и означает под-лежащее и лежащее-в-основе, само собою уже подлежащее. Благодаря Декарту и со времен Декарта «субъектом» в метафизике становится главным образом человек, человеческое «Я». Как человек входит в роль подлинного и единственного *субъекта*? Почему этот человеческий субъект утверждается на «Я», причем так, что субъективность в данном случае становится равнозначной всей сфере «Я»? Субъективность ли определяет сферу «Я» или наоборот?

По своей понятийной сущности «*subiectum*» представляет собой то, что каким-то особым образом уже заранее предлежит, что находится в основе чего-то другого и тем самым является его основанием. Таким образом, если говорить о «субъекте» как таковом, то необходимо убрать из этого понятия другое понятие, а именно «человека» и, следовательно, понятие «самости», понятие «Я». Субъект, то есть подлежащее как таковое — это не только люди, но и камни, растения, звери. Зададимся вопросом: если в начале новоевропейской метафизики «субъектом» становится именно человек, то лежащим-в-основе чего он оказывается?

Здесь мы снова оказываемся в контексте поднятого нами вопроса: какое основание и какую почву ищет новоевропейская метафизика? В начале новоевропейской метафизики традиционный ведущий вопрос «что есть сущее?» превращается в вопрос о методе, о том пути, на котором самим человеком и для него отыскиваются совершенно достоверная и надежная опора, а также очер-

чивается сущность истины. Вопрос «что есть сущее?» превращается в вопрос о *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, то есть об абсолютном, неколебимом основании истины. Такое превращение *и есть* начало нового мышления, благодаря которому эпоха становится новой, а последующее время — Новым временем.

Из наших вводных замечаний, в которых мы говорили об отличии изречения Протагора от тезиса Декарта, нам стало ясно, что стремление человека утвердиться на им самим найденном и обеспеченном основании истины коренится в том «освобождении», в котором он отрешает себя от первоочередной обязательности библейско-христианской истины Откровения и церковного учения. Однако если такое освобождение совершается по-настоящему, то оно представляет собой не просто срывание цепей и упразднение всяческих обязательств: прежде всего оно заключается в новом определении самой сущности свободы. Теперь бытие-свободным (*Freisein*) заключается в том, что вместо достоверности спасения как мерила всякой истины человек полагает такую достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, которое, таким образом, утверждается только на самом себе. Такая перемена вполне допускает, что пока она совершается на «языке» и в представлениях всего того, что сама она оставляет позади себя. И наоборот, стремясь ясно описать эту перемену, мы поневоле говорим на языке того, что было достигнуто лишь позднее благодаря этой перемене. Если, нарочито усугубляя ситуацию, мы скажем, что новая свобода заключается в том, что человек сам устанавливает себе закон, сам решает, что для него является обязательным, и сам связывает им себя, тогда мы будем говорить на языке Канта и тем не менее уловим характерные черты начала Нового времени, когда о себе заявила та исторически неповторимая метафизическая позиция, для которой свобода становится принципиально важной (см. *Descartes*, «*Meditationes de prima philosophia*», *Med. IV*). Голая раскованность и произвол — всего лишь ночная сторона свободы, тогда как ее дневная сторона — апелляция к Необходимому, как обязывающему и обосновывающему. Правда, эти «стороны» не

исчерпывают существа свободы и даже не затрагивают самой ее сердцевины. Нам важно увидеть, что та свобода, оборотной стороной которой является освобождение от веры в чудо Откровения, не просто вообще вызывает к необходимому, но делает это так, что Необходимое и обязывающее всякий раз полагается человеком в опоре на самого себя. Это Необходимое помимо прочего определяется и тем, в чем нуждается человек, опирающийся на самого себя, то есть направлением и высотой, а также тем способом, каким отныне человек представляет себя и свою сущность. С метафизической точки зрения новая свобода представляет собой раскрытие разнообразного спектра всего того, что отныне сам человек вполне осознанно сможет и будет полагать для себя как необходимое и обязывающее. В осуществлении всего разнообразия видов новой свободы и заключается суть истории Нового времени. Так как этой свободе непременно принадлежит и самовластное право человека на самостоятельное определение природы человечества и его задач (причем такое право в существенном и категорическом смысле взыскует власти), только в истории Нового времени и *как* сама эта история самоуполномочения власти впервые становится основной реальностью.

Поэтому дело не в том, что власть существовала и в прежние времена, а затем, начиная примерно с Макиавелли, в ней слишком односторонне и чрезмерно стали усматривать нечто значимое: дело в том, что «власть» в правильном понятии новоевропейском смысле, то есть как воля к власти, впервые становится метафизически возможной лишь как новоевропейская история. То, что правило раньше, по своей *сущности* было чем-то иным. Но подобно тому как мы воспринимаем «субъективизм» как нечто само собой разумеющееся и затем исследуем всю историю от греков до нашего времени с той лишь целью, чтобы отыскать различные виды этого «субъективизма», мы точно так же историографически прослеживаем судьбу свободы, власти и истины. В результате историографическое сравнение преграждает путь к истории.

Тот факт, что в процессе развертывания новоевропейской истории христианство продолжает существовать,

способствует ее развертыванию, представляя в облике протестантизма, заявляя о себе в метафизике немецкого идеализма и романтизма, принимая иной вид, пытаясь найти некую середину и идя на компромисс, тот факт, что оно всякий раз примиряется с господствующей эпохой и всякий раз использует новые достижения на осуществлении целей, поставленных Церковью,— все это предельно ясно показывает, сколь решительно христианство утратило свою средневековую силу, некогда *творившую* историю. Его историческое значение заключается уже не в том, что оно способно создать само, а в том, что с начала Нового времени и на всем протяжении этой эпохи оно остается тем, в *противоборстве чему* явно или неявно утверждается новая свобода. Освобождение *от* достоверности спасения отдельной бессмертной души, данной в Откровении, вместе с тем предстает как освобождение *для* такой достоверности, утверждаясь на которой, человек получает возможность сам надежным образом полагать себе предназначение и задачу.

Обеспечение высшего и безусловного саморазвития всех сил и способностей человечества ради достижения безусловного господства над всей Землей является тем тайным стимулом, который гонит новоевропейского человека на совершение все новых прорывов и принуждает его связывать себя такими установками, которые обеспечивали бы ему надежность его методов и гарантировали достижение поставленных целей. Поэтому сознательно утверждаемый для себя закон выступает в разных формах и видах. Обязывающим может быть: человеческий разум и его закон (Просвещение) или то фактическое, действительное, которое устроено по нормам такого разума (позитивизм). Обязывающим может быть: гармонически устроенное во всех своих образованиях человечество, запечатлевшее на себе прекрасный идеал (классицистский гуманизм). Обязывающим может быть: мощный расцвет нации, утверждающейся на самой себе, или «пролетарии всех стран», или отдельные народы и расы. Обязывающим может быть: развитие человечества в смысле прогресса всеобщей разумности. Обязывающим могут быть: «скры-

тые ростки новой эпохи», развитие «индивида», организация масс или то и другое вместе; наконец, созидание человечества, которое усматривает свою сущностную форму не в «индивиде», не в «массе», а в «типе». В видоизмененной форме тип объединяет в себе *и* неповторимость, которую ранее требовали от индивида, *и* единообразие, и всеобщность, которых требует общество. Однако своеобразие «типа» заключается в совершенной прозрачности одинакового штампа, который тем не менее не допускает никакой одинаковости, но предполагает некую особую иерархичность. В ницшевской мысли сверхчеловек предстает не как некий особый «тип» человека, но как человек, впервые продуманный в сущностном облике «*типа*». В данном случае прообразом выступает прусское офицерство и иезуитский орден, взятые в таком ракурсе, который допускает их своеобразное сущностное объединение, когда в немалой степени удастся покончить с тем исконным историческим содержанием, которому они были обязаны в своем возникновении.

В самой истории Нового времени — и выступая как сама история новоевропейского человечества — человек пытается, всегда и всюду полагаясь только на самого себя, властно утвердить себя как некое всеобщее средоточие и мерило, то есть обеспечить непреложность такой власти. Для этого необходимо, чтобы он все больше удостоверился в своих собственных способностях и средствах господства и всегда приводил их в состояние безусловной готовности. Эта история новоевропейского человечества, которая только в XX в. впервые получает свое внутреннее оправдание в открытой игре неборимого и осознанного стремления к намеченной цели, *косвенно* подготовлена христианским человеком с его установкой на *достоверность* спасения. Поэтому некоторые явления Нового времени можно толковать как «секуляризацию» христианства, однако на самом деле все разговоры о «секуляризации» — вводящее в заблуждение недомыслие, потому что «секуляризация», «обмирщение» уже предполагает мир, к которому двигалось бы и в который входило бы обмирщаемое. Но все дело в том, что *saeculum*, «мир

сей» через который совершается обмирщение при пре-
словутой «секуляризации», не существует сам по себе и
не появляется сам по себе при нашем выходе из христи-
анского мира. Новый мир Нового времени имеет свою
историческую почву в том, в чем любая история ищет
свою сущностную основу: в метафизике, то есть в новом
определении истины сущего в его целом и ее сущности.
Решающим началом, закладывающим основу новоевро-
пейской метафизике, является метафизика Декарта. Ее
задача состояла в том, чтобы метафизически *обосновать*
освобождение человека к новой свободе как к уверенному в
себе самом законодательству. Декарт впервые продумал
эту основу в подлинно философском смысле, то есть из ее
сущностной необходимости — не как некий прорицатель,
предсказывающий то, что потом происходит: он впервые
про-думал в том смысле, что продуманное им осталось
основой для всего последующего. Пророчествование —
не дело философии, но она и не должна, хромя, поспе-
шать за событиями со своими запоздалыми и якобы более
основательными разъяснениями. Правда, расхожее разу-
мение охотно распространяет взгляд, согласно которому
у философии лишь одна задача: задним числом «осмыс-
лить» эпоху, ее прошедшее и настоящее, затем оформить
все это в так называемых «понятиях», а потом, может
статься, и привести в «систему». Принято думать, что,
ставя перед философией такую задачу, мы оказываем ей
особую милость.

Такое определение философии не подходит даже Гегелю,
метафизическая позиция которого, по-видимому, предпо-
лагает и такое понятие философии; не подходит потому,
что гегелевская философия, которая в *определённом* отно-
шении была завершением, была им лишь как предвосхи-
щающее продумывание тех областей, в которых затем ста-
ла развиваться история XIX в. Тот факт, что это столетие,
расположившись, так сказать, на уровне ниже гегелевской
метафизики (позитивизм), воспротивилось Гегелю, в мета-
физическом смысле лишь доказывает, что оно целиком и
полностью от него зависит и только благодаря Ницше пре-
вращает эту зависимость в новое освобождение.

Cogito Декарта как cogito me cogitare

Итак, Декарт первым продумал метафизическую основу Нового времени, однако это не означает, что вся последующая философия была просто картезианством. Но тогда в каком смысле его метафизика заложила метафизическую основу для новой свободы Нового времени? Какой должна была быть эта основа? Такой, чтобы человек всегда мог обеспечить себя тем, что обеспечило бы всякому человеческому начинанию и представлению успешное продвижение вперед. Исходя из этой основы человек должен был удостовериться в самом себе, то есть обеспечить себя возможностями осуществления своих начинаний и представлений, причем эта основа не могла быть ничем иным, кроме как самим человеком, ибо смыслу его новой свободы противоречило всякое связывание себя самого и все обязательное, что не проистекало бы только из его собственных полаганий.

Вдобавок всякое самоуверие должно со-обеспечить себе и достоверность того сущего, *в отношении* которого любое представление и любое начинание должны стать достоверными и *благодаря* которому им обеспечивалось бы успешное завершение. В основу новой свободы должно было лечь нечто надежное такого уровня надежности и обеспеченности, что, будучи само по себе внутренне ясным, удовлетворяло бы перечисленным сущностным требованиям. Какова же эта достоверность, закладывающая основу новой свободы и тем самым ее составляющая? Такова его cogito (ergo) sum. Декарт артикулирует этот тезис как ясное и четкое познание, не вызывающее никаких сомнений, то есть познание первостепенное и высшее, на котором основывается всякая «истина» вообще. Отсюда сделали вывод, будто это знание должно быть каждому понятно в его подлинном содержании, но при этом позабыли, что понять его так, как понимал Декарт, можно только в том случае, если мы поймем, что здесь подразумевается под знанием, и учтем, что этот тезис заново определяет сущность познания и истины.

«Новое» этого нового определения сущности истины заключается в том, что теперь истиной стала «достоверность», суть которой станет для нас вполне ясной только вместе с осмыслением ведущего тезиса Декарта. Но поскольку мы снова и снова упускаем из виду, что этот тезис сам формулирует предпосылки собственного понимания и не может быть истолкован посредством произвольных представлений, постольку он подвергается всевозможным лжеистолкованиям.

Что касается ницшевского отношения к Декарту, то оно тоже запутано этими ложными истолкованиями, и причина кроется в том, что Ницше как никакой другой из новоевропейских мыслителей жестко придерживается этого тезиса и тем самым метафизики Декарта. Не видеть этого нам помогает историография, легко констатирующая, что между Декартом и Ницше пролегает два с половиной века. Историография может указать на то, что Ницше представлял явно иное «учение» и даже очень резко выступал против Декарта.

Мы тоже не считаем, что их учения одинаковы, но в первую очередь утверждаем нечто куда более существенное: Ницше мыслит *то же самое*, но в ракурсе сущностного исторического завершения. То, что у Декарта в метафизическом смысле представляло собой начало, в метафизике Ницше начинает историю своего завершения. Первоначально Нового времени и начало истории его завершения, конечно же, максимально противостоят друг другу, и потому историографическому исчислению как бы само собой должно казаться — и в какой-то мере это правильно — что по сравнению с истекшим Новым временем Ницше знаменует наступление Новейшего времени. В более глубоком смысле это совершенно верно и говорит только о том, что для подлинно исторического осмысления (то есть способного улавливать по истине сущностные расхождения) историографически, то есть внешним образом усматриваемое различие метафизических позиций Декарта и Ницше является ярчайшим признаком их сущностного тождества.

Выступление Ницше *против* Декарта имеет свою метафизическую причину в том, что лишь на почве декартов-

ской основополагающей позиции Ницше может серьезно воспринять ее в ее завершающей сущностной полноте, а потому неизбежно ощущает эту позицию неполной и незавершенной, если не вообще невозможной. По разнообразным метафизическим причинам превратное истолкование декартовского тезиса со стороны Ницше было даже неизбежным. Однако не будем начинать с этого превратного истолкования, а попытаемся сперва осмыслить тот закон бытия и его истины, который властно правит нашей собственной историей и переживает нас всех. В нижеследующем изложении метафизики Декарта нам придется пропустить многое, чего не должно было бы пропустить тематическое рассмотрение основной метафизической позиции мыслителя. Наша задача заключается только в том, чтобы обозначить ее некоторые главные черты, которые дадут нам возможность потом заглянуть в *метафизический источник мысли о ценности*.

Ego cogito (ergo) sum — «я мыслю, следовательно, я существую». Перевод дословный и правильный. Кажется, что этот правильный перевод уже дает нам правильное понимание декартовского «тезиса». «Я мыслю» — в этом высказывании констатируется некий факт; «следовательно, я существую» — в этих словах из констатированного факта делается вывод, что я существую. Теперь на основании этого правильного вывода можно удовлетвориться и успокоиться, решив, что мое существование таким образом «доказано». Правда, ради этого нет никакой нужды тревожить мыслителя такого достоинства, какое имеет Декарт. Вдобавок он хочет сказать нечто иное, но что именно он хочет сказать, мы, конечно, сможем продумать только тогда, когда выясним, что он понимает под cogito, cogitare.

Мы переведем cogitare словом «мыслить» и тем самым убеждаем себя в том, будто уже знаем, что он подразумевает под cogitare, как будто мы заранее знаем, что называется «мышлением» и, самое главное, как будто с нашим понятием «мышления», которое мы, скорее всего, извлекли из какого-нибудь учебника «логики», мы уже попадаем в само существо того, что Декарт хочет сказать словом «cogitare». В важных местах вместо cogitare Декарт употребляет

percipere (per-carpo) — схватить что-либо, овладеть какой-либо вещью, а именно в том смысле представления ее себе, в данном случае способом поставления-перед-собой, «пред-ставления». Поняв cogitare как пред-ставление в этом буквальном смысле, мы уже ближе подойдем к декартовскому понятию cogitatio и perceptio. Нередко наши слова, оканчивающиеся на «ние», обозначают две взаимосвязанные вещи: представление в смысле «процесса представления» и представление в смысле чего-то «представленного». Так же двояко по смыслу и perceptio как percipere и perceptum: процесс преднесения чего-либо перед собой и перед-собой-принесенное в самом широком смысле как выставленное «на виду». Поэтому вместо perceptio Декарт часто употребляет слово idea, что в соответствии с таким словоупотреблением означает не только представленное в процессе представления, но и само это представление, сам его акт и свершение. Декарт различает три вида «идей»:

1) *ideae adventitiae*: представленное, которое нам предстает; воспринимаемое нами в вещах;

2) *ideae a me ipso factae*: пред-ставленное, которое произвольно образуем мы сами (образы воображения);

3) *ideae innatae*: пред-ставленное, которое дано человеческому пред-ставлению вместе с его сущностной структурой.

Понимая cogitatio и cogitare как perceptio и percipere, Декарт хочет подчеркнуть, что к cogitare принадлежит препод-несение-себе (*Auf-sich-zu-bringen*) чего-либо. Cogitare есть предоставление-себе (*Sich-zu-stellen*) пред-ставляемого (*Vor-stellbare*). В таком предо-ставлении есть нечто полагающее меру, то есть необходимость существования какого-то признака, показывающего, что пред-ставляемое не просто вообще пред-дано, но представлено как нечто имеющееся в распоряжении. Таким образом, только тогда человеку что-либо предо-ставлено, получено им в пред-ставлении — cogitatum — когда оно упрочено и обеспечено как нечто, чем он может каждый раз самостоятельно и недвусмысленно распоряжаться в кругу *им* контролируемой сферы без опасения и сомнения. Cogitare — это не просто вообще какое-то неопределенное представление, а такое

представление, которое само себе ставит условие, чтобы им установленное отныне не допускало никакого сомнения относительно того, что оно есть и как оно есть.

Cogitare всегда есть некоторое «размышление» в смысле сомнения, причем такого, которое намерено признавать значимым лишь несомненное как достоверно установленное и в собственном смысле представленное. По своей природе cogitare есть сомневающееся, перепроверяющее, еще раз просчитывающее представление: cogitare есть dubitare. Если мы поймем это «буквально», мы легко можем впасть в ошибку. Мыслить — не значит «сомневаться» в том смысле, чтобы всюду громоздить одни сомнения, подозрительно относиться к любой позиции и отвергать всякое согласие. Напротив, сомнение понимается здесь в его принципиальном соотношении с несомненным, бесспорным и тем, что их обеспечивает. Такое сомневающееся мышление заранее и постоянно устремлено к надежной установленности представляемого внутри круга расчета и контроля. Тот факт, что всякое cogitare в сущности есть dubitare, означает не что иное, как тождество представления и обеспечения. Мышление, которое *по своему существу* равно сомнению, не допускает в качестве установленного и удостоверенного, то есть истинного, ничего, что не было бы удостоверено им самим как нечто, обладающее характером несомненности, с чем мышление как сомнение «справилось», над чем оно завершило свои расчеты.

В понятии cogitatio внимание постоянно заостряется на том, что процесс представления *преподносит* представленное представляющему, что представляющий, будучи представляющим, «устанавливает» представляемое, берет его в расчет, то есть останавливает и фиксирует для себя, овладевает им, «обеспечивает» для себя. С какой целью? Для дальнейшего представления, которое всюду мыслится как обеспечение и устремлено к фиксации всего сущего как удостоверенного. Но что и для чего обеспечивается, что и для чего должно стать залогом надежности?

Мы узнаем это, если еще глубже постараемся вникнуть в суть декартовского понятия cogitatio, так как *пока* мы *еще* не уловили *одну* сущностную черту этого cogitatio, хотя в

принципе уже затрагивали и называли ее. Мы натолкнемся на нее, когда обратим внимание, что Декарт говорит: всякое *ego cogito* есть *cogito me cogitare*; всякое «я нечто представляет» в то же время ставит на передний план «меня», представляющего (ставит передо мной, в моем представлении). Если воспользоваться оборотом речи, легко поддающимся превратному толкованию, всякое человеческое представление есть «само»-представление.

На это могут возразить следующим образом: если сейчас мы «пред-ставим» Мюнстер, то есть в данном случае воссоздадим его в своей памяти, так как в данный момент мы не воспринимаем его физически, или если, непосредственно встав перед ним, мы пред-ставим его в смысле восприятия, то в обоих случаях мы представим Мюнстер и только Мюнстер. Он есть пред-ставленное нами. При этом самих себя мы не представляем, так как в противном случае мы никогда не смогли бы представить сам Мюнстер как таковой в чистом виде и погрузиться в то, что здесь противопоставляет нам наше пред-ставление, то есть в его пред-мет. Что касается самого Декарта, то определяя *cogito* как *cogito me cogitare*, он также не думает, будто при каждом представлении предмета «Я» сам, то есть представляющий, тоже превращаюсь в предмет представления. В таком случае всякое представление было бы вынуждено, по существу, метаться взад и вперед между своими двумя предметами: между представлением собственно представленного и представлением представляющего (*ego*). Но тогда получается, что Я представляющего представляется лишь смутно и косвенно? Нет.

Во всяком «я представляю» представляющее Я представляется гораздо более *существенным* и необходимым образом и представляется *вместе* с ним, как то, при чем, около чего и *перед* чем выставлено всякое пред-ставляемое. Здесь нет необходимости в каком-либо особом обращении и возвращении ко мне, представляющему. В непосредственном созерцании чего-либо, в любой репрезентации, при каждом воспоминании, при каждом таком ожидании пред-ставляемое актом представления пред-ставляется *мне*, ставится передо *мной*, причем ставится таким обра-

зом, что я сам при этом не становлюсь предметом представления, но тем не менее оказываюсь как бы преподнесен «себе» вместе с предметным представлением и, больше того, только благодаря ему. Так как всякое представление *предо*-ставляет представляемый и представленный предмет представляющему человеку, последний тоже «сопредставляется» таким своеобразным и неприметным образом.

Однако такая характеристика представления — а именно мысль о том, что в нем «вместе» и «одновременно» с самим представлением представлено и представляющее Я — будет оставаться двусмысленной до тех пор, пока мы явственнее не обрисуем суть того, вокруг чего здесь все вращается. Так как в каждом представлении представленное самим актом представления преподносится представляющему человеку, этот человек в каждом представлении сопоставляет и самого себя, причем не задним числом, а заранее, поскольку он, *пред*-ставляющий, всегда соотносит представление к *собою*. Так как представляющий человек необходимым образом и заранее обнаруживает себя рядом с представленным внутри акта представления, в любом представлении заложена *сущностная* возможность того, чтобы сам акт представления совершался в горизонте представляющего. *Со*-представленность предмета представления и предоставляющего внутри человеческого акта представления на самом деле имеет не тот смысл, будто Я и его представление как бы сами по себе встречаются где-то вне представления в ряду других предметов данного представления и потом задним числом вводятся в круг представленного. В какой-то мере двусмысленные слова о *со*-представленности представляющего и того, что он представляет во всяком акте представления призваны на деле выразить именно *сущностную* принадлежность представляющего к структуре представления.

Прежде всего это видно из положения: cogito est cogito me cogitare. Теперь — после предпринятого разъяснения — мы можем переформулировать его так: по своей сущности человеческое сознание есть самосознание. Сознание меня самого не привходит в мое осознание вещей наподобие некоего наблюдателя этого сознания, сопутствующего

осознанию вещей. Сознание вещей и предметов в своей основе есть прежде всего само-сознание, и только в таком качестве становится возможным сознание предметов. Представлению, о котором идет речь, свойственна самость человека как лежащее-в-основе. Самость есть *subjectum*.

Уже до Декарта было ясно, что как представление, так и представленное в нем относятся к представляющему Я. Принципиально новое у Декарта заключается в том, что эта отнесенность к представляющему и благодаря этому сам представляющий *как таковой* берет на себя решающую роль меры всего, что выступает и должно выступать в представлении как поставлении сущего.

Однако мы еще не до конца осмыслили содержание и траекторию определения «*cogito est cogito me cogitare*». Всякое воление и всякая установка, любые «аффекты», «чувства» и «ощущения» соотносятся с желаемым, ощущаемым, воспринимаемым, причем то, с чем они соотносены, в самом широком смысле представлено и предоставлено. Поэтому все упомянутые виды поведения, а не одно только познание и мышление, в своем существе являются представляющим представлением. Все виды поведения обладают своим бытием в таком представлении, они суть представление, представленное — *cogitationes*. В акте представления упомянутые виды поведения осознаются человеком как принадлежащие ему, как такие, в которых он *сам* ведет себя так-то и так-то. Только теперь мы можем понять тот скупой ответ, который дает Декарт («*Principia philosophiae*» I, 9) на вопрос: *quid sit cogitatio*, что такое *cogitatio*? Он гласит:

«*Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare*». «Под наименованием „*cogitatio*“ я понимаю все то, что происходит при нас, создающих при этом самих себя, и в нас постольку, поскольку мы сознаем это в нас. Таким образом, не только познание, воление, воображение, но и ощущение в данном случае есть то же самое, что мы называем *cogitare*».

Не вдаваясь в раздумья и переводя cogitatio как «мышление», люди поневоле начинают думать, будто все способы поведения человека Декарт истолковывает как мышление и формы мышления. Такое мнение хорошо согласовывается с расхожим взглядом на философию Декарта, а именно с мыслью о том, что она есть «рационализм». Как будто нет необходимости сначала определить, что такое «рационализм», исходя из установления сущностных пределов ratio и мышления, как будто не возникает необходимости сначала прояснить сущность ratio исходя из сущности cogitatio, которое к тому же само нуждается в разъяснении! Что касается последнего момента, то мы только что показали: cogitare есть представление в том полном смысле, что вместе с ним должны мыслиться как равносущностные ему: отношение к представляемому, предостановленность представленного (Sich-zustellen des Vorgestellten), самообнаружение и самоустановление представляющего перед представленным, причем именно внутри представления и через него.

Нас не должна приводить в смущение та обстоятельность, с которой здесь очерчивается сущность cogitatio. То, что кажется обстоятельным перечислением, на самом деле представляет собой попытку уловить единую и простую суть представления. Если смотреть в контексте этой сути, то тогда получается, что представление также и само себя выставляет в открытое пространство, измеряемое как представлением, и поэтому можно (правда, рискуя навлечь неверное истолкование) также сказать: представление есть само-со-представление (Sich-mit-vorstellen). Однако в первую очередь надо обратить внимание на то, что для Декарта суть представления своей основной тяжестью перелagается на предостановление представленного, причем представляющий человек заранее и всегда самостоятельно решает, что может и должно считаться установленным и постоянным.

Если мы сумеем удержать в нашем поле зрения сущностную полноту одинаково существенных соотношений, усматриваемых и бросающихся в глаза как единое целое внутри cogitatio и cogito, то уже в силу этого прояснения

сути *cogitare* *заявит о себе* основополагающая роль представления как такового. Здесь выявляется, *что такое* лежащее в основе, субъект (а именно представление), и для чего субъект есть *subiectum* (а именно для существа истины). Основополагающая роль представления, то есть *cogitatio*, выражена Декартом в его положении, которое выступает для него как закон всех законов и первоначало метафизики, — в положении, которое гласит: *ego cogito, ergo sum*. Об этом тезисе он говорит так («Principia» I, 7): «*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurat*», «это познание, „я представляю, следовательно, я существую“ среди всех познаний есть первое (по своему достоинству) и достовернейшее, которое бросается в глаза всякому, кто ведет упорядоченное (соответствующее сути вещей) философское рассуждение».

Тезис «*ego cogito, ergo sum*» является первым и самым достоверным не вообще как таковой и не для всякого мнения и представления. Он есть первый и самый достоверный *только для такого* мышления, которое мыслит в смысле метафизики и ее первоочередных и подлинных задач, то есть задается вопросом о том, что есть сущее и на какой неколебимой основе утверждается истина о сущем.

Декартово *cogito sum*

А теперь попытаемся в контексте данного разъяснения природы *cogitatio* истолковать тезис, составляющий для Декарта первоначало метафизики. Вспомним о том, что было сказано о *cogitatio*: *cogitare* есть *per-cipere*; *cogitare* есть *dubitare*; *cogito* есть *cogito me cogitare*.

Правильному пониманию данного тезиса больше всего мешает та форма, в которую его облек Декарт. Из-за нее — из-за этого («следовательно») — складывается впечатление, будто тезис представляет собой умозаключение, которое в полностью развернутом виде состоит из большей и меньшей посылок, а также вывода. Разъясненный в каждой своей части, данный тезис должен звучать так: большая

посылка (is, qui cogitat, existit), меньшая посылка (ego cogito) и логический вывод ergo existo (sum). Как бы усугубляя путаницу, сам Декарт называет своей тезис «conclusio», выводом. Однако нет недостатка в наблюдениях, которые ясно говорят о том, что данный тезис нельзя понимать в смысле логического вывода. Многие истолкователи тоже едины в том, что «по существу» данный тезис никак не логический вывод. Однако, принимая такое «негативное» утверждение, мы не слишком продвигаемся вперед, так как после допущения, что данный тезис — вовсе не вывод, но все и так ясно, мы приходим всего лишь к противоположному, столь же несостоятельному взгляду.

Это допущение, правда, может напрашиваться само — в той мере, в какой данный тезис имеет характер высшего первоначала, а «первые начала» и не нуждаются в доказательствах, и не подвластны никаким доказательствам. Они, как говорится, обладают самоочевидностью. Но тогда откуда спор о декартовском тезисе? Почему эта его «самоочевидная достоверность» выглядит столь недостоверной и сомнительной в своем содержании? Быть может, Декарт мыслил слишком расплывчато и, утверждая свое «первоначало», не рассмотрел его с должной основательностью? Или, может быть, проблема заключается в истолкователях? Но между тем было собрано все, что говорил и сам Декарт, и его противники, и опять Декарт, возражавший им, все это было не раз основательно рассмотрено, и все-таки данный тезис пока остается неясным.

Можно предположить, что причина тому — та же самая, не дающая нам подойти к сущностным философским тезисам: мы мыслим недостаточно просто и сущностно, но слишком легки и поспешны в своих расхожих и предвзятых мнениях.

Так, например, принято считать, что «положение о противоречии» представляет собой не зависящий от времени «первопринцип» («аксиома»), и при этом никому не приходит в голову, что для метафизики Аристотеля это положение имеет совсем иное содержание, играя в ней другую роль, чем для Лейбница, и, с другой стороны, обладает одной истинностью в метафизике Гегеля и другой истинно-

стью в метафизике Ницше. В каждом случае данное положение говорит нечто важное не только о «противоречии», но и о сущем как таковом, а также о том виде истины, в свете которого воспринимается и очерчивается сущее как таковое. Это же сохраняет силу и по отношению к тезису Декарта *ego cogito — sum*. Здесь тоже нельзя тешить себя надеждой на то, что с помощью волшебной палочки «само собой разумеющегося» мы сразу же все расставим на места. Сначала нам надо, взяв за основу предпринятое нами истолкование понятия *cogitatio*, постараться мысленно измерить тезис *ego cogito—sum* его собственной мерой. В словесном выражении данный тезис сосредоточен на *sum*, на «я *есмь*», то есть на познании факта моего собственного существования. Но если в данном случае вообще надо в каком-то отношении доказать, что я, то есть «Я», *ego*, осуществляющий свое пред-ставление, существую, то для этого не нужно прибегать к умозаклучениям, суть которых сводится к тому, чтобы из удостоверенного наличия чего-то известного делать вывод о наличии чего-то доселе неизвестного и неустверенного. Дело в том, что поскольку в человеческом пред-ставлении предмета сам предмет воспринимается *как* пред-стоящий и представленный, к нему уже при-ставлен тот, «перед кем» предмет стоит, то есть сам пред-ставляющий, и, таким образом, человек, будучи при-ставленным к предмету, имеет право, как представляющий, сказать о себе: «Я». Изнутри представления данное «Я» как «я *есмь*» (как представляющий) известно этому представлению так же хорошо, как и представляемый предмет. Я как представляющее Я *столь* достоверно при-ставлено к представлению, что никакое самое логическое умозаклучение по силе своей достоверности никогда не сравняется с данной приставленностью представляющего к себе самому.

Только отсюда мы начинаем видеть, почему декартовское «*ergo*» нельзя рассматривать как скрепу между двумя посылками одного умозаклучения. Мнимая большая посылка — *is qui cogitat, est* — никогда не может выступать в качестве основы для *cogito—sum*, так как сама эта большая посылка задним числом введена из *cogito—sum*, причем

выведена так, что само *cogito—sum* претерпело искажения в своем исконном содержании. Дело в том, что не «я есмь» впервые выводится из «я представляю», а «я представляю» есть, по *существу*, то, что заранее уже при-ставило ко мне это «я есмь» в смысле представляющего. Теперь мы можем удалить из декартовской формулировки сбивающее с толку *ergo*, но если мы все-таки будем его употреблять, то толковать его нам надо в другом смысле. *Ergo* не может означать «следовательно». Данный тезис действительно представляет собой *conclusio*, вывод, но только в смысле вывода, характерного для умозаключения, которое построено из большой, малой и заключительной посылок. Он представляет собой *conclusio* в смысле непосредственного сочетания двух принадлежащих друг другу вещей, устанавливаемых в этой взаимопринадлежности. *Ergo cogito, ergo: sum*; я представляю, «и здесь заключается», «здесь самим фактом представления уже заранее заложено» наличие Я как сущего. «*Ergo*» не выражает следования, а только указывает на то, чем *cogito* не просто «является», но в качестве чего оно себя также и знает — в соответствии со своей сущностью, как *cogito me cogitare*. Здесь «*ergo*» равнозначно «и тем самым само собой уже подразумевается...». Лучше всего мы сумеем выразить то, что именно говорится словом «*ergo*», если вообще опустим его, а вдобавок уберем местоимение *ergo*, которое заостряет внимание на «Я», так как в данном случае Я не так уж важно. Тогда тезис Декарта будет гласить: *cogito sum*.

Но что означает тезис *cogito sum*? Он почти похож на уравнение, однако здесь мы рискуем совершить новую оплошность, а именно перенести те формы высказывания, которые характерны для определенной области знания (математических уравнений) на высказывание, исключительность которого не позволяет сравнить его ни с каким другим аспектом, причем ни в одном аспекте. Математическое истолкование тезиса в смысле уравнения напрашивается потому, что «математическое» является мерилом в декартовском понимании познания и науки. Но остается еще вопрос: берет ли Декарт просто готовый и привычный метод «математического» познания за прообраз всякого зна-

ния или же наоборот заново, причем метафизически, переопределяет сущность математического? Имеет место второе. Поэтому нам надо еще раз попытаться точнее определить содержание декартовского тезиса и прежде всего ответить на вопрос, что полагается «посредством» этого тезиса в качестве «субъекта».

Не получается ли так, что сам этот тезис и есть *subiectum*, лежащее-в-основе всего? «*Cogito sum*» не говорит только о том, что я мыслю, только о том, что я существую, только о том, что из факта моего мышления вытекает мое существование. Данный тезис говорит о связи *cogito* и *sum*. Он говорит о том, что я существую как представляющий, что не только *мое* бытие по существу определено этими представлениями, но что мое представление как всеопределяющая «репрезентация» выносит решение о наличии, *praesentia*, всего представляемого, то есть о присутствии того, что в этом представлении подразумевается, то есть о бытии этого подразумеваемого в качестве сущего. Данный тезис гласит: представление, представившее в сущностном смысле само себя, полагает бытие как представленность, а истину как удостоверенность. То, на что все опирается как на некое непоколебимое основание, есть представление в своей сущностной полноте, поскольку им определяется сущность бытия и истины, а также сущность человека в качестве представляющего и самый способ такого основополагания.

Выражая и вбирая в себя всю сущностную полноту *cogitatio*, тезис *cogito sum* одновременно с сущностью *cogitatio* полагает и собственно *subiectum*, утверждающийся в сфере того же самого *cogitatio* и только посредством его. Поскольку в *cogitare*, в представлении, заложено *me cogitare*, самопредставление, поскольку сущности представления присуща также отнесенность к представляемому и на нем сходится всякая представленность всего представляемого, постольку представляющий, могущий называть себя Я, оказывается субъектом вдвойне, как бы субъектом в субъекте, оказывается тем, к чему восходит все еще и внутри того, что лежит-в-основе представления. Поэтому Декарт получает возможность и по-другому определить тезис *cogito sum*, а именно определить его как *sum res cogitans*.

Однако эта формула так же водит в заблуждение, как и первая. В дословном переводе она означает: я есмь мыслящая вещь. Получается так, что человек здесь определяется как наличный предмет, с той лишь разницей, что в качестве отличительного признака ему приписывается способность «мыслить». Однако при таком понимании данного предложения мы позабыли бы о том, что «sum» определяется как «ego cogito». Мы позабыли бы, что *res cogitans* в соответствии с понятием *cogitatio* в то же время означает: *res cogitata*, то есть *сама себя* представляющая вещь. Мы позабыли бы, что это представление-самой-себя составляет бытие этой *res cogitans*. Но тут опять-таки сам Декарт подталкивает к поверхностному и недостаточному истолкованию этой «*res cogitans*», ибо, учительствуя языком средневековой схоластики, он подразделяет сущее в целом на *substantia finita* и *substantia infinita*. *Substantia* — это традиционное и главное наименование для ὑποκειμενον, «субъекта» в метафизическом смысле. *Substantia infinita*, бесконечная субстанция, есть Бог, *Deus, summum ens, creator* (верховное сущее, творец). Область *конечной субстанции* (*substantia finita*) есть сотворенное сущее (*ens creatum*). Декарт его подразделяет на мыслящие вещи (*res cogitans*) и протяженные вещи (*res extensae*). Все сущее рассматривается в контексте творца (*creator*) и твари (*creatum*), и новое определение человека, даваемое через *cogito sum*, как бы просто вписывается в старые рамки.

Перед нами ярчайший пример того, как старое начало метафизического мышления может налагаться на новое. Пусть об этом расскажет историография, когда ей вздумается поведать об учении Декарта и его подаче самим автором. Что касается подлинно исторического осмысления этих вопросов, то оно должно стремиться к тому, чтобы уловить тот смысл декартовых тезисов и понятий, который вкладывал в них он сам, даже если бы ради этого пришлось перевести его высказывания на другой «язык». Таким образом, *sum res cogitans* означает не «я есмь вещь, наделенная способностью мышления», а другое: «я есмь сущее, чей способ *бытия* заключается в способности представлять так, что это пред-ставление выставляет в представленность и

самого пред-ставляющего. Бытие сущего, каковым являюсь я сам и каковым является любой человек как таковой, имеет свою сущность в пред-ставленности и в достоверности, которая этой представленности присуща. Однако это не означает, что я есмь «чистое представление», то есть как будто я есмь одна лишь мысль, а не нечто поистине действительное; это означает, что постоянство меня самого как *res cogitans* заключается в надежном упрочении пред-ставления, в той достоверности, с какой самость преподносится самой себе. Однако так как *ego cogito*, «я представляю», мыслится не как некий обособленный процесс в некоем отъединенном Я, так как «Я» понимается как самость, на которой пред-ставление утверждается в своей сущности как таковое, чтобы быть тем, что оно есть, *cogito sum* каждый раз говорит о чем-то существенно большем. Бытие представляющего субъекта, который удостоверяет сам себя в представлении, становится мерой для бытия всего представляемого как такового. Поэтому всякое сущее необходимым образом измеряется этой мерой бытия в смысле удостоверенной и самоудостоверяющей представленности.

Несомненность тезиса *cogito sum* (*ego ens cogitans*) определяется сущность всякого знания и всего познаваемого, то есть «матесиса», «математического». Поэтому только то можно засвидетельствовать и констатировать как сущее, предо-ставление чего гарантирует такую же удостоверенность, а именно то, что становится доступным через знание, основанное на математическом и «математике». Математически доступное, достоверно исчисляемое в том сущем, каковым сам человек не является, то есть в неживой природе — это *протяжение* (пространственность), *extensio*, к которой можно причислить пространство и время. Однако Декарт отождествляет *extensio* (протяжение) и *spatium* (пространство), и потому вся внечеловеческая область конечного сущего, «природа», понимается как *res extensa*, как «протяженная вещь». В основе такой характеристики природной предметности лежит тезис, выраженный в формуле *cogito sum*: бытие есть пред-ставленность. Каким бы одно-сторонним и в некоторых отношениях недостаточным ни было истолкование «природы» как *res extensa*, оно все-та-

ки, будучи основательно продуманным в своем метафизическом содержании и измеренным во всей амплитуде своего метафизического проекта, является тем первым решительным шагом, который сделал возможным появление новоевропейской машинной техники, а вместе с нею — нового мира и его человечества.

В эти дни мы сами стали свидетелями того таинственного закона истории, когда народ однажды перестает отвечать метафизике, которая возникла из его собственной истории, причем как раз тогда, когда эта метафизика превращается в нечто безусловное. Теперь обнаруживается то, что Ницше уже постиг метафизически, а именно то, что новоевропейская «механическая экономика», тотальное «машинное» просчитывание всяческого действия и планирования в своей безусловной форме требует нового человечества, который уже не умещается в пределах прежнего человека. Недостаточно обладать танками, самолетами и аппаратами связи; недостаточно и иметь людей, которые могут все это обслуживать; недостаточно даже просто овладевать техникой, как будто она представляет собой нечто безразличное, одинаково потустороннее пользе и вреду, созиданию и разрушению, годное для всякого в достижении всяких целей.

Необходимо такое человечество, которое по самой своей сути соответствует своеобразной сущности новоевропейской техники и ее метафизической истине, то есть такое, которое позволяет существу техники полностью овладеть собою, чтобы самому направлять и использовать отдельные технические процессы и возможности. В ракурсе ницшевской метафизики безусловной «механической экономике» соответствует только сверх-человек, и наоборот: такой человек нуждается в машине для установления безусловного господства над Землей.

Дверь в сущностную сферу этого метафизически понятного господства Декарт распахнул своим тезисом *cogito sum*. Тезис о безжизненной природе как *res extensa* является лишь сущностным следствием из первого положения. *Sum res cogitans* («я есть мыслящая вещь») — это основа, лежащее-в-основании, *subiectum* для определения вещественного мира как *res extensa*.

Таким образом, *тезис cogito sum* и есть *subiectum* — «тезис», взятый не как сочетание слов и грамматически продуманная структура и не как в своем как будто бы произвольном и в себе самом осмысляемом «смысловом содержании», но «тезис» в ракурсе того, что само говорит о себе как подлинно сущее и на чем он утверждается в самой своей тезисности. Что же это такое? Ответ: *полностью раскрытая сущность представления*. Представление стало в себе самом выставлением (*Auf-stellung*) и у-становлением (*Fest-stellung*) сущности истины и сущности бытия. Здесь представление устанавливает само себя в пространстве своей собственной сущности и полагает это пространство как меру для бытия сущего и для сущности истины. Поскольку теперь истиной зовется обеспеченность представления, то есть удостоверенность, и поскольку бытие означает представленность в смысле этой удостоверенности, постольку человек в соответствии со своей ролью в таком осново-полагающем представлении становится исключительным субъектом. В сфере господства этого субъекта *ens* (сущее) выступает уже не как *ens creatum* (сотворенное сущее), но как *ens certum* (достоверное сущее), как *indubitatum* (несомненное)? *Vere cogitatum* (истинно представленное): «*cogitatio*».

Теперь впервые можно ясно увидеть, в каком смысле тезис «*cogito sum*» является «основоположением» и «первоначалом». Вследствие приблизительно верного ощущения, что в мышлении Декарта «математическое» «каким-то образом» играет особую роль, обычно вспоминают о том, что в математике существуют некоторые основополагающие тезисы, «аксиомы». Эти тезисы, помимо прочего, отождествляют с главными посылками умозаключений, поскольку математическая мысль мыслит «дедуктивно». Отсюда, недолго думая, люди решают, что тезис *cogito sum*, который сам Декарт называет «первым и достовернейшим», должен стать главным положением и «первоначалом» в привычном смысле, должен стать как бы самой главной из всех главных посылок всех умозаключений. При рассмотрении этого формального правильного соображения, которое отчасти подтверждается высказываниями самого Декарта, тем не менее упускается из виду весьма существенное:

именно посредством тезиса *cogito sum* впервые дается новое определение самой сущности «основы» и «первоначала» («*principium*»). Теперь «основа» и «*principium*» — это *subiectum* в смысле самопредставляющего представления. Тем самым заново решается, в каком смысле этот тезис о субъекте является *основным* осново-положением. Теперь сама суть осново-положности определяется в ракурсе сущности «субъективности» и через нее. Теперь «аксиоматическое» обретает иной смысл по отношению к истине той $\alpha\chi\iota\omega\mu\alpha$, которую Аристотель обретает в «положении о противоречии», необходимом ему для истолкования сущего как такового. «Первоначальный» характер тезиса *cogito sum* заключается в том, что сущность истины и бытия определяется по-новому: теперь к самой этой определенности обращаются как к первой истине, и это в то же время означает: как к сущему в собственном смысле.

Сам Декарт, однако, специально не говорил об основополагающем характере своего тезиса как осново-положения, но тем не менее хорошо понимал всю его неповторимость. Однако не раз стремясь разъяснить своим современникам новизну собственного обоснования метафизики и желая осмыслить природу их сомнений, он был вынужден рассуждать в контексте прежней метафизики и тем самым разъяснять свою основополагающую позицию извне, то есть всегда неадекватно, — подход, на который обречено всякое *сущностное мышление* и который сам является следствием каких-то скрытых отношений. Ему отвечает такая ситуация, когда на *ту самую* изначальность, к которой это мышление пытается пробиться, налагается свое *собственное* ограничение.

Основополагающие метафизические позиции Декарта и Протагора

Теперь мы можем охарактеризовать основную метафизическую позицию Декарта в соответствии с четырьмя вышеуказанными моментами и сопоставить ее с основополагающей позицией Протагора.

1. Как в метафизике Декарта раскрывается человек и каковым он себя знает?

Человек есть исключительное основание, лежащее в основе всякого представления о сущем и его истине, то основание, на котором ставится и должно ставиться всякое представление со всем тем, что ему пред-стоит, дабы оно могло обладать прочностью и постоянством. Человек есть *subiectum* в этом исключительном смысле. Теперь имя и понятие «субъект» начинает становиться собственным именем человека и именованием его сущности. Это значит, что для такого субъекта всякое внечеловеческое сущее становится *объектом*. Отныне *subiectum* уже не считается именем и понятием для животного, растения, камня.

2. Какая проекция сущего на *бытие* отличает такую метафизику? Иначе говоря, как определяется сущность (*Seiendheit*) сущего?

Теперь сущность означает пред-ставленность, осуществленную представляющим субъектом. Это ни в коем случае не означает, будто сущее есть «всего лишь представление», а представление — нечто совершающееся в человеческом «сознании», так что все сущее как бы утрачивает свою вещественность и превращается в некие воздушные построения голой мысли. Декарт, как и Кант после него, ни разу не усомнился в том, что сущее, а также то, что устанавливается в качестве сущего, в себе и само по себе реально. Однако остается нерешенным вопрос о том, что здесь означает бытие и как сущее достигается и обеспечивается человеком, который теперь стал субъектом. Бытие есть пред-ставленность, которая удостоверяется исчисляющим пред-ставлением, та пред-ставленность, посредством которой человеку везде обеспечивается продвижение в сущем, исследование его, а также покорение и обработка этого сущего, причем так, что он сам способен стать хозяином своего собственного обеспечения и обеспеченности.

3. Как в этой метафизике очерчена сущность *истины*?

Основная черта всякого метафизического определения сущности истины выражается в том тезисе, согласно которому истина постигается как соответствие познания сущему: *veritas est adaequatio intellectus et rei* (истина есть тождест-

во понятия и вещи). После сказанного выше мы легко видим, что эта расхожая «дефиниция» истины каждый раз изменяется в соответствии с тем, как понимается сущее, с которым должно согласовываться познание, а также познание, призванное находиться в соответствии с сущим. В декартовском смысле познание как *regere* и *cogitare* характеризуется тем, что допускает в качестве познания лишь то, что предоставлено субъекту представлением как несомненное и что, являясь таким образом поставленным, во всякое время может быть заново вычислено. Для Декарта познание тоже ориентируется на сущее, но *сущим* считается только то, что удостоверено по способу уже охарактеризованного самопредоставляющего представления. Сущее — это только то, в чем субъект может быть уверен в том смысле, что его представление вполне достоверно. Истинное — это лишь обеспеченное, достоверное. Истина есть достоверность, и для такой достоверности решающим остается то, что человек как субъект всякий раз в ней удостоверяется в самом себе и предоставляет себя самому себе. Поэтому для обеспечения истины как достоверности в принципиально важном смысле необходим под-ход, опережающее обеспечение. «Метод» получает теперь физический вес, как бы взвешенный в самой сути субъективности. Теперь «метод» — уже не просто так или иначе упорядоченная последовательность различных шагов созерцания, доказывания, изложения и сочетания познаний и учений наподобие схоластической «суммы», имеющей выверенную и постоянно повторяющуюся структуру. Теперь «метод» — это наименование обеспечивающего, завоевательного под-хода к сущему, дабы удостоверить его как объект для субъекта. Именно о таком *methodus* в метафизическом смысле и идет речь, когда Декарт в важном трактате, опубликованном только после его смерти («*Regulae ad directionem ingenii*») в IV правиле утверждает:

«*Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam*». «Необходим (сущностно необходим) метод, чтобы напасть на след истины (достоверности) сущего и идти по этому следу». Если «метод» понимать именно так, тогда получается, что все средневековое мышление оказывается лишенным метода.

4. Каким образом в этой метафизике человек берет и дает *меру* для истины сущего? Ответ на этот вопрос виден уже из предыдущего. Так как человек по своей сути стал субъектом, сущность стала равнозначной представленности, а истина — достоверностью, теперь человек распоряжается всем сущим как таковым в его целом, потому что сам определяет меру сущности всякого сущего. Теперь от человека как субъекта зависит существенно важное решение о том, что вообще можно устанавливать как сущее. Сам человек есть тот, кто заранее имеет перед собой задачу располагать сущим. Субъект «субъективен» через то и благодаря тому, что определение сущего и тем самым сам человек больше не стеснены никакими ограничениями, но, напротив, в любом отношении лишены каких-либо сдерживающих моментов. Отношение к сущему превращается во властвующий под-ход к миру, который надо завоевать и над которым необходимо установить господство. Человек задает сущему меру, сам от себя и для себя определяя, что вообще можно считать сущим. Даяние этой меры соразмерно утвержденному масштабу: в качестве субъекта утвердиться в средоточии сущего в целом. Тем не менее не стоит забывать: человек здесь — не некое обособленное эгоистическое Я, но «субъект», и это означает, что человек ступает на путь безграничного представляюще-исчисляющего раскрытия сущего. По своей природе новая метафизическая позиция человека как субъекта характеризуется тем, что открытие и покорение мира, а также соответствующие прорывы в этом направлении должны брать на себя и осуществлять выдающиеся одиночки. Метафизической предпосылкой современного понимания человека как «гения» является его сущностное определение как субъекта. С другой стороны, культ гения и его вырождение — не самое существенное в новоевропейском человечестве, равно как не самое существенное «либерализм» и самоуправление государств и наций в смысле новоевропейских «демократий». Невозможно представить, чтобы греки когда-нибудь осмыслили человека как «гения», и равным образом совершенно неисторично мнение, будто Софокл был «гениальным человеком».

Мы почти не думаем о том, что именно новоевропейский «субъективизм» и только он открыл сущее в целом, сделал его подручным и подвластным и предоставил возможности для осуществления таких притязаний на господство над сущим и таких форм этого господства, каких средневековые не могло знать и какие лежали вне кругозора греков.

Сказанное теперь можно прояснить, сравнив основополагающие метафизические представления Протагора и Декарта по четырем ведущим аспектам. Дабы избежать повторений, сделаем это в виде сопоставления кратких ведущих тезисов.

1. Для Протагора человек в своем самостном бытии определяется принадлежностью к кругу несокрытого. Для Декарта человек как самость определяется проекцией мира на человеческое представление.

2. Для Протагора сущность сущего — в смысле греческой метафизики — есть присутствие (*Anwesen*) в несокрытом. Для Декарта сущность означает: представленность субъектом и для субъекта.

3. Для Протагора истина означает несокрытость присутствующего (*Anwesende*). Для Декарта: достоверность представляющего и себя удостоверяющего представления.

4. Для Протагора человек есть мера всех вещей в смысле полагающего эту меру соразмерения с ограниченным кругом несокрытого и с пределом сокрытого. Для Декарта человек есть мера всех вещей в смысле его дерзновенного стремления упразднить все ограничения, налагаемые на представление, и сделать это ради того, чтобы оно обеспечило достоверность самому себе. Такое полагание меры подчиняет все, что можно считать сущим, исчисляющему представлению.

Если мы адекватно осмыслим таким образом выявляющееся различие этих метафизических позиций, может возникнуть вопрос, сохраняется ли здесь вообще что-либо тождественное и для обеих позиций одинаково важное, что давало бы нам право в обоих случаях говорить об основополагающих *метафизических* позициях. Однако цель этого сопоставления заключается как раз в том, чтобы в этом, ка-

залось бы, совсем несхожем выявить пусть не подобное, но все-таки то же самое, а тем самым — сокрытую единую *сущность* метафизики, придя на этом пути к ее более *исконному* понятию в противоположность всего лишь моральному истолкованию метафизики, то есть истолкованию, обусловленному мыслью о ценности, каковое истолкование мы и находим у Ницше.

Однако прежде чем мы сделаем шаг в сторону более истонного постижения сущности метафизики, нам надо снова вспомнить о принципиальной метафизической позиции Ницше, чтобы выявилась подлинно историческая связь (а не историографически усмотренная зависимость) между ним и Декартом. Это надо сделать через рассмотрение того, как Ницше относился к Декарту.

Отношение Ницше к Декарту

Говоря о том, как Ницше воспринимает ведущий тезис Декарта, мы не преследуем цели поймать первого на каких-либо промахах в истолковании этого тезиса. Нам, скорее, важно увидеть, что Ницше стоит на том основании метафизики, которое заложил Декарт, и понять, в какой мере он с этим основанием связан. Нельзя отрицать, что поворот, который Декарт предпринял в метафизике, Ницше отвергает, но остается выяснить, почему и как Ницше не принимает Декарта.

Самые важные записи, относящиеся к руководящему тезису Декарта, принадлежат к наработкам задуманного им главного произведения — «Воли к власти». Однако издатели этой книги, которая вышла посмертно, не сочли нужным включить их в нее, что лишний раз свидетельствует о совершенно поверхностном подходе к ее составлению, так как отношение Ницше к Декарту существенно для собственной позиции Ницше. Этим отношением определяются *внутренние* предпосылки метафизики воли к власти. Так как обычно не замечают, что за крайне резким неприятием декартовского *cogito* у Ницше стоит еще более строгая *привязка* к утвержденной Декартом субъективности, историческое, то есть

определяющее их позицию, сущностное взаимоотношение между ними остается не проясненным.

Основные высказывания Ницше о Декарте находятся в XIII и XIV томах издания ин-октаво, в них же содержатся и те записи, которые по непонятным причинам были исключены из посмертно изданной книги. Прежде всего просто перечислим те места, на которые мы опираемся в нашем рассмотрении: XIII, п. 123 (1885 г.); XIV, 1-й полутом, п.п. 5, 6, 7 (1885 г.; из той же рукописной тетради, что и предыдущие); XIV, 2-й полутом, п. 160 (1885—1886); кроме того, из «Воли к власти» п. 484 (весна—осень 1887), п. 485 (весна—осень 1887), п. 533 (весна—осень 1887 г.); ср. также XII, ч. 1, п. 39 (1881—1882). Из этих записей лишний раз становится ясно, что полемика Ницше с великими мыслителями в основном совершается на основе философских сочинений *об* этих мыслителях и поэтому в деталях уже проблематична, так что во многих отношениях нам просто нет смысла вдаваться в более подробный ее анализ.

В то же время когда мы возвращаемся к работам великих мыслителей и приступаем ко всяческому рассмотрению точных текстов, это вовсе не становится залогом того, что при таком подходе мысль этих мыслителей будет основательно продумана и понята более исконно. Поэтому получается так, что очень кропотливо работающие историки философии почти всегда сообщают очень странные вещи об «исследованных» ими мыслителях, а подлинный мыслитель, имея на руках это неудовлетворительное историческое сообщение, все равно может узнать нечто существенное, по той простой причине, что он как мыслящий и вопрошающий с самого начала оказывается более близким мыслящему и вопрошающему, причем настолько близким, насколько таковым не удастся стать ни одному сколь угодно точному историографу. Сказанное имеет силу и в том, что касается суждений Ницше о Декарте. Они представляют собой смесь ложных толкований и сущностного прозрения. Такая ситуация, а также тот факт, что Ницше отъединен от великих мыслителей почти непроявляемым XIX веком и, стало быть, *простая линия* сущностно-исторической связи оказывается утраченной, делают отношение Ницше к Декарту очень запутанным.

Ницше первым делом принимает расхожее истолкование тезиса Декарта, то есть считает, что *ego cogito, ergo sum* — умозаключение. Это умозаключение подсовывается как окончательное доказательство того, что «я» есмь, что «субъект» есть. Ницше считает, будто Декарт принимает как нечто само собой разумеющееся, что человек определяется как «Я», а последнее — как «субъект». Однако, протестуя против возможности такого умозаключения, он обращается ко всему тому, что отчасти уже во времена Декарта и с тех пор вновь и вновь воспринималось как критика в его адрес: чтобы выставить умозаключение, а именно данный тезис, я должен заранее знать, что значит «*cogitare*» («мыслить»), что значит «*esse*» («существовать»), что означает «*ergo*» («следовательно»), что означает «субъект». Так как, согласно Ницше и другим критикам Декарта, это знание для данного тезиса и в данном тезисе (при условии, что оно есть умозаключение) предполагается заранее, данный тезис не может сам быть первой «достоверностью» и тем более не может быть основанием всякой достоверности. Этот тезис оказывается несостоятельным в смысле надежд, возложенных на него Декартом. На это соображение сам Декарт уже дал ответ в своем последнем, итоговом произведении «*Principia philosophiae*» («*Les principes de la philosophie*») I, 10 (1644 — на латинском языке, 1647 — во французском переводе одного друга; ср. «*Oeuvres de Descartes*», ed. Adam et Tannery, Paris, 1897–1910, VIII, 8). Данный отрывок имеет прямое отношение к уже приводившейся характеристике тезиса как *prima et certissima cognitio* (первого и самого достоверного знания): «*Atque ubi dixi hanc propositionem ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam csire oporteat, quid sit cogitatio, quid existantia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas*».

«Если же я сказал, что это положение я мыслю, следовательно, существую есть из всех самое первое и самое достоверное из всех, представляющееся всякому, кто ведет упо-

рядоченное философское рассуждение, то тем самым я не отрицаю необходимости прежде „знать“ (scire), что такое *мыслить, существование, достоверность*, а также что *не может быть, чтобы то, что мыслит, не существовало* и тому подобное; однако поскольку все это простейшие понятия, причем такие, которые уже сами по себе дают некое знание, пусть даже названное в них и не существовало бы как сущее, поэтому я решил, что здесь эти понятия, собственно, не подлежат перечислению (то есть не становятся предметом рассмотрения)».

Итак, Декарт ясно признает, что «прежде» необходимо знать о бытии, познании и тому подобном. Но тогда возникает вопрос о том, как надо понимать это «прежде», каково основание этого пред-знания самого известного и чем определяется сама суть известности этого самого известного. Приведенное замечание Декарта надо понимать *так*: тезис, который полагается как «первоначало» и первая достоверность, предполагает собой сущее как достоверное (понимая достоверность как суть представления и всего, что в него входит) таким образом, что именно этим тезисом впервые определяется, что значит существование, достоверность, мысль. Тот факт, что эти понятия со-понимаются в данном тезисе, означает только то, что они тоже принадлежат содержанию тезиса, но принадлежат не как нечто такое, *на чем* данный тезис должен сначала утвердиться вместе со всем тем, что он полагает. Все дело в том, что только этот тезис и только он устанавливает, каким должно быть *notissimum* (то есть самое знаемое и постигаемое).

Здесь надо обратить внимание на предшествующее существенно важное замечание Декарта, которое звучит совсем как у Аристотеля («Физика» В 1), но тем не менее сохраняет своеобразную новоевропейскую тональность:

«Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant».

«И я часто замечал, что философы заблуждаются в том, что простейшее и само по себе известное они посредством логических понятийных определений пытаются сделать

более ясным; ведь тем самым они лишь делают само по себе понятное более темным».

Здесь Декарт говорит о том, что «логика» и ее определения — не высший суд ясности и истины. Они покоятся на каком-то другом основании; для Декарта — на том, которое полагается его собственным основоположением. Преимущество перед всем остальным имеет обеспеченное и достоверное, которое, конечно же, вбирает в себя самые общие определения бытия, мышления, истины, достоверности.

Декарта можно было бы упрекнуть только в одном: он не слишком ясно говорит о том, что (и в какой мере) сомнящиеся в его тезисе общие понятия получают свое определение через этот тезис и что предварительное их определение невозможно, если оно не утверждается на его основополагающей достоверности. Но этот упрек, продуманный во всей его значимости, оказался бы упреком, затрагивающим всякую основополагающую метафизическую позицию, поскольку ведущий способ метафизического мышления характеризуется тем, что понятие и сущность бытия признаются за самое известное, а потом сразу ставится вопрос, какое сущее надо познавать и как это надо делать, чтобы так-то и так-то истолковать его в отношении его бытия. То, что Декарт хочет сказать в своем ответе на высказанные ему критические соображения, мы можем более основательно и к тому же предвосхищая последующее, представить и так: сначала нужно зафиксировать то или иное сущее в его истине, откуда затем уже в понятиях очерчиваются бытие и истина. Тезис Декарта *так*, что одновременно высказывает и определяет внутренние соотношения бытия, достоверности и мысли. В этом заключается его сущность как «первоначала».

Если к тому же мы вспомним, что в соответствии с предложенными самим Декартом решающими разъяснениями этого тезиса его нельзя считать умозаключением, тогда тем более станет ясно, каким образом обеспечиваемое им сущее — представление во всей полноте своей сущности — в соответствии с основополагающим характером этого тезиса в то же время дает уверенность относительно бытия, ис-

тины и мышления. То, что сам Декарт опять-таки, *как кажется*, недостаточно заостряет внимание на том моменте, что его тезис как «первоначало» надо и мыслить «первоначально», то есть *философски*, — на это он все-таки намекает не раз употребляемым оборотом: *ordine philosophanti*, то есть «ведущий упорядоченное философское рассуждение». Этот тезис только в том случае может быть осуществлен и полностью исчерпан, если мысль движется в единственном направлении, в котором осуществляется поиск «абсолютного неколебимого основания истины» (*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*). Этот поиск неизбежно мыслит в направлении *fundamentum, absolutum, inconcussum*, в направлении *veritas*; мыслит все это в определенном смысле вместе с тем, что удовлетворяет его как достоверное сущее, и потому стоит неколебимо. В смысле этого достоверного и самого известного представляются и предварительные понятия бытия, познания и представления. Тезис *cogito sum* говорит лишь о том, что они так уже представлены. Когда Ницше упрекает Декарта в том, что его тезис утверждается на недоказанных предпосылках и потому не является основополагающим, он промахивается в двух отношениях:

1) данный тезис — вообще не умозаключение, зависящее от своих посылок;

2) все дело в том, что сам декартовский тезис по своей сути как раз и является тем *пред-посыланием*, которого недостает Ницше; в нем предпосылается то, на что ссылается всякое положение и всякое познание как на свое сущностное основание.

Более существенным, по-видимому, является другое соображение, которое Ницше выдвигает против декартовского тезиса и которое, правда, тоже покоится на том же предвзятом мнении, будто данный тезис является умозаключением. Однако если не принимать во внимание несостоятельность этого мнения, станет ясно, что Ницше все-таки касается чего-то существенного. Тем не менее в решающих моментах его спор с Декартом остается смутным, потому что там, где его упреки при их достаточном осмыслении могли бы привести к каким-либо серьезным резуль-

татам, они оборачиваются как раз против самого Ницше. Заранее можно предположить, что в действительно решающем пункте Ницше воспринимает основную позицию Декарта в ракурсе своей собственной позиции, что, истолковывая ее, он отталкивается от воли к власти, то есть согласно сказанному ранее, ведет ее «психологический пересчет». Поэтому не стоит удивляться, если, анализируя это психологическое истолкование данной позиции, которая в себе уже «субъективна», мы запутываемся в оценках, в которых на первый взгляд сразу нельзя разобраться. Тем не менее мы должны это сделать, *ибо все сводится к тому, чтобы понять философию Ницше как метафизику, то есть в сущностной связи истории метафизики.*

Ницше полагает, что тезис Декарта должен обосновать и обеспечить «Я» и «субъекта» как условие «мысли». Он считает, что вопреки такому замыслу теперь, вследствие скептического движения новейшей философии, более правдоподобной стала такая ситуация, при которой мысль есть условие «субъекта», то есть таких понятий, как «субъект», «объект» и «субстанция». Здесь Ницше указывает на «скептическое движение» новейшей философии и при этом думает об «английском эмпиризме», согласно которому «сущностные понятия» (категории) складываются из ассоциаций и мыслительных привычек.

Ницше, конечно, понимал, что учения Локка и Юма — лишь огрубление основополагающей позиции Декарта, ведущее к разрушению философской мысли, и что они возникают из непонимания того начала новоевропейской философии, которое знаменовал Декарт. Приведенное замечание Декарта об общих понятиях, которые со-мыслятся в *cogito sum*, предполагает и то, что самые общие и самые известные понятия не только порождаются мыслью, как это происходит со всяким понятием, но и добываются и содержательно определяются в соответствии с *ведущим направлением* мысли и высказывания. Для Декарта решено, что сущность сущего означает представленность, что истина как достоверность означает упроченность в представлении.

То, что Ницше считает возможным противопоставить Декарту как якобы новую перспективу, то есть то его сооб-

ражение, согласно которому «категории» возникают из «мышления», все-таки является решающим тезисом самого Декарта. Декарт, правда, еще трудился над единым метафизическим обоснованием сущности мышления как *cogito me cogitare*, в то время как Ницше на помочах английского эмпиризма впадает в «психологическое разъяснение». В то же время, объясняя возникновение категорий из «мысли», Ницше оказывается согласным с Декартом как раз в *том*, в чем, как он полагает, он должен ему противостоять. Другим является один лишь способ объяснения того, как бытие и истина возникают из мысли: Ницше по-другому истолковывает тезис *cogito sum*.

Сам этого как следует не замечая, Ницше един с Декартом в том, что бытие означает «представленность», упрощенность в мышлении; что истина означает «достоверность». В этом отношении Ницше мыслит совершенно в новоевропейском духе. Тем не менее он считает, что выступает *против* Декарта, когда не соглашается с тем, что тезис последнего есть *непосредственная* достоверность, то есть та, которая добывается и обеспечивается одним лишь принятием к сведению. Ницше говорит о том, что стремление Декарта отыскать неколебимую достоверность есть «воля к истине»: «„Воля к истине“ как „я не хочу обманываться“ или „я не хочу обманывать“ или „я хочу убедиться и утвердиться“ — как формы воли к власти» (XIV, 2. Hälfte, n. 160).

Что здесь происходит? Ницше переводит *ego cogito* в *ego volo* (я хочу) и истолковывает это *volo* как воление в смысле воли к власти, каковая мыслится им как основная особенность сущего. *Но что если полагание этой основной особенности стало возможным только на почве основополагающей метафизической позиции Декарта?* В таком случае, критикуя Декарта, Ницше выдает свое непонимание сущности метафизики, которое может изумить только того, кто еще не заметил, что эта неспособность метафизики увидеть самое себя на стадии ее завершения стала необходимостью. О том, насколько далеко Ницше выброшен за пределы *исконного* метафизического осмысления, свидетельствует следующее положение: «Понятие субстанции есть следствие понятия субъекта: не наоборот!» («Der Wille zur Macht», n. 485; 1887).

Здесь Ницше понимает «субъект» в новоевропейском смысле. Субъект есть человеческое Я. На самом деле понятие субстанции никогда не является следствием понятия субъекта, как думает Ницше. В то же время понятие субъекта не является следствием понятия субстанции. Понятие субъекта возникает из нового истолкования *истины* сущего, которая, согласно традиции, мыслится как οὐσία, ὑποκείμενον и subiectum — возникает благодаря тому, что на основании cogito sum человек становится собственно «лежащим в основании» (Zugrunde-liegenden), quod substat, субстанцией. Понятие субъекта — это просто сужение изменившегося понятия субстанции до человека как представляющего, в чем представлении у-стаивается представленное и представляющий в их взаимоотножности. Ницше не улавливает, откуда взялось «понятие субстанции», и не улавливает, потому что несмотря на всю свою критику Декарта он, не имея достаточного знания о *сущности основополагающей метафизической позиции*, считает новоевропейскую основополагающую позицию безусловно обеспеченной и все кладет в подножье человеку как субъекту. Субъект, правда, теперь понимается как воля к власти, и в соответствии с этим иначе истолковывается *cogitatio*, мышление.

Об этом свидетельствует его высказывание о сущности «мышления», записанное не где попало, а в связи с истолкованием декартовской достоверности как формы воли к власти (XIII, n. 123).

«Мышление для нас — средство не „познавать“, а обозначать все происходящее, упорядочивать его, делать доступным для нашего употребления: так мы мыслим о мышлении сегодня; завтра, возможно, будем мыслить иначе».

Здесь мышление истолковывается чисто «экономически», в смысле «механической экономии». То, *что* мы мыслим как помысленное «истинно» лишь в той мере, в какой служит поддержанию воли к власти. Однако то, *как* мы мыслим о мышлении, тоже измеряется лишь этой мерой. От такого понимания мышления Ницше с необходимостью приходит к утверждению о том, что Декарт обманывается, полагая, будто достоверность его тезису обеспечи-

вается *усмотрением* его ясной очевидности. Согласно Ницше, тезис *ego cogito, ergo sum* — лишь «гипотеза», которую Декарт принял потому, что она «в наибольшей степени давала ему ощущение силы и уверенности» («Wille zur Macht», n. 533; 1887).

Теперь тезис Декарта неожиданно оказывается гипотезой, предвзятостью, даже не умозаключением, как следовало из упреков, упомянутых ранее! Позиция Ницше по отношению к Декарту не является цельной и законченной. Однозначной она становится только там, где Ницше больше не вдается в предметное рассмотрение декартовского тезиса, но воспринимает его в «психологическом» пересчете, то есть осмысляет его как способ самообеспечения человека, влекомого волей к власти.

Мы бы, наверное, слишком поторопились в своих предположениях, если бы, анализируя позицию Ницше, пришли к выводу, что он хоть в малой степени оставил или даже преодолел декартовское истолкование бытия как представленности, его определение человека как «субъекта». Ницше воспринимает декартовское истолкование бытия в контексте своего собственного учения о воле к власти. Это восприятие заходит так далеко, что Ницше, не задаваясь вопросом об обоснованности своего шага, отождествляет бытие с «представленностью», а ее — с «истиной». Уже в том отождествлении «бытия» и «истины», которое мы обнаруживаем в 12 отрывке, Ницше яснее всего выдает, что его основополагающая метафизическая позиция коренится в *cogito sum*. Для него «истина» и «бытие» — одно и то же, а именно то, что зафиксировано и упорочено в представлении.

Однако отождествление «бытия» и «истины» Ницше не признает за основополагающую истину, то есть в *ego* истолковании — за «высшую» ценность; он терпит истину только как ценность, которая необходима для сохранения воли к власти. Сомнительно, даже неверно, что представленное в представлении показывает что-либо из действительного: ведь это действительное есть становление. Всякое представление как устанавливание связывает становление и показывает становящееся в бездействии, то

есть таковым, каково оно *не* «есть». Представление предоставляет только видимость действительного. Поэтому истинное и то, что в представлении принимается за сущее, в их соотношении с действительным как становящимся есть не что иное, как заблуждение. Истина есть заблуждение, но заблуждение необходимое. «Истина есть вид заблуждения, без которого не мог бы существовать определенный род живых существ. Ценность для жизни является последним основанием» («Der Wille zur Macht», n. 493; ср. Паскаль, «Мысли», № 18).

Итак, Ницше полностью принимает основополагающую метафизическую позицию Декарта, но толкует ее психологически, то есть утверждает достоверность как «волю к власти» на воле к власти. Но разве он не оспаривает понятие «субъекта», как его мыслит Декарт? Да, он говорит: понятие «Я» как субъекта — это выдумка «логики».

Но что такое «логика»? Логика есть «императив, не для познания истины, но для полагания и упорядочения такого мира, который должен считаться для нас истинным» («Wille zur Macht», n. 516; 1887). Здесь логика понимается как повеление и повелительная форма, то есть как «орудие» воли к власти. В другом отрывке говорится еще решительнее: «Логика вырастает *не* из воли к истине» («Wille zur Macht», n. 512; 1885). Мы изумлены. Мы ведь знаем, что, по самому исконному убеждению Ницше, истина есть прочное и упроченное, но получается так, что логика возникает не из этой воли к упрочению и опостояниванию? Согласно глубинной мысли самого Ницше, она может вырастать только из воли к истине. Когда же он говорит, что «логика вырастает *не* из воли к истине», он неожиданно понимает истину в другом смысле: не в *своем*, согласно которому истина есть вид заблуждения, а в традиционном, согласно которому истина означает согласованность познания с вещами и действительностью. *Такое* понятие истины является предпосылкой, смысловым контекстом для ее истолкования как видимости и заблуждения. Но в таком случае не становится ли видимостью само ницшевское истолкование истины как видимости? Оно становится даже не просто видимостью: ницшевское истолкование «истины»

как заблуждения в контексте понимания сущности истины как согласованности с действительным оборачивается искажением собственной мысли и в результате ее распадом.

Однако мы слишком облегчили бы свое разбирательство ницшевской основополагающей позиции и остались бы на середине пути, если бы решили проследивать этот распад бытия и истины только в упомянутом отношении. Путаница, из которой Ницше уже не может выбраться, прежде всего перекрывается тем основным настроем, что все влекомо волей к власти, благодаря этой воле становится необходимым и тем самым оправданным. Это выражается в том, что Ницше в одно и то же время может сказать: «истина» есть видимость и заблуждение, но как видимость она все-таки «ценность». Мышление в ракурсе ценностей скрывает крушение сущности бытия и истины. Ценностное мышление само есть «функция» воли к власти. Когда Ницше говорит о том, что понятия «Я» и тем самым понятие «субъекта» — это изобретение «логики», ему следовало бы отвергнуть субъективность как «иллюзию», по крайней мере там, где она берется в качестве основополагающей действительности метафизики.

Однако оспаривая субъективность в смысле «Я» мыслящего сознания, Ницше тем не менее безусловно принимает субъективность в метафизическом, хотя и не осознанном им самим смысле «субъекта», *subiectum*. Для Ницше это «лежащее в основе» (*Zugrundeliegende*) — не «Я», а «тело»: «Вера в тело фундаментальнее веры в *душу*» («*Wille zur Macht*», п. 491). И еще: «Феномен тела — более богатый, более отчетливый, более осязаемый феномен, методически подлежащий выдвигению на первое место, без какого-либо предрешения его последнего смысла (п. 489). Это и есть основополагающая позиция Декарта, если только у нас еще есть глаза, чтобы видеть, то есть метафизически мыслить. Итак, тело надо «методически» выдвигать на первое место. Речь идет о методе. Мы знаем, что это означает: способ действий при определении того, с чем связывается все, что можно установить представлением. Тело надо методически выдвигать на первое место: это значит, что мы должны мыслить еще четче, осязательнее и осязательнее, чем

Декарт, но при этом целиком и полностью в его смысле. Метод решает. Тот факт, что на место души и сознания Ницше ставит тело, ничего не меняет в основополагающей метафизической установке, утвержденной Декартом. Ницше только огрубляет ее и доводит до грани или даже сферы безусловной бессмыслицы. Но бессмыслица больше не в укор, если она служит на пользу воли к власти. «Существенно: исходить из *тела* и пользоваться им как путеводной нитью» (п. 532). Если мы при этом вспомним об уже приводившемся отрывке из работы «По ту сторону добра и зла» (п. 36), в котором Ницше полагает «наш мир вожелений и страстей» как единственную и нормативную реальность, то нам станет вполне ясно, сколь решительно ницшевская метафизика раскрывает и при этом завершает основополагающую метафизическую позицию Декарта, с той лишь разницей, что из области представления и сознания (*perceptio*) все переносится в сферу влечения (*appetitus*) и осмысливается только в ракурсе физиологии воли к власти.

С другой стороны, основополагающую установку Декарта нам тоже надо мыслить поистине *метафизически*, во всей *внутренней* значимости принимая во внимание совершающееся здесь сущностное изменение бытия и истины, которые становятся представленностью и обеспеченной достоверностью. Тот факт, что почти одновременно с Декартом, но сущностно определяясь его установкой, Паскаль пытался спасти христианство человека, не только превратил философию Декарта якобы в «теорию познания», но в то же время сумел создать видимость того, что она служит только «цивилизации», а не «культуре». На самом же деле в его мышлении совершается сущностное перемещение всего человечества и его истории из области спекулятивной истины веры христианского человека в сферу утверждающейся на субъекте представленности сущего, на чьей сущностной основе только и становится возможным новоевропейское господствующее положение человека.

В 1637 г. в качестве подготовительной ступени к «*Meditationes*» появилось «Рассуждение о методе»: «*Discours de la methode. Pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans la sciences*». После того, что уже было сказано о новом ме-

тафизическом смысле «метода», данное заглавие не требует никакого разъяснения.

В шестой части упомянутого «Рассуждения о методе» Декарт говорит о значимости нового истолкования сущего и особенно природы в смысле *res extensa*, которая должна быть представлена сообразно ее «фигуре и движению» (расположению и состоянию движения), то есть должна стать предсказуемой и подвластной. Новый способ формирования понятий, основывающийся на *cogito sum*, раскрывает перед ним перспективу, развертывание которой в полной метафизической безусловности переживает только сегодняшнее поколение. Декарт говорит (*Oeuvres VI*, p. 61 ss., ed. E. Gilson, 1926, p. 61 s.):

«Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en meme façons à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature».

«Ибо они (понятия, которые на основании *cogito sum* определяют новый проект сущности природы) показали мне, что можно достигнуть таких познаний, которые очень полезны для жизни, и что можно вместо школьной философии, которая лишь задним числом расчленяет в понятиях заранее данную истину, отыскать такую, которая напрямую приступает к сущему и на-ступает на него, дабы тем самым мы смогли достичь познаний о силе и действиях огня, воды, воздуха, звезд, небосвода и всех прочих тел, которые нас окружают; причем это познание (элементов, стихий) будет таким же точным, как наше знание разнообразных видов деятельности наших ремесленников. Потом мы таким же образом сможем осуществить и употребить эти познания для всех тех целей, для которых они годятся, и таким образом эти познания (новые способы представления) превратят нас в хозяев и обладателей природы».

Внутренняя взаимосвязь основополагающих позиций Декарта и Ницше

Во всех аспектах ницшевское отношение к декартовскому «*cogito ergo sum*» является доказательством того, что он *не осознает* внутренней сущностно-исторической связи своей собственной основной метафизической позиции с позицией Декарта. Причина этому кроется в самой сущности метафизики воли к власти, которая — еще будучи не в силах об этом знать — искажает ракурс восприятия сущности метафизики. О том, что дело обстоит именно так, мы, правда, узнаем только тогда, когда, сделав сравнительный анализ трех основных метафизических позиций, в *едином* взоре усматриваем *одно и то же*, что властно их объединяет и одновременно обуславливает их своеобразие.

Для того чтобы правильно обрисовать это одно и то же, было бы теперь неплохо охарактеризовать в четырех ведущих аспектах основную метафизическую позицию Ницше в ее соотношении с позицией Декарта.

1) Для Декарта человек является субъектом в смысле представляющего «Я». Для Ницше человек есть субъект в смысле наличествующих как «последний факт» порывов и аффектов, то есть, одним словом, *тела*. Всякое истолкование мира совершается в возврате к телу как метафизической путеводной нити.

2) Для Декарта существенность сущего равнозначна представленности через и для я-субъекта. Для Ницше «бытие» хотя тоже является представленностью, но «бытие», понятое как постоянство, недостаточно для того, чтобы понять собственно «сущее», то есть становящееся в его становящейся действительности. «Бытие» как нечто прочное и неподвижное есть лишь видимость становления, но видимость необходимая. Подлинный бытийный характер действительного (*Wirkliche*) как становления есть воля к власти. Чтобы узнать, в какой мере ницшевское истолкование сущего в целом как воли к власти коренится в упомянутой субъективности порывов и аффектов и в то же время существенно со-определяется проекцией существенности

как пред-ставленности, необходимо провести специальное, лишенное двусмысленности рассмотрение.

3) Для Декарта истина равнозначна надежному представлению пред-ставленного внутри представляющего себя пред-ставления; истина есть достоверность. Для Ницше истина тождественна почитанию чего-либо за истинное. Истинное определяется из того, как человек понимает сущее и что считает сущим. Бытие есть неизменность, прочность. Почитание-за-истинное есть фиксация становящегося; благодаря такой фиксации живое в себе самом и своем окружении обеспечивается непреложным, в силу которого оно прочно овладевает своим составом и сохранением и, следовательно, *возрастанием* власти. Для Ницше истина как фиксация является иллюзией, необходимой живому, то есть средоточию власти под названием «тело», которое выступает как «субъект».

4) Для Декарта человек предстает как мера всего сущего в смысле стремления сделать свое пред-ставление не знающей пределов и себя самое обеспечивающей достоверностью. Для Ницше не только пред-ставленное как таковое является произведением человека: всякое оформление и запечатление всяческого рода есть произведение и собственность человека как безусловного повелителя всяческой перспективы, в которой формируется мир, заявляющий о себе как безусловная воля к власти.

Поэтому в сочинении «К генеалогии морали», которое прилагается к сочинению «По ту сторону добра и зла» «в качестве дополнения и разъяснения» (на следующий, 1887 год), Ницше говорит о подготовке интеллекта к своей возможной «„объективности“», — если понимать под последней не некое „незаинтересованное созерцание“ (какое есть чушь и бессмыслица), а способность *владеть* своим „за“ и „против“, заставляя их возникать и исчезать по своему усмотрению, так чтобы именно *разнообразие* перспектив и аффективных интерпретаций становилось полезным для познания... Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное «познавание», и *чем большему* числу аффектов предоставим мы слово в рассмотрении какого-либо предмета, *чем больше глаз*, различных глаз, мы сумеем

обратить на него, тем полнее станет наше „понятие“ этого предмета, наша „объективность“» (III, 12).

Чем легче в дело вступает то тот, то этот аффект, *тем больше* можно рассматривать ту или иную ситуацию в контексте *потребности и пользы* — предусматривать, просчитывать и тем самым планировать.

Принимая во внимание особый акцент на изменении, в результате которого в начале новоевропейской метафизики человек становится «субъектом», учитывая ту роль, которая в новоевропейской метафизике выпадает на долю субъективности, можно решить, что глубочайшая история метафизики и изменения ее основных позиций является лишь историей перемен в самопонимании человека. Такое мнение вполне соответствовало бы ставшему сегодня обычным антропологическому способу мышления, однако, несмотря на то что прежнее изложение намекает на него и способствует его принятию, оно остается ошибочным мнением, причем такой ошибкой, которую надо преодолеть.

Поэтому, подытожив сравнительное рассмотрение позиций Протагора и Декарта, с одной стороны, и Декарта и Ницше, с другой, мы здесь должны, забегая вперед, указать на сущностную основу историчности истории метафизики — как истории истины бытия. Такое указание одновременно позволяет прояснить то различие, к которому уже не раз прибегали: различие между безусловной и обусловленной субъективностью. Кроме того, это различие играет свою роль и в уже приведенном тезисе, который не является простым утверждением и согласно которому метафизика Ницше является завершением новоевропейской метафизики и одновременно завершением западноевропейской метафизики вообще и тем самым — в правильно понятом смысле — концом метафизики как таковой.

Сущностное определение человека и сущность истины

Метафизика — это истина о сущем как таковом в его целом. Поэтому основные метафизические позиции имеют свое основание в той или иной сущности истины и соот-

ветствующем сущностном истолковании бытия сущего. Новоевропейская метафизика, в юрисдикции которой находится и наше мышление (или, быть может, оно создает неизбежное *впечатление* такового нахождения), будучи метафизикой субъективности, преподносит как нечто само собой разумеющееся мысль о том, что сущность истины и истолкование бытия определяются через человека как подлинного субъекта. Однако при более глубоком продумывании этого положения становится ясно, что субъективность определяется из сущности истины как «достоверности» и из бытия как представленности. Мы видели, как представление раскрывается в полноте своей сущности и как только в этой области (как полагающей основание) человек, сначала как «Я», становится субъектом в более узком смысле слова. Тот факт, что при этом человек становится совершителем, распорядителем, даже обладателем и носителем субъективности, ни в коей мере не доказывает, что именно он является ее сущностной основой.

Рассуждая об источнике субъективности, мы могли бы приблизиться к тому вопросу, о котором нам и надо сказать в данный момент нашего рассуждения. Вопрос гласит: не получается ли так, что те или иные истолкования человека и вместе с тем исторического человеческого бытия представляют собой лишь сущностное *следствие* той или иной «сущности» истины и самого бытия? Если это действительно *так*, то в таком случае сущность человека никогда не может *в полной мере* исконно определяться через *прежнее*, *то есть метафизическое*, истолкование человека как *animal rationale*, независимо от того, что при этом выдвигается на передний план: *rationalitas* (разумность, сознательность и духовность), *animalitas* (животность и телесность) или же нечто среднее, что, быть может, было бы более подходящим.

Проникновение в смысл этих связей побудило меня к написанию «Бытия и времени». Сущность человека определяется из сущности (вербальной) истины бытия через само бытие.

В «Бытии и времени» предпринимается попытка на основании вопроса об истине бытия (а не истине сущего)

дать определение сущности человека из его отношения к бытию и только к нему, и там эта сущность характеризуется в четко очерченном смысле как *вот-бытие*. Несмотря на актуальность одновременного, существенно необходимого раскрытия более изначального понятия истины ни в малейшей степени не удалось (спустя тринадцать лет) подвести хотя бы к первому пониманию проблемы, необходимому для такой постановки вопроса. С одной стороны, причина непонимания кроется в неискоренимой, упрочивающей себя привычке размышлять в новоевропейском духе: человек осмысляется как субъект, и всякое размышление о нем понимается как антропология. Во-вторых, причина непонимания заключается в самой упомянутой попытке, которая (поскольку она все же представляет собой, наверное, нечто органически выросшее из истории, а не нечто «надуманное») исходит из прошлого, но вырывается из него и тем самым непременно и постоянно отсылает к прошлому, даже взывает к нему о помощи, чтобы в итоге сказать нечто совсем иное. Однако в решающем месте этот путь обрывается, и это происходит потому, что проложенная дорога, да и сама попытка, поневоле навлекают на себя опасность снова стать одним лишь упрочением субъективности; что сама попытка может воспрепятствовать совершению решительных шагов, то есть их достаточному представлению в сущностном свершении. Любой поворот к «объективизму» и «реализму» остается «субъективизмом»: вопрос о бытии как таковом стоит вне субъектно-объектного отношения.

В распространенном на Западе истолковании человека как *animal rationale* человек прежде всего постигается в сфере *animalia*, ζῷα, живого существа. Предстоящему таким образом сущему потом в качестве отличительного признака *ego* животности в сравнении с животностью просто зверя приписывается *ratio*, λόγος. Хотя в λόγος'e содержится отношение к сущему (что мы и усматриваем из взаимосвязи между λόγος и κατηγορία), однако это отношение как таковое не проявляется. Λόγος понимается как та способность, которая дает живому существу под названием

«человек» возможность получения более высоких и пространственных познаний, в то время как животные остаются «неразумными» живыми существами, остаются ἄ-λογα. О том, что сущность истины и бытия, а также отношения к нему определяют (и как именно определяют) сущность человека (причем определяют так, что для исконного понимания этой сущности мало не только животности и разумности, тела и души, но и духа, и всего перечисленного вместе) — об этом метафизика ничего не знает и *не может* ничего знать.

Если для определения сущности субъективности решающим оказывается не понимание человека, а та или иная «сущность» истины, тогда из той или иной полагающей меру сущности истины должна определяться и соответствующая субъективность. Однако та или иная сущность истины всякий раз проявляется в том, как в ней и из нее определяется не-истина и в каком отношении она постигается.

Не случайно (и этот факт не имеет ничего общего с «теорией познания») в подлинно главном труде Декарта, а именно в его «Метафизических размышлениях», четвертое размышление озаглавлено «De vero et falso». Не-истина понимается как falsitas (ложность), а та — как error, как *блуждание*. Заблуждение состоит в том, что в представлении представляющего предоставляется нечто такое, что не удовлетворяет условиям предоставляемости, то есть несомненности и достоверности. Тот факт, что человек заблуждается, то есть *не* находится непосредственно и постоянно в полном обладании истинным, говорит об ограничении его сущности, и, таким образом, и субъект, каковым в представлении является человек, есть нечто ограниченное, конечное, обусловленное другим. Человек не обладает абсолютным знанием, в христианском понимании он не является Богом. Однако поскольку он все-таки познает, он не находится и в совершенном ничтожестве. Человек есть *medium quid inter Deum et nihil* — определение человека, которое потом, в другой связи и на иной лад, воспримет Паскаль и сделает его смысловым ядром своего определения сущности человека.

Однако способность заблуждаться, которая является для Декарта недостатком, в то же время свидетельствует о том, что человек свободен, что он представляет собой сущность, утвержденную на самой себе. *Error* свидетельствует как раз о некоем преимуществе, которым обладает субъективность, так что, с данной точки зрения, *posse non errare*, способность не заблуждаться, важнее, чем *non posse errare*, неспособность заблуждаться вообще. Ведь там, где нет никакой возможности заблуждаться, там или нет вообще никакого отношения к истинному (как, например, у камня), или наличествует такая соотнесенность с чистой истиной, которая исключает всякую субъективность, то есть всякое себя-на-себя-самоё-поставление (*Sich-auf-sich-selbst-zurückstellen*) (как, например, в абсолютно познающем, то есть творящем существе). В сравнении с этим *posse non errare*, возможность и способность *не* заблуждаться означает *вдобавок* отношение к истинному, однако в то же время говорит о фактичности заблуждения и, таким образом, о запутанности в не-истине.

В ходе дальнейшего развития новоевропейской метафизики и, в частности у Гегеля, не-истина становится определенной ступенью и видом самой истины, и это означает, что в своем себя-на-себе-самом-поставлении субъективность снимает не-истину в безусловном (*Unbedingte*) абсолютного знания, в результате чего не-истина проявляется как нечто обуславливающее и конечное. Здесь всякое заблуждение и любая ложь предстают лишь как односторонность в себе и для себя истинного. Негативное *принадлежит* позитивности абсолютного представления. Субъективность есть безусловное представление, которое опосредует и снимает в себе все обуславливающее, есть абсолютный дух.

Для Ницше субъективность тоже является безусловной, но в другом смысле: в соответствии с иначе определенной сущностью истины. Здесь сама истина, по существу, есть заблуждение, так что различие между истиной и не-истиной оказывается несостоятельным. Это различие передается в ведение воли к власти, которая безусловно распоряжается той или иной ролью той или иной перспекти-

вы в соответствии со своим осуществлением потребности во власти. Так как распоряжение истинным и неистинным, определение ценности того или иного заблуждения и видимости, а также создание видимости ради сохранения и возрастания власти находятся в ведении одной лишь воли к этой власти, сущность истины, проникнутой властью, является, согласно Ницше, «справедливостью». Однако для того чтобы понять тот смысл этого слова, который вкладывает в него Ницше, нам надо сразу же оставить в стороне все представления о «справедливости», которые берут начало в христианской, гуманистической, просветительской, буржуазной и социалистической морали.

«*Справедливость* как созидающий, выделяющий, уничтожающий способ мышления, совершаемого из определенных оценок: *высший представитель самой жизни*» (XIII, п. 98).

И еще: «*Справедливость* как функция широко озирающей вокруг себя власти, которая выходит за пределы малых перспектив добра и зла, следовательно, имеет более широкий горизонт *преимущества* — намерение удержать нечто *большее*, чем то или это лицо».

Это «нечто», на удержании которого исключительным образом продолжает сосредоточиваться справедливость, есть воля к власти. Данная новая «справедливость» больше не имеет ничего общего с вынесением решения о правом и неправом, которое принимается в соответствии с существующим в себе, истинным отношением меры и иерархии: новая справедливость деятельна и прежде всего «агрессивна»; только на основании своей собственной власти она усатанавливает, что должно стать правым, а что неправым.

Когда, например, англичане уничтожают французские военные корабли в порту Оран, с *их* властной точки зрения это вполне «справедливо», так как в данном случае «справедливость» означает только то, что годится для возрастания власти. В то же время становится ясно, что *мы* никогда не сможем и не должны оправдывать это предприятие: в метафизическом плане всякая власть имеет *свое* право, и она перестает быть правой только в том случае, если становится бессильной. Однако метафизическая тактика всякой

власти заключается в том, что каждое действие противоположной власти она не рассматривает в ракурсе *своего* собственного властного притязания, но оценивает его с точки зрения всеобщей человеческой морали, которая, однако, имеет лишь пропагандистскую ценность.

В соответствии с истиной как справедливостью субъективность воли к власти, которую «представляет» справедливость, становится безусловной. Однако теперь эта безусловность обретает другой смысл, отличный, скажем, от безусловности в метафизике Гегеля. В этой метафизике не-истина полагается как определенная ступень и односторонность, снимаемые в истине. Что касается метафизики Ницше, то она сразу же полагает не-истину в смысле заблуждения *именно* как сущность истины. Истина — достигнутая и понятая таким образом — наделяет субъект возможностью безусловно распоряжаться истинным и ложным. Субъективность не только освобождается от всяческих ограничений, но сама теперь определяет всякий вид ограничения и его отсутствия. Не только субъективность субъекта изменяет сущность и положение человека в сущем. Напротив, сущее в целом претерпело иное истолкование уже через то, из чего происходит эта субъективность, через *истину* сущего. Поэтому благодаря превращению человеческого бытия в субъект история новоевропейского человечества не просто получает новое «содержание» и сферу деятельности: иным становится сам ход истории. На первый взгляд кажется, что речь идет только об открытии мира, исследовании мира, изложении мира, организации мира и господстве над ним, однако на самом деле так прописываются основные черты, в соответствии с которыми запечатлевается безусловная субъективность человечества.

Конец метафизики

Чтобы понять философию Ницше как метафизику и опделить ее место в истории метафизики вообще, недостаточно в историческом контексте разъяснить его некоторые понятия как «метафизические». *Мы должны понять его фи-*

лософию как метафизику субъективности. О «метафизике субъективности» можно сказать то же, что было сказано о «воле к власти». Мы имеем дело с двояким по своему значению генитивом: *genitivus subiectivus* и *genitivus obiectivus*, причем наименования *subiectivus* и *obiectivus* имеют и сохраняют вполне определенное и строгое значение.

Теперь метафизику Ницше и вместе с тем сущностную основу «классического нигилизма» можно более четко определить как *метафизику безусловной субъективности воли к власти*. Мы не говорим просто о «метафизике безусловной субъективности», потому что такое определение касается также метафизики Гегеля, поскольку она представляет собой метафизику безусловной субъективности сознающего себя воления, то есть духа. Вид безусловности определяется у него из сущности в себя и для себя сущего разума, который он постоянно мыслит как единство знания и воления и никогда — как «рационализм» одного лишь рассудка. Что касается Ницше, то для него субъективность безусловно предстает как субъективность тела, то есть порывов и аффектов и, следовательно, воли к власти.

Всякий раз в каждой из обеих форм безусловной субъективности сущность человека играет характерную для нее роль. Сплошь и рядом на всем протяжении истории метафизики эта сущность определяется как *animal rationale*. В метафизике Гегеля определяющей для субъективности становится спекулятивно-диалектически понятая *rationalitas*, в метафизике Ницше путеводной нитью становится *animalitas* (животность). Обе метафизики, взятые в их сущностно-историческом единстве, делают *rationalitas* и *animalitas* безусловно значимыми.

Поэтому безусловная сущность субъективности с необходимостью раскрывается как брутальность бестиальности (*bestialitas*). Метафизика завершается тезисом: *homo est brutum bestiale*. Слова Ницше о «белокурой бестии» — не случайное преувеличение, а знаковые слова для той ситуации, в которой он намеренно оставался, не прослеживая ее сущностно-исторических связей.

Однако для того чтобы узнать, в какой мере метафизика, осмысленная в контексте рассмотренного нами существа

дела, завершается в своей сущности и с сущностно-исторической точки зрения находится, так сказать, на излете, необходимо предпринять специальное рассмотрение.

Здесь следовало бы снова заострить внимание на одном моменте: говоря о конце метафизики, мы не хотим сказать, что в будущем люди перестанут мыслить метафизически и строить те или иные «метафизические системы». Еще менее мы склонны утверждать, что в будущем человечество перестанет «жить» на основе метафизики. Конец метафизики, о котором мы здесь говорим, представляет собой лишь начало ее «воскресения» в иных формах, оставляющих за прошедшей историей основных метафизических позиций экономическую роль поставщика строительных материалов, с помощью которых (при соответствующем их изменении) «заново» строится мир «знания».

Но что в таком случае означает «конец метафизики»? Ответ таков: он означает тот исторический момент, в котором *сущностные возможности* метафизики исчерпываются. Последней из таких возможностей должна стать такая форма метафизики, в которой ее сущность переиначивается. Это переиначивание становится не только действительным, но и *намеренным*, однако в каждой метафизике, Гегеля и Ницше, оно совершается на свой лад. Это *намеренное* переиначивание в смысле субъективности является единственным соразмерным ей *действительным* переиначиванием. Гегель сам говорит о том, что думать по его системе, значит пробовать идти, став на голову, а Ницше уже довольно рано характеризует всю свою философию как перевертывание «платонизма».

Завершение метафизики может быть весьма неполным, и тогда нет необходимости исключать прежние метафизические позиции. Вполне вероятен просчет различных позиций, а также их понятий и положений, однако это опять-таки не совершается без разбора. Его направляет антропологический способ мышления, который, *будучи уже не в силах понимать сущность субъективности*, продолжает новейшую метафизику, опошляя ее. «Антропология» как метафизика представляет собой переход метафизики в ее последнюю форму — «мировоззрение».

Остается решить, можно ли вообще (и если да, то как) сделать полный обзор всех сущностных возможностей метафизики. Не появятся ли у метафизики будущего такие возможности, о которых мы сейчас ничего не знаем? Ведь, в конце концов, мы не стоим «над» историей и тем более «над» историей метафизики, коль скоро она является сущностной основой всякой истории вообще.

Если бы история представляла собой некую вещь, тогда можно было бы понять призыв стать «над нею», чтобы тем самым понять ее. Но если она не является вещью, если к тому же мы сами, существуя в истории, в какой-то мере являемся частью ее *самой*, тогда попытка стать «над» историей является, наверное, таким устремлением, которое никогда не сможет отыскать почвы для принятия исторического решения. Правда, слова о конце метафизики сами представляют собой историческое решение. Наверное, размышляя о более исконной сущности метафизики, мы начинаем отыскивать ту почву, на которой упомянутое решение принимается. Надо сказать, что такое размышление равнозначно осмыслению бытийно-исторической сущности европейского нигилизма.

Отношение к сущему и отнесенность к бытию. Онтологическое различие

Сравнивая между собой три основные метафизические позиции, а именно Протагора, Декарта и Ницше, мы, по крайней мере в чем-то, подготавливаем себя к ответу на еще остающийся в силе вопрос: что объединяет эти позиции и является в них основополагающим и указующим? Наверное, то неизменное, от чего мы отталкивались при их сравнении, когда стремились выяснить, что же отличает каждую из них от остальных. Это единое и неизменное мы уже выделили, обозначив четыре аспекта, направлявшие весь наш сравнительный анализ.

Они касаются:

- 1) того, как человек является самим собой;
- 2) проекции бытия сущего;

3) сущности истины сущего;

4) способа, каким человек определяет и полагает меру для истины сущего.

Теперь возникает вопрос: случайно ли мы выбрали именно эти четыре аспекта или они внутренне взаимосвязаны между собой, причем таким образом, что один уже влечет за собой все остальные? Если верно второе и все четыре аспекта свидетельствуют о некоей единой структуре, тогда возникает следующий вопрос: как эта структура, описанная данными четырьмя аспектами, связана с тем, что мы называли отношением человека к сущему?

В первом аспекте осмысляется человек как он сам *есть*, как сущий, который знает о себе и, сознавая себя как *это* сущее, а также зная обо всем остальном сущем, которое он сам *не* есть, отличает себя от него. Такое самобытие (Selbstsein) предполагает, что человек находится в состоянии истины о сущем, а именно о сущем, которое есть он сам и которое не есть он сам. Таким образом, первый аспект включает в себя третий: истину сущего. В то же время в третьем аспекте со-мыслится второй, так как истина о сущем должна раскрывать и представлять это сущее в том, что оно как сущее *есть*, то есть в его бытии. Истина о сущем содержит в себе проекцию бытия сущего. Однако поскольку человек, будучи сам сущим, удерживает себя в проекции бытия и находится в истине о сущем, он должен или *взять* истину о сущем как меру своего самобытия, или *дать* из своего самобытия меру для истины сущего. Первый аспект предполагает третий, в котором заключен второй, но в то же время вбирает в себя и четвертый. Соответственно, исходя из второго, а также из третьего, можно показать взаимосвязь всех остальных.

Все четыре аспекта характеризуют единство некоей структуры, которая поначалу остается безымянной. Но как она относится к тому, что мы неопределенно назвали отношением человека к сущему? Если мы поразмыслим над этим отношением основательнее, нам станет ясно, что оно не может существовать и возникать в контексте отнесенности человека как субъекта к сущему как объекту. Поскольку субъектно-объектная связь характерна только для новоев-

ропейской истории метафизики, она ни в коей мере не имеет силы для метафизики вообще и тем более для ее начального этапа, пришедшегося на Грецию (Платон). Отношение, в котором мы стараемся отыскать более исконную сущность метафизики, вообще не затрагивает связи человека как некоей самости и каким-то образом у себя самого сущего к прочим видам сущего (Земле, звездам, растениям, животным, окружающим людям, каким-либо произведениям и устройствам, а также богам).

Метафизика говорит о сущем как таковом в его целом, то есть о *бытии* сущего и, следовательно, в ней господствует отнесенность человека к *бытию* сущего. Тем не менее остается нераскрытым вопрос о том, как человек относится к самому *бытию* сущего, а не только к *сущему*, тому или иному. Ошибочно считают, что отношению к «бытию» уже достаточно определено через прояснение отношения человека к сущему. Считают, что отношение (*Verhältnis*) к сущему и отнесенность к бытию в его целом (*Bezug*) есть «одно и то же», и в какой-то мере это даже правомерно. В таком отождествлении подспудно заявляет о себе основная особенность метафизического мышления. Поскольку отнесенность к бытию через отношение к сущему почти не продумывается, а если это когда-либо и случается, то всегда данная отнесенность воспринимается лишь как его тень, сущность самого этого отношения остается неясной. Согласно третьему аспекту метафизики, существует истина «о» сущем в целом. Связь между человеком и истиной и ее сущностью также не становится предметом вопрошания. Наконец, в четвертом аспекте, где человек полагает меру для определения сущего как такового, сокрыт вопрос о том, каким образом человек вообще может видеть сущее *как таковое*, а также постигать и сохранять его в его определенности, независимо от того, выступает ли при этом он сам в роли субъекта или предстает как некая иная сущность.

Итак, во всех четырех аспектах заранее (хотя невыраженным и, наверное, поначалу даже невыразимым образом) постигается и улавливается нечто единое: отнесенность человека к бытию. Намеченная этими четырьмя ас-

пектами единая структура представляет собой не что иное, как отношение человека к сущему, сущностный каркас этого отношения. Это единственное, на первых порах постигнутое отношение человека к сущему, наверное, только потому является тем, чем оно является, что человек как таковой находится в своей *отнесенности к бытию* в целом. Как мог бы человек относиться к сущему, то есть постигать сущее как сущее, если бы прежде не находился в состоянии отнесенности к бытию?

Попытаемся пояснить на особом примере. Если бы всякий след самой сути истории оставался сокрытым от нас и любая попытка прояснить, что *есть* история, оканчивалась неудачей, тогда и то сущее, которое мы называем историческим, оставалось бы потаенным. Тогда не только историческое исследование, сообщение и передача не имели бы места, но нигде и никогда не совершалось бы никакого исторического опыта и, прежде всего, никакого исторического решения и действия. Тем не менее мы постигаем исторические события и принимаем к сведению исторические сообщения так, как если бы все это было чем-то само собой разумеющимся.

Самое главное во всем этом, а именно тот факт, что мы движемся в некоем знании об историчности истории, хотя, быть может, очень неопределенном и запутанном, нас не беспокоит, да и не должен беспокоить всех подряд. Однако несмотря на это *бытие* сущего исторического не утрачивает своей значимости. Оно лишь еще больше удивляет, когда возвещает о себе в *такой* существенности, которая даже не требует всеобщего внимания, чтобы воссиять во всей своей сущностной полноте. Благодаря этому удивительному моменту мы еще больше считаем достойным вопрошания то, на что мы здесь указываем, — бытие и отнесенность человека к нему.

Итак, то, на что мы указали неопределенной фразой «отношение человека к сущему», в своей сущности является отнесенностью человека к бытию в целом.

Но что представляет собой сама эта отнесенность? Что «есть» бытие, если допустить, что мы можем и должны отличать его от сущего? Какова природа этого *различения*

бытия и сущего, каково отношение человека к этому различию? Быть может, сначала человек есть человек как таковой, а потом он «получает» и свою отнесенность к бытию? Или же именно она и составляет сущность человека? Если да, то какова в таком случае его сущность, коль скоро эта сущность определяется из данной отнесенности? Определялась ли уже когда-нибудь эта сущность из данной отнесенности к бытию? Если нет, то почему нет? Если же да, то почему для нас эта отнесенность так же непостижима, неуловима и неприметна, как само бытие? Что касается сущего, то к нему мы всегда можем прикоснуться, всегда можем предугадать и отыскать его? Но «бытие»? Случайно ли то, что мы его почти не схватываем и за всем разнообразием нашего отношения к сущему забываем о нашей отнесенности к бытию? Или причина такой темноты, нависшей над бытием и отнесенностью человека к нему, кроется в самой метафизике и ее господстве? Быть может, природа метафизики заключается в том, что, утверждая истину о сущем и при этом с необходимостью утверждаясь на отнесенности человека к бытию, она *не* мыслит и даже не может помыслить саму эту отнесенность?

Отнесенность человека к бытию не ясна, и тем не менее мы постоянно и повсюду находимся в ней — там и тогда, где и когда выстраиваем свое отношение к сущему. Но когда и где мы — само сущее — *не* относимся к сущему? Мы всегда относимся к сущему и вдобавок сохраняем свою отнесенность к бытию. Только в таком случае сущее в целом является для нас опорой и местом нашего пребывания, а это означает, что *мы находимся в самом различии сущего и бытия*. Это различие является движущей силой нашей отнесенности к бытию и нашего отношения к сущему. Оно властвует, даже если мы этого не замечаем, и потому кажется таким различием, в котором само различие никем не совершается, различием, для которого «нет» различающего, и сама область различия просто не обнаруживается, не говоря уже о том, чтобы ее познавать. Кажется, есть все основания окончательно решить, что, говоря о «различении» между сущим и бытием, мы просто выдумываем и

воображаем то, чего на самом деле «нет» и не должно «быть».

Однако достаточно взглянуть на историю метафизики, чтобы убедиться в обратном. Различие между сущим и бытием обнаруживается как то самое, из чего возникает вся метафизика, которая, правда, торопится сразу же от него отойти, обнаруживается как то, что она оставляет позади себя и вне своей сферы как нечто такое, над чем она больше специально не раздумывает и по отношению к чему больше в этом раздумье просто не нуждается. Различение между сущим и бытием делает возможным всякое именование, переживание и постижение сущего как такового. По-гречески сущее называется τὸ ὄν; обращение к сущему как сущему и дальнейшее постижение сущего совершается в логосе. Поэтому сущность метафизики, которая специально облекает сущее как таковое в слова и понятия, можно охарактеризовать термином «онто-логия». Несмотря на то что это слово составлено из двух греческих, оно появилось не в эпоху греков, а в Новое время и, к примеру, использовалось уже немецким ученым Клаубергом (учеником Декарта, профессором в Герборне).

С именем «онтологии» связываются разнообразные по основной метафизической позиции и ее академическому оформлению взгляды на познание сущего и бытия. Сегодня «онтология» снова стала модным словом, но кажется, что ее время опять успело пройти, и поэтому можно вспомнить о самом простом его употреблении, восходящем к греческому значению: онтология как обращение к бытию сущего и постижение его. Этим словом мы обозначаем не какую-то особую область метафизики и не какое-либо «направление» философского мышления: мы используем его так, что оно указывает лишь на определенное событие, а именно на то, что мы обращаемся к сущему как таковому, то есть в его бытии.

«Онтология» основывается на различении бытия и сущего. Более адекватным словом для этого «различения» является «дифференция», в котором содержится указание на то, что сущее и бытие каким-то образом как бы разнесутся в разные стороны, разъединяются и тем не менее

соотносятся друг с другом, причем соотносятся сами собою, а не по причине совершаемого «акта» «различения». Различение как «дифференция» подразумевает, что между бытием и сущим наличествует некое *расхождение*. Откуда и каким образом это получается, не сказано; теперь дифференция упоминается лишь как повод и стимул для поднятия вопроса на эту тему. Различение бытия и сущего подразумевается как основание возможности онтологии. Однако понятие «онтологической дифференции» вводится не для того, чтобы решить вопрос онтологии, но для того, чтобы назвать то, что (как прежде не бывшее предметом вопрошания) ставит под вопрос всякую «онтологию», то есть метафизику. Указывая на онтологическую дифференцию, мы называем основание и «фундамент» всей онто-логии и тем самым всей метафизики. Упоминание об онтологической дифференции должно намекать на то, что наступает исторический момент, когда возникает потребность в отыскании основы и фундамента «онто-логии». Поэтому в «Бытии и времени» речь идет о «фундаментальной онтологии». Здесь мы не будем рассматривать вопрос о том, какая картина вырисовывается: закладывает ли «фундаментальная онтология» всего лишь некий иной «фундамент» метафизики или в результате осмысления «онтологической дифференции» появляются иные решения относительно ее. Говоря об «онтологической дифференции», мы просто хотим указать на внутреннюю взаимосвязь между нашим теперешним осмыслением изначального понятия метафизики и тем, что говорилось ранее.

Различение бытия и сущего — это неизвестное и неувержденное, но тем не менее всюду упоминаемое основание всякой метафизики. Всякое рвение по ее поводу, всяческие усилия, направленные на создание «онтологий» как ученых систем, и в то же время всякая критика онтологии внутри метафизики свидетельствуют лишь о все усиливающемся *бегстве* от этого неведомого основания. Для человека сведущего это основание является предметом столь актуального вопрошания (во всей его неясности), что открытым остается даже вопрос о том, может ли то, что мы столь

категорично называем различием, расхождением бытия и сущего, адекватно с сущностной точки зрения постигаться в ракурсе такого его наименования.

Каждое наименование — уже шаг к истолкованию, и, быть может, нам снова надо его предпринять. Это, наверное, означает, что упомянутое расхождение нельзя понять, если мы осмысляем его формально, как «различение», и хотим подыскать для этого различения некий «акт» со стороны различающего «субъекта». Тем не менее это наименование, быть может, является поначалу *единственной* зацепкой, которая позволяет нам увидеть некое непрерываемое единство метафизики, причем увидеть не как какую-то ее безразличную особенность, а как то решающее основание, которое исторически направляет и оформляет всякое метафизическое вопрошание. Тот факт, что метафизика непрерывно мыслит бытие одним и тем же способом, хотя в пространстве присутствия бытие сущего истолковывается по-разному, должен иметь свое основание в самой сущности метафизики.

Но разве метафизика действительно осмысляет бытие одним и тем же способом? Да, и этому есть целый ряд свидетельств, которые к тому же взаимосвязаны между собой и, таким образом, говорят, что они берут начало в том, что мы пока называем различием бытия и сущего.

Уже в самом начале метафизики употребляемое Платоном обозначение бытия как *οὐσία* говорит о том, каким образом это бытие осмысляется, то есть как оно отличается от сущего. Это греческое слово в соответствии с его *философским* значением мы должны перевести лишь буквально: *οὐσία* означает «сущность» и таким образом подразумевает всеобщее по отношению к сущему. Когда мы говорим о сущем, например, о доме, лошади, человеке, камне, Боге только то, что они сущие, мы высказываем самое общее. Поэтому сущность сущего называет самое общее этого самого общего: максимально общее, *τὸ κοινώτατον*, высший род (genus), «предельно универсальное». В отличие от этого максимального всеобщего, в отличие от бытия сущее выступает как «особенное», так-то и так-то «устроенное» и «обособленное».

Кажется, что здесь различие бытия и сущего заключается в том, чтобы отвлечься («абстрагироваться») от всех особенностей сущего — для того чтобы затем оставить самое общее как «самое абстрактное» (самое отвлеченное). При таком различении бытия и сущего о содержании бытия ничего не говорится. Известно только то, каким образом бытие отличается от сущего, а именно путем «абстракции», которая является обычным делом в представлении и осмыслении любых вещей и их связей и никак не способствует пониманию «бытия».

Поэтому не стоит удивляться, что в метафизике мы часто встречаем заверение, будто о самом бытии больше ничего сказать и нельзя. Такое утверждение даже можно доказать «строго логически», а именно: как только о бытии высказывается еще что-либо, высказанное становится *еще* более общим, чем бытие, но так как бытие есть самое общее, то такая попытка противоречит его существу. Как будто, говоря о бытии, что оно есть самое общее, мы вообще что-либо высказываем о его сущности! Самое большее, что мы здесь имеем — это способ, каким мы мыслим о бытии (обобщение сущего), но не значение «бытия». Однако, определяя бытие как самое общее, всякая метафизика свидетельствует об одном, а именно о том, что она утверждает на своеобразном различении бытия и сущего. Хотя метафизика постоянно утверждает, что бытие есть самое общее, а потому самое пустое и, следовательно, далее неопределимое понятие, любая метафизическая позиция все равно истолковывает бытие на свой лад, но при этом, правда, с легкостью склоняется к тому, что поскольку бытие есть самое общее, его истолкование появляется как бы само собой и не требует никакого дальнейшего обоснования. Истолковывая бытие как нечто самое общее, мы тем самым ничего не говорим о бытии, но говорим только о том, как метафизика осмысляет *понятие* бытия. Она делает это удивительно поверхностно, а именно в горизонте повседневного мнения и обобщения, и это со всей ясностью показывает, как далека метафизика от всяческого осмысления природы различия бытия и сущего, хотя она повсюду использует это различие. Тем не менее это различие непрерывно заявляет

о себе и внутри метафизики — в той характерной особенности, которая сказывается на ее структуре во всех ее основных позициях.

Бытие, сущность сущего мыслится как некое «аргиоги», «ргius», как нечто более раннее, предшествующее. В обычном временном значении арггиоги, более раннее, подразумевает более старое, возникнувшее когда-то прежде, уже бывшее и теперь больше не присутствующее сущее. Если бы речь шла о временном последовании сущего, тогда это слово и его понятие не требовали бы никакого особого разъяснения. Однако речь идет о различении бытия и сущего. Об арггиоги, об этом более раннем говорится как о характерной особенности бытия. Латинское слово рgius является переводом и истолкованием греческого πρότερον. Об этом πρότερον впервые недвусмысленно говорит Платон, а затем Аристотель, причем именно в отношении сущности сущего (οὐσία). Здесь мы не будем специально разъяснять, что в своих диалогах и трактатах эти мыслители говорили о πρότερον: достаточно более общего и свободного разъяснения смысла этого слова. Тем не менее оно должно сопровождаться кратким рассмотрением основных черт учения Платона о бытии сущего. Поясняя смысл Арггиоги с целью дать характеристику различению бытия и сущего, мы можем одновременно показать, что в мысли об Арггиоги не подразумевается ничего отъединенного, но впервые постигается самое близкое, хотя и в определенных границах, каковыми являются границы философии, то есть метафизики. Таким образом, в прежних наших рассуждениях мы, по существу, уже говорили о том, чего теперь касаемся в этой особой характеристике «аргиоги».

Бытие как арггиоги

Когда, например, сравнив между собой две вещи определенного цвета, мы говорим, что они одинаковы, мы констатируем тождественность их окраски. Эта констатация сообщает нам определенное знание о сущих вещах, и в кругу нашего повседневного ознакомления с ними и их

упорядочения ее вполне достаточно. Однако если мы решим пойти дальше простого усмотрения одинакового цвета и подумаем о том, что еще может открыться нам в этом познании, мы обнаружим нечто удивительное, к чему систематически впервые подошел Платон. Мы говорим, что цвет или, точнее говоря, эти имеющие данный цвет вещи одинаковы. В рассматриваемых нами вещах мы как бы над ними усматриваем их тождество (и в большинстве случаев постоянно). Мы совсем не обращаем внимания на то, что рассматриваемые нами вещи только в том случае можно определить *как* одинаковые, только в том случае можно окончательно решить, тождественны они по цвету или нет, если мы уже «знаем», что такое тождество. Если бы мы со всей серьезностью решили, что «тождество», равенство вообще для нас «непредставимо» (то есть нам «незнакомо»), тогда, наверное, мы могли бы воспринимать зеленое, желтое, красное, но никогда не воспринимали бы *одинаковые* или различные цвета. Для того чтобы в свете тождества мы могли воспринимать нечто подобное «одинаковому существу», тождество как таковое должно быть явлено нам заранее.

Таким образом, равенство или тождество (как вот *это* с необходимостью явленное нам *прежде*) оказывается «более ранним», чем рассматриваемые нами тождественные вещи. Можно, однако, возразить, сказав, что сначала мы воспринимаем одинаковые цвета, а потом в случае необходимости понимаем, что при этом мы еще мыслим некую тождественность и тождественное бытие. Здесь мы намеренно сказали «в случае необходимости», потому что многие люди констатируют наличие многих тождественных вещей, но на протяжении всей своей «жизни» никогда не задумываются о том (да и не должны задумываться), что во время восприятия этих вещей и для осуществления этого восприятия они уже «представляют» тождество. С их точки зрения получается, что тождество и равенство предстают как нечто позднейшее, а не изначальное. В какой-то мере это действительно так, но тем не менее существа дела, о котором здесь идет речь, а именно аргюгі, это не касается. Поэтому нам надо серьезнее спросить, в каком смысле

одинаковые по цвету вещи оказываются «более ранними», а «тождественное бытие» более поздним или в каком смысле тождество оказывается более ранним, а одинаковые по цвету вещи — «более поздними».

Нам говорят, что одинаковые вещи *даны раньше*, чем тождество и равенство, каковые предстают перед нами только в результате нашего последующего особого размышления. Тождества мы можем достигнуть только задним числом в результате «абстрагирования» от воспринимаемых нами одинаковых вещей. Тем не менее это популярное разъяснение остается поверхностным. Мы не сможем достаточно полно разобраться в этом вопросе, пока не перенесем его в четко очерченную сферу вопрошания. Дело в том, что с тем же или, быть может, даже с большим правом мы можем сказать обратное: тождество и равенство «даны» нам заранее, и только в свете этой данности мы можем решать, являются ли какие-либо две вещи тождественными в том или ином отношении. Как можно ставить вопрос о тождественности, если она каким-то образом уже не присутствует перед нами, уже не дана нам заранее? Но тогда остается в силе вопрос: что здесь и там означает «данное» и «данность»? Если мы будем думать по-гречески, греческие мыслители дадут нам истонное и ясное разъяснение существа дела. Они говорят о том, что одинаково окрашенные сущие вещи есть *πρότερον πρός ἡμᾶς*, «они суть более ранние, предшествующие — по отношению к нам», их воспринимающим. Однако при этом не подразумевается, что вещи «существуют» уже до нас: просто по отношению к нам, а именно по отношению к нашему повседневному восприятию и вниманию, тождественные вещи оказываются более ранними как явленные, то есть именно как таковые присутствующие. Последовательность нашего восприятия такова, что сначала мы воспринимаем сущие тождественные вещи, а *потом*, в случае необходимости (хотя и не необходимо) — само тождество и тождественное бытие. Отсюда следует, что тождество и тождественное бытие, а также все бытие появляются позднее сущего, то есть не *αργότερον*. Да, оно предстает позднее, а именно позднее *πρός ἡμᾶς*, по отношению к нам, к той последовательности, с

которой мы подходим к нему как специально нами познанным, осмысленному и опрошенному. Во временном порядке недвусмысленного постижения и рассмотрения, которое мы совершаем, сущее (например, те или иные тождественные, сущие вещи) предстает πρότερον, то есть раньше, чем сама тождественность, само равенство. В этой последовательности сущее предстает «раньше» (теперь мы можем сказать: по отношению к нам), чем бытие. Порядок, в соответствии с которым здесь определяется «прежде» и «потом» есть последовательность *нашего познания*.

Однако «αργίον» должно все-таки содержать в себе отличительное определение *бытия*. Бытие должно определяться в соответствии со своей самобытной сущностью, из себя самого, а не в соответствии с тем, как *мы* его постигаем и воспринимаем. Πρός ἡμᾶς, то есть в ракурсе *нашего* подхода к сущему оно есть более раннее как нечто прежде познанное и нередко как единственное познанное по отношению к бытию как чему-то позднейшему. Но если мы подумаем о том, в какой мере сущее и бытие *бытийствуют* из самих себя, в соответствии со своей сущностью, тогда мы не станем спрашивать о том, каково бытие πρός ἡμᾶς, то есть по отношению к тому, как *мы* постигаем бытие и сущее; вместо этого мы спросим о том, каково бытие, поскольку оно «есть» бытие. Греки впервые поняли бытие как φύσις, как из-себя-самого-восхождение (von-sich-aus-Aufgehen) и поставление-себя-в-восхождение (sich-in-den-Aufgang-Stellen), как выявление-себя-в-открытое (ins-Offene-sich-Offenbaren). Когда мы задаем вопрос о бытии как о φύσις, то есть τῇ φύσει, тогда получается, что τῇ φύσει как бытие предстает раньше (πρότερον) сущего, а сущее предстает как ὕστερον, как более позднее.

Πρότερον имеет двоякий смысл:

1) πρός ἡμᾶς — в соответствии с той хронологической последовательностью, в которой *мы* постигаем сущее и бытие;

2) τῇ φύσει — согласно тому, как бытийствует бытие и «есть» сущее.

Как нам надо это понимать? В принципе ответ на это уже дан. Для того чтобы прояснить картину, мы должны не

ослаблять попыток мыслить по-гречески все греческие высказывания о сущем и бытии, насколько нам это теперь возможно. Для греков (Платона и Аристотеля) бытие означает οὐσία, то есть присутствие непреложного в несокрытом; οὐσία — это измененное истолкование того, что изначально называется φύσις. Рассмотренное τῆ φύσει, с точки зрения самого бытия, то есть в ракурсе присутствия непреложного в несокрытом, оказывается более ранним (например, тождество оказывается предшествующим по отношению к сущим тождественным вещам). Равенство уже присутствует в несокрытом, тождество уже «есть», до того как мы в нашем восприятии *специально* улавливаем, рассматриваем и даже осмысляем тождественные вещи как тождественные. В то время как мы устанавливаем свое отношение к тождественным вещам, само равенство уже присутствует перед нами в перспективе. Равенство (Gleichsein) предстает как бытие (Sein), то есть как присутствие в несокрытом, как сущностно в перспективе стоящее (Stehende), причем стоящее так, что только оно само устанавливает и удерживает эту «перспективу» и «открытость» и дает возможность видеть тождественное сущее. Поэтому Платон говорит, что бытие как присутствие в несокрытом есть ἰδέα, ясная усматриваемость. *Так как бытие есть присутствие неизменного в несокрытом, Платон истолковывает бытие, οὐσία (сущность) как ἰδέα.* «Идеи» — это не «представления», которые мы как я-субъекты имеем в своем сознании. Так думать — значит думать по-новоевропейски, да к тому же опошляя и искажая само новоевропейское. «Идея» предстает как именование самого бытия. «Идеи» есть πρότερον τῆ φύσει, пред-здесьнее как присутствие.

Чтобы понять платоновско-греческую сущность того, что обозначается словом ἰδέα, нам надо отрешиться от всякого новоевропейского определения данного слова как *receptio* и тем самым от связи идеи и «субъекта». Здесь нам прежде всего поможет припоминание о том, что в каком-то смысле ἰδέα обозначает то же, что и εἶδος (последнее слово Платон часто употребляет вместо ἰδέα). Εἶδος означает «вид», однако «вид» какой-либо вещи мы сразу же понимаем по-новоевропейски как тот ее облик, который *мы* фор-

мируем по отношению к ней. В греческом же понимании «вид» сущего, например, какого-либо дома, то есть «домность» этого дома представляет собой то, в чем это сущее выражается, то есть приходит в присутствие, в бытие. «Вид» не является (если мыслить «по-современному») «аспектом» для «субъекта», но представляет собой то, в чем данное сущее (дом) имеет постоянство и откуда оно исходит, поскольку в нем оно остается непреложным, то есть в нем оно *есть*. С точки зрения отдельных сущих домов сама «домность», *ἰδέα* предстает как «общее» по отношению к особенному и поэтому *ἰδέα* тотчас характеризуется как *κοινόν*, как то, что является общим по отношению ко множеству единичностей.

Так как каждое отдельное и особенное имеет свое присутствие и свое постоянство, то есть свое бытие, в *ἰδέα*, эта *ἰδέα* как нечто наделяющее «бытием», в свою очередь, есть подлинно сущее, *ὄντως ὄν*. Какой-либо отдельный дом и, следовательно, всякое обособленное сущее выражают идею только таким-то и таким-то образом, то есть ограничено и ущербно. Поэтому обособленные сущие вещи Платон называет *μὴ ὄν*, причем в данном случае речь идет не просто о ничто, а напротив, о сущем, *ὄν*, которое, однако, существует так, как ему не должно было бы существовать, существует как нечто такое, чему не дано проявиться во всей полноте как *ὄν*, то есть существует как *μὴ ὄν*. Определенное сущее как некое сущее всегда определяет идея и только она, и поэтому во всем присутствующем прежде всего выражается идея. Согласно своей подлинной сущности, бытие есть *πρότερον*, *αργιότι*, более раннее, хотя не по порядку нашего восприятия, а в отношении к тому, что в своей *обращенности к нам* изначально показывает самое себя, что уже исконно из себя самого пребывает в открытом.

По существу, наиболее адекватный перевод для *Αργιότι* — пред-здешнее. «Пред» означает «заранее», а «здесь» в смысле направленности к нам означает «из себя самого по направлению к нам» — пред-здешнее. Когда мы мыслим подлинный смысл *πρότερον τῆ φύσει*, *αργιότι*, как *пред-здешнее*, тогда данный термин теряет свое неверное «хроноло-

гическое» значение («более раннее»), причем «временное» и «время» мы понимаем в смысле обычного хронологического исчисления и временной последовательности, последовательного чередования сущего. Однако *argiōi*, правильно понятое как *пред-нынешнее*, в первую очередь раскрывает свою временную сущность в более глубоком значении «времени», которое современники прежде всего *не хотят* видеть, так как не видят скрытой сущностной связи бытия и времени.

Кто им мешает? Собственные смысловые конструкции и незаметная втянутость в неупорядоченные мыслительные привычки. Они не хотят этого видеть, потому что в противном случае им пришлось бы признать, что основание, утверждаясь на котором они продолжают строить одну метафизику за другой, вовсе не является *основанием*.

Истолковывая бытие как идею, Платон впервые придает бытию характер априорности. Бытие есть *πρότερον τῆ φύσει*, и в соответствии с этим *φύσει ὄντα*, то есть сущее, последующее. С точки зрения сущего бытие как *пред-здесь* не только обращено к сущему, но и царствует над ним и обнаруживает себя как то, что превосходит сущее, *τ φύσει ὄντα*. Сущее как то, что определяется бытием в смысле *φύσις*, можно постигать только таким знанием и познаванием, которое осмысляет этот *φύσις*-характер. Познавание сущего, *φύσει ὄντα*, есть *ἐπιστήμη φυσική*. Поэтому то, что становится темой этого знания о сущем, называется *τ φυσικά*. Таким образом, *τ φυσικά* становится именовани-ем для сущего. Но бытие в соответствии со своей априорностью превосходит сущее. «Над чем-либо» и «через что-либо к.» — по-гречески *μετά*. Знание о бытии и познавание бытия, которое есть *argiōi*, *пред-здесь* (*πρότερον τῆ φύσει*), должно поэтому, будучи рассмотренным с точки зрения сущего, с точки зрения *φυσικά*, возвышаться над сущим, то есть познавание бытия должно быть *μετά τ φυσικά*, должно быть метафизикой.

По существу, такое именование означает не что иное, как знание бытия сущего, каковое бытие отличается своей априорностью и постигается Платоном как *ιδέα*. Таким образом, Платоново истолкование бытия как идеи знаменует

начало мета-физики. Оно налагает свой отпечаток на последующую западноевропейскую философию, *история которой от Платона до Ницше есть история метафизики.* И поскольку метафизика начинается с истолкования бытия как «идеи», а это истолкование остается полагающим мерило, нормативным, вся философия начиная с Платона является «идеализмом» в том однозначном смысле, что бытие отыскивается в идее, идейном, идеальном. Поэтому, рассматривая данную проблему в контексте основателя метафизики, можно также сказать, что вся западноевропейская философия есть платонизм. По существу метафизика, идеализм, платонизм означают одно и то же. Они по-прежнему полагают меру и утверждают критерий даже там, где о себе заявляют противоборствующие им движения и их переименование. В истории Запада Платон становится прообразом философа. Ницше не только *обозначил* свою философию как переворот платонизма: мышление Ницше всюду *было и есть* единственный в своем роде и часто очень противоречивый диалог с Платоном.

Бесспорное господство платонизма в западноевропейской философии сказывается, наконец, и в том, что даже философия, существовавшая *до* Платона и согласно нашему истолкованию еще не представлявшая собой развернутой метафизики, толкуется в контексте Платона и называется доплатоновской философией. Анализируя учения ранних западных мыслителей, Ницше тоже движется в этом русле. Его высказывания о доплатоновских философах как о «личностях», а также его первое сочинение «Рождение трагедии» подкрепляют донныне бытующий предрассудок, согласно которому его мышление было существенным образом определено греками. Сам Ницше представлял картину гораздо яснее и в одном из своих последних сочинений, а именно в «Сумерках идолов» (в разделе «Чем я обязан древним») так высказался на этот счет: «Грекам я отнюдь не обязан родственными по силе ощущениями; говоря откровенно, они не *могут* быть для нас тем, чем являются римляне. *Учатся* не у греков» (VIII, 167, п. 2).

В это время Ницше ясно понимал, что метафизика воли к власти может отвечать только римскому духу и «*grinpire*»

Макиавелли. Из всех греков мыслителю воли к власти ближе всего мыслящий в историческом ключе Фукидид, написавший историю Пелопонесской войны, и потому в упомянутом отрывке, где Ницше весьма резко отзывается о Платоне, говорится: «Моим *исцелением* от всякого платонизма всегда был Фукидид».

Однако *исторически* мыслящий Фукидид все-таки не смог одолеть царствующий в глубине ницшевского мышления платонизм. Так как ницшевская философия есть метафизика, а всякая метафизика есть платонизм, в конце метафизики бытие с необходимостью должно мыслиться как ценность, то есть причисляться к одному лишь обусловленному условию сущего. Метафизическое истолкование бытия как ценности предначертано самим началом метафизики, поскольку Платон понимал бытие как идею, а высшая из идей (и *одновременно* сущность всех остальных) есть ἀγαθόν, то есть, по мысли греков, то, что *делает пригодным*, что закаляет сущее и дает ему возможность быть таковым. Бытие обладает характером осуществления, является условием возможности. Вслед за Ницше можно сказать, что бытие есть *ценность*. Следовательно, можно сказать, что первым в контексте ценности начал мыслить Платон? Такой вывод был бы слишком поспешным. Его понимание того, что он называет ἀγαθόν, так же принципиально отличается от ницшевского понятия ценности, как греческое понимание человека отличается от новоевропейского истолкования человека как субъекта. Тем не менее история метафизики берет начало от Платонова истолкования бытия как ἰδέα и ἀγαθόν и движется в сторону его истолкования как воли к власти, которая полагает ценности и всё мыслит как ценность. Поэтому сегодня мы мыслим исключительно в ракурсе «идей» и «ценностей». Поэтому новый порядок метафизики не только мыслится как переоценка всех ценностей, но и совершается и утверждается в таком направлении.

Все это представляет собой лишь описание того основополагающего факта, согласно которому различение сущести и сущего составляет подлинный каркас метафизики.

Характеристика бытия как *Apriori* придает этому различию неповторимое своеобразие. Поэтому в различных формулах данной априорности, которые в тех или иных метафизических позициях утверждаются в соответствии с истолкованием бытия, то есть одновременно в соответствии с идеями, пролегает путеводная нить, помогающая более четко определить ту роль, которую играет различие бытия и сущего, даже если оно специально не осознается как таковое. Однако для того чтобы понять эти формулы в новоевропейской метафизике, а вместе с ними и возникновение мысли о ценности, необходимо еще в одном отношении основательнее продумать учение Платона об *idéα* как существенной черте бытия.

Бытие как «идея», «благо» и условие

Истолкование бытия как *idéα* тотчас заставляет сравнить постижение сущего со зрением. Дело в том, что (особенно со времен Платона) греки понимали познание как некий вид зрения и созерцания, на что и сегодня указывает обычное для нас слово «теоретическое», в котором слышится *θέα* (взгляд) и *ὄρᾶν* (смотреть) (театр — зрелище). Стараясь дать этому факту глубокое объяснение, обычно уверяют, что у греков был какой-то особый оптический дар, что они были «людьми зрения». Легко, однако, увидеть, что этот излюбленный ход — вовсе не объяснение. Но почему все-таки отношение к сущему греки разъясняли через зрение? Есть серьезные основания полагать, что причина тому кроется в истолковании бытия, задававшем ориентиры. Поскольку бытие означает присутствие и постоянство, «зрение» лучше всего подходит для объяснения природы постижения присутствующего и постоянного, так как в зрении особенно заметно, что постигнутое находится «перед нами» (если в основе нашего зрения уже не лежит истолкование сущего). Греки не потому разъясняли отношение к сущему через зрение, что они были «людьми зрения»: такими людьми они были потому, что постигали бытие как сущее в присутствии и постоянстве.

Здесь не мешало бы рассмотреть вопрос о том, в какой мере ни один орган чувств как таковой не имеет преимущества перед другим, когда речь идет о постижении сущего. Не мешало бы постоянно помнить, что никакая чувственность никогда не может воспринять сущее *как* сущее. В конце шестой книги своего большого диалога о государстве Платон старается разъяснить природу отношения познания к познанному сущему, проводя параллель с отношением зрения к увиденному. Если предположить, что глаза наделены способностью зрения, а вещи имеют свой цвет, то все равно мы не сможем видеть, а краски не станут зримыми, если не будет чего-то третьего, что по своей природе предназначено для того, чтобы сделать возможным зрение и обусловить видимость. Это третье есть τὸ φῶς, свет, источник света, Солнце. Оно дарует ту ясность, в которой глаза начинают видеть и вещи становятся зримыми.

Так же обстоит дело и с нашим познаванием как постижением сущего в его бытии, то есть в его идее. Познание было бы невозможным и сущее не могло бы быть познанным, то есть воспринятым как несокрытость, если бы не было того третьего, что наделяет познающего способностью познавать, а познанное — несокрытостью. Это третье есть ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, «идея блага». Свое подобие «благо» имеет в Солнце. Солнце не только дарит свет, который, будучи ясностью, делает возможным зрение и видимость, то есть несокрытость. Солнце дарит тепло, благодаря которому способность зрения и зримые вещи *становятся* «сущими» или, по мысли греков, становятся тем, что может выступать в несокрытое, каждая на свой лад. Точно так же и «идея блага» есть то, что не только наделяет «несокрытостью», благодаря которой становятся возможными познание и познание, но и делает возможным само познание, познающее и сущее как сущее.

Поэтому об ἀγαθόν сказано так: ἔστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει, то есть «достоинством и силой, то есть тем, что есть βασιλεία, господством, благо превышает бытие», а не одну только несокрытость.

Что подразумевает Платон под ἀγαθόν, «благом»? Вокруг этого вопроса ведется немало споров. В христианскую

эпоху ἀγαθόν толковали как summum bonum, то есть как Deus creator. Однако Платон говорит о ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, он мыслит ἀγαθόν как ἰδέα, даже как идею идей. Такова его греческая мысль — и здесь терпят крушение все богословские и псевдобогословские герменевтические ухищрения. Однако теперь заявляют о себе и трудности содержательного порядка: ἰδέα означает бытие; сущность, οὐσία есть ἰδέα. Но одновременно говорится, что ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα есть ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, то есть идея блага превосходит сущность. Это может означать только одно: если ἀγαθόν пребывает в существе идеи (ἰδέα), тогда она составляет подлинную сущность сущности.

В чем состоит эта сущность сущности, то есть (одновременно) зримости идеи? Ответ на этот вопрос дает сама «идея», когда Платон называет ее ἀγαθόν. Мы говорим «блага» и думаем о христианско-нравственной «добропорядочности» в смысле усердия, честности, сообразности правилам и закону. В греческом понимании и в понимании самого Платона ἀγαθόν означает пригодное, нечто такое, что на что-то годно и что само может делать годным что-либо другое. Сущность идеи состоит в том, чтобы делать пригодным, то есть давать сущему возможность быть таковым (чтобы оно присутствовало в несокрытом). Благодаря Платонову истолкованию идеи как блага бытие становится тем, что делает сущее годным для того, чтобы оно было сущим. Характер бытия проявляется в наделении возможностью и обусловливании. Здесь совершается шаг, имеющий решающее значение для всякой метафизики, шаг, благодаря которому априорный характер бытия одновременно получает отличительную особенность условия.

Однако мы знаем, что Ницше понимает *ценности* как условия возможности воли к власти, то есть основной черты сущего. Сущность сущего он мыслит как условие, как нечто дающее возможность, как делающее пригодным, как ἀγαθόν. Таким образом, бытие он мыслит совершенно в духе Платона и совершенно метафизически, даже в том случае, когда выступает как человек, переворачивающий платонизм, даже как антиметафизик.

Но, быть может, тогда правы те, кто понимает платоновское ἀγαθόν и вообще «идеи» как ценности? Ни в коем случае. Платон мыслит бытие как οὐσία, как присутствие, постоянство и зримость, а не как волю к власти. Возникает искушение отождествить ἀγαθόν и bonum с ценностью (ср. «Учение Дунса Скота о категориях и значении»). Однако такое отождествление упускает из виду то, что пролегает между Платоном и Ницше — всю историю метафизики. Поскольку Ницше понимает ценности как условия, а именно как условия «сущего» как такового (лучше сказать «действительного», «становящегося»), он осмысляет бытие как сущность в духе Платона. Однако это еще не объясняет, почему Ницше понимает эти условия сущего как «ценности», давая тем самым иное истолкование априорному характеру бытия. Платоновое истолкование бытия как идеи знаменует начало философии как метафизики. Благодаря его определению *сущности* идеи в смысле ἀγαθόν бытие и его априорность становятся толкуемыми как дающее возможность (Ermöglichende), как условие возможности. Появление мысли о ценности было предначертано в начале метафизики. Однако сама мысль о ценности так же чужда Платону, как и истолкование человека как «субъекта».

Αργιότι — не какое-то свойство бытия, а оно само: предздесьнее по своей сути, поскольку оно должно пониматься в перспективе принадлежащей ему ἀλήθεια, если мыслить его из него самого. Однако уже в начале, у Парменида и Гераклита, ἀλήθεια осмысляется в ракурсе познания, νοεῖν. В результате в познании, то есть в опрашивании, Αργιότι перемещается в сферу различения «до» и «после». Равным образом в какой-то мере бытие с необходимостью переживается как самое сущее (das Seiendste), бытие есть ὄντως ὄν, в то время как «сущее» превращается в μὴ ὄν.

Таким образом, в ракурсе соотнесения с истинно сущим (бытие, взятое как сущее) Αργιότι скоро превращается в свойство, то есть сущностная истина бытия как φύσις-ἀλήθεια исчезает в сокровысти. «Идеи» помещаются в мышление «Бога» и, наконец, в περσερτιο. Теперь ἰδέα сама есть нечто такое, что включается в определенную иерархию и в ее контексте характеризуется как πρότερον. Этот иерархиче-

ский порядок определяется как *различение* бытия и сущего. В контексте этого различения бытие (если исходить из него) становится чем-то более ранним по отношению к сущему, потому что оно как *ιδέα* есть *обуславливающее*. Внутри этого различения, через которое бытие становится «усматриваемым», сущее становится для постижения «более ранним» в смысле известности и познаваемости.

Однако если рассуждать более основательно, становится ясно, что бытие как *φύσις* вообще не нуждается в «иерархии», на основании которой решается вопрос о его «более раннем» или «более позднем», о его «прежде» и «после», так как в самом себе оно есть *ис-хождение* в своей просвет, как *ис-ходящее* оно есть *пред-здешнее*, из себя самого бытийствующее в просвет и только через него открывающееся человеку.

Здесь, наверное, было бы уместно дать определение основной метафизической позиции Аристотеля, причем его обычное противопоставление Платону совершенно недостаточно, так как Аристотель еще раз пытается, хотя и проходя через платоновскую метафизику, помыслить бытие в более изначальном греческом духе и как бы отступить назад, не делая того шага, который сделал Платон своей *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα*, в результате чего сущность приобрела свойство чего-то обуславливающего и дающего возможность, свойство, характерное для *δύναμις*. В противоположность этому Аристотель — если можно так сказать — более по-гречески мыслит бытие как *ἐντελέχεια* (ср. «Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1» [Biblioteca «Il Pensiero», 1960]). В нескольких словах нельзя сказать о том, что это означает. Можно лишь отметить, что Аристотель — не неудавшийся платоник и не предтеча Фомы Аквинского. То, что он совершил в философии, не характеризуется часто приписываемой ему нелепостью, будто он низвел идеи Платона из их в себе бытия и поместил их в сами вещи. Несмотря на удаленность от начала греческой философии его метафизика в существенных отношениях являет собой еще одну своеобразную попытку вернуться к этому началу внутри греческого мышления. Тот факт, что Ницше никогда (если не принимать во внимание его соображения о сущности

трагедии) не ощущал своей внутренней отнесенности к метафизике Аристотеля, потому как никогда не утрачивал своей связи с Платоном, кажется достаточно важным, чтобы основательно поразмыслить над его причинами.

Истолкование бытия как «идеи» и ценностное мышление

Согласно учению Платона бытие есть *ἰδέα*, зримость, присутствие как вид. То, что находится в этом виде, становится сущим и есть сущее, поскольку оно в нем присутствует. Однако благодаря тому, что одновременно высшая из идей постигается как *ἀγαθόν*, существо всех идей получает решающее истолкование. Идея как таковая, то есть бытие сущего, воспринимается как *ἀγαθοεἰδές*, то есть как то, что делает пригодным к... (а именно делает сущее пригодным для того, чтобы быть сущим). Бытие наделяется принципиально важной особенностью: оно осмысливается как дающее возможность, и тем самым здесь, то есть в начале метафизики в истолкование бытия привносится своеобразная двусмысленность. В каком-то смысле бытие есть чистое присутствие, и в то же время оно делает возможным сущее. Поэтому как только само сущее начинает выходить на первый план и притязает на то, чтобы все отношение человека было ориентировано только на него, бытие должно отступить в пользу сущего. Несмотря на то что оно еще остается тем, что дает возможность, и в этом смысле оно есть пред-здесьнее, есть *Ἀρρίογι*, оно как это *Ἀρρίογι*, хотя и не позволяет отвергнуть себя, но ни в коем случае не обладает той весомостью, какой обладает *το*, что оно само в том или ином случае делает возможным, то есть весомостью самого сущего. Таким образом, *Ἀρρίογι*, которое изначально и по существу есть пред-здесьнее, становится последующим, что перед лицом господства сущего как бы приходится терпеть как условие возможности этого сущего.

Двусмысленность бытия как идеи (чистое присутствие и наделение возможностью) проявляется также и в том, что благодаря истолкованию бытия (*φύσις*) как *ἰδέα* делается намек на «смотрение», на познание человека. Бытие как

нечто зримое есть присутствие, но в то же время есть то, что человек поставляет перед своим взором.

Но что происходит в тот момент, когда человек освобождает себя для себя самого как того сущего, которое представляет, принося все перед собой как суд опостоянивания? Тогда *idea* превращается в *perceptum*, характерный для *perceptio*, в то, что человеческое представление полагает перед собой, причем полагает как то, что представляемое делает возможным в своей представленности. Теперь сущность идеи (*idea*) из зримости и присутствия превращается в представленность *для* и *через* представляющего. Представленность как сущность делает возможным представленное как сущее. Представленность (бытие) становится условием возможности представленного и предопределенного и, следовательно, противостоящего, то есть предмета. Бытие (идея) становится условием, которым распоряжается и должен распоряжаться представляющий, субъект, коль скоро ему противостоят предметы. Бытие постигается как система необходимых условий, которые субъект (в своей отнесенности к сущему как чему-то предметному) заранее должен принимать в расчет на основании его отношения к сущему. Итак, условия, с которыми непременно приходится считаться — разве не должны они были однажды получить наименование «ценностей», «определенных» ценностей, и просчитываться как ценности?

Теперь становится ясно, что мысль о ценности берет свое начало в изначальной сущности метафизики, в истолковании бытия как *idea*, а идеи как *αγαθόν*.

Мы видим, что в истории возникновения мысли о ценностях решающую роль играет превращение идеи (*idea*) в *perceptio*. Только в метафизике субъективности поначалу еще скрытая, удерживаемая на втором плане сущностная особенность идеи (быть чем-то дающим возможность и обуславливающим) заявляет о себе в полную силу и затем уже ничем не сдерживается. Сокровенная сущность истории новоевропейской метафизики выражается в том процессе, в ходе которого бытие приобретает сущностную особенность быть условием возможности сущего, то есть, говоря по-новоевропейски, предопределенного, стало быть,

противо-стоящего, то есть условием возможности предметов. Решающий шаг в этом процессе делает метафизика Канта. В новоевропейской метафизике она (не только чисто хронологически, но и сущностно-исторически, по тому, как в ней воспринимается Декартово начало и изменяется в полемике с Лейбницем) занимает *срединное положение*. Основная метафизическая позиция Канта выражается в тезисе, который он сам в «Критике чистого разума» определяет как высшее положение его метафизики (А 158, В 197). Это положение гласит: «Условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем *условия возможности предметов опыта*».

«Условиями *возможности*» здесь вполне ясно и недвусмысленно именуется то, что Аристотель и Кант называют «категориями». Согласно ранее данному разъяснению этого термина под категориями подразумеваются сущностные определения сущего как такового, то есть сущность, бытие, то, что Платон постигает как «идеи». Согласно Канту, бытие есть условие возможности сущего, есть его сущность. При этом в соответствии с основной новоевропейской позицией сущность и бытие означают представленность, предметность (объективность). Высший принцип метафизики Канта гласит: условия возможности представления представленного одновременно есть не что иное, как условия возможности самого представленного. Они составляют представленность, она же является сущностью предметности, а предметность есть сущность бытия. Данное положение гласит: бытие есть представленность. Представленность же есть такая предоставленность, в которой представляющее может быть уверенным в таком образом поставляемом и утверждаемом. Надежность ищется в *достоверности*. Достоверность же определяет сущность *истины*. Основание истины есть представление, то есть «мышление» в смысле ego cogito, то есть cogito me cogitare. Истина как представленность предмета, объективность, имеет свое основание в субъективности, в себе представляющем представлении, которое имеет место потому, что само представление есть сущность бытия.

Человек же *есть* благодаря тому, что он так пред-ставляет, то есть пред-ставляет как разумное существо. Логика сущностного раскрытия «Логоса» в смысле единящего пред-ставления есть сущность сущести и основание истины как субъективности.

Кант не просто повторяет то, что до него уже продумал Декарт. Кант мыслит трансцендентально и настоятельно и намеренно обращается к тому, что Декарт полагал как начало вопрошания в горизонте *ego cogito*. Благодаря Кантову истолкованию бытия впервые сущность сущего специально продумывается в смысле «условия возможности», и тем самым пролагается путь к раскрытию идеи ценности в метафизике Ницше. Тем не менее Кант еще не мыслит бытие как ценность, хотя уже не мыслит его как *ἰδέα* в платоновском смысле.

С точки зрения Ницше сущность ценности заключается в том, чтобы быть условием сохранения и возрастания воли к власти, причем так, что эти условия полагаются самой волей к власти. Воля к власти — основная особенность сущего в целом, «бытие» сущего, причем в том широком смысле, когда становление тоже допускается как бытие, если это становление «не есть ничто».

Метафизическое мышление в ракурсе ценностей, то есть истолкование бытия как условия возможности, в своих существенных чертах подготавливается различными этапами: началом метафизики у Платона (*ὄντεια* как *ἰδέα*, *ἰδέα* как *ἀγαθόν*), преобразованием, которое произошло у Декарта (*ἰδέα* как *resertio*) и тезисом Канта (бытие как условие возможности предметности предметов). Тем не менее все эти отсылки оказываются недостаточными даже для того, чтобы в общих чертах обрисовать происхождение идеи ценности.

Хотя нам стало ясно, в какой мере бытие может входить в роль «наделения возможностью» и «условия возможности», можно все-таки спросить: почему и как эти «условия возможности», почему и как сущность становятся ценностями? Почему все, что имеет характер обусловливания и наделения возможностью (смысл, цель, устремленность, единство, порядок, истина) начинает обретать характер

ценности? Этот вопрос покажется излишним, как только мы вспомним, что для Ницше сущность ценности заключается в том, что она предстает как *условие*. В таком случае «ценность» есть лишь иное наименование для «условия возможности», для *ἀγαθόν*. Однако даже под иным наименованием она все равно требует обосновать свое происхождение и объяснить, почему Ницше всюду отдает ей пальму первенства. Любое наименование всегда скрывает в себе возможность своего истолкования. Хотя в ницшевском понятии ценности слышится что-то обуславливающее, но в нем одновременно слышится не только оно, а если и оно, то уже не в смысле платоновского *ἀγαθόν* и кантовского «условия возможности».

В «ценности» мыслится оцененное и рас-цененное как таковое. Почитание-за-истинное и принятие и полагание в качестве «ценности» есть оценивание. Однако в то же время это означает *от-ценивание* и сравнение. Нам часто кажется, что «оценивание» есть лишь (например, в оценке удаленности) некое приблизительное обнаружение и определение связи между вещами, отношениями и людьми (в отличие от точного подсчета). Однако на самом деле в основе всякого «подсчета» (в узком смысле количественного *вы-»ценивания*) лежит оценивание.

Это существенное оценивание есть расчет, причем мы придаем этому слову *то* значение, на которое указывает его основное отношение: расчет как расчет *на* что-то: «рассчитывать» на какого-то человека, быть уверенным в его позиции и готовности; рассчитывать как считаться *с* чем-то: принимать во внимание действующие силы и обстоятельства. Затем *вы-считывание* подразумевает задействование того, при чем все, на что рассчитывали и с чем считались, должно состояться. Так понятый расчет есть утвержденное на себе самом полагание условий, совершающееся таким образом, что условия обуславливают бытие сущего; как таковой расчет *есть* само полагающее-условие (*das Bedingung-Setzende*) и именно в *таком* качестве он обеспечивает себя посреди сущего в целом и тем самым обеспечивает свое отношение *к* этому сущему, а также себя и свое отношение *из* этого сущего. Таким образом, сущностно по-

нятый расчет становится *пред-ставлением* и *предо-ставле-нием* условия возможности сущего, то есть бытия. Именно этот сущностный «расчет» и делает возможным и необходимым планирование и просчитывание в простом «вычислительном» смысле. Сущностный расчет есть основная черта оценивания, через которое все расцененное и оцененное, как имеющее в себе нечто от условия, обладает характером «ценности».

Но когда пред-ставление бытия сущего становится сущностным расчетом и оцениванием? Когда «условия» становятся *рас-цененным* и *о-цененным*, то есть ценностью? Только тогда, когда пред-ставление сущего как такового становится пред-ставлением, которое безусловно утверждается на себе самом и из себя и для себя определяет все условия бытия. Только тогда, когда основная черта сущего становится такой, что сама требует расчета и оценивания как сущностной необходимости бытия сущего. Это происходит там, где основная черта сущего раскрывается как воля к власти. Воля к власти есть сущность воли. В 1884 г. Ницше писал: «Во всякой воле присутствует *оценивание*» (XIII, п. 395). Раньше из сущностного исполнения воли к власти становилось ясно, в какой мере эта воля как таковая является оценивающей. Теперь из сущности оценивания как безусловного расчета заявила о себе сущностная же принадлежность к воле к власти.

Проект бытия как воли к власти

Каким образом дело доходит до проекта бытия как воли к власти? Если представить каждый проект бытия уже осуществленным, то есть таким, когда бытие уже само упорядочивает бытийствующее своей истины, тогда ответ на поставленный вопрос был бы равнозначен опыту самой сокровенной истории бытия. К такому опыту мы, однако, мало подготовлены. Поэтому искомый ответ можно заменить теми указаниями, которые почти не отличаются от исторического сообщения о различных истолкованиях бытия сущего, хотя в то же время по своему способу и замыслу

содействуют историческому размышлению над историей истины сущего.

В Платоновом истолковании сущести сущего как идеи нет и следа переживания бытия как «воли к власти», а что касается Декарта, то осуществляемое им утверждение метафизики на представлении как субъекте, по-видимому, является лишь переистолкованием идеи (*idéa*) в *idea* как *perceptio*, а также осмыслением бытия как представленности, в которой важной оказывается достоверность, но воля к власти тоже отсутствует. О том, сколь однозначно проект сущести как представленности стремится раскрыть сущность этой представленности и ничего не знает о воле к власти, свидетельствует учение Канта о предметности предметов. Трансцендентальная субъективность есть внутренняя предпосылка безусловной субъективности метафизики Гегеля, в которой «абсолютная идея» (самопроявление безусловного представления) составляет сущность действительности.

Но тогда не получается ли так, что ницшевская «воля к власти», не имея никакого исторического происхождения, оказывается несостоятельной как произвольное истолкование сущего в целом? Мы, правда, припоминаем, что сам Ницше разъясняет тезис Декарта в ракурсе воли к истине, а последнюю разъясняет как вид воли к власти. В соответствии с этим метафизика Декарта уже предстает как метафизика воли к власти, только неосознанно. Вопрос, однако, не в том, истолковывается ли воля к достоверности как воля к власти и нельзя ли ее с исторической точки зрения рассматривать как предварительную ступень воли к власти. Вопрос в том, не является ли бытие как представленность по своему сущностному содержанию предварительным этапом на пути к воле к власти, которая, будучи пережитой как основная особенность сущего, только после этого позволяет разъяснить достоверность как волю к упорочению, а его — как вид воли к власти. «Идеи», представленность, предметность не содержат в себе ничего от воли к власти.

Однако разве не в представлении и не через него заявляет о себе представленность как она есть? Разве представ-

ление не оказалось первосущностью *субъективности* *subiectum*'а? Да, это так, но во всей сущностной полноте это так только тогда, когда мы познали, в какой мере субъективность стала не только основанием для принятия решения о сущем как объективности и предметности, но и одновременно сущностным основанием сущего в его действительности. Только тогда, когда мы осмысливаем сущность как действительность, раскрывается связь с действием и свершением, то есть с полномочием к власти как сущностью воли к власти. Поэтому между сущностью (бытием) как субъективностью и сущностью (бытием) как волей к власти наличествует внутренняя соотнесенность. Нам надо только иметь в виду, что лишь в метафизике Лейбница метафизика субъективности начинает свое решительное движение. Всякое сущее есть *subiectum*, монада, однако всякое сущее есть также *obiectum*, предмет, определенный субъектом. Через субъективность сущность сущего становится двойкой по значению: бытие означает предметность и одновременно — действительность; одно сопутствует другому, вместе они образуют единство. Сущность действительности есть действенная сила (*vis*); сущность предметности как пред-ставленность есть зримость (*idéa*). Свое истолкование субъекта, субстанции (*substantia*) как монады (*monas*) в смысле *vis primitiva activa* (действенность) Лейбниц недвусмысленно соотносит со средневековым различием потенции и акта (*potentia* и *actus*), однако делает это так, что его *vis* (сила) предстает не как потенция или акт, а как нечто более изначальное, а именно как единство *receptio* и *appetitus*. Различение потенции и акта отсылает к различению, которое проводил Аристотель между *δύναμις* и *ἐνέργεια*. Кроме того, сам Лейбниц несколько раз ясно указывает на взаимосвязь между *vis primitiva activa* и «энтелехией» Аристотеля.

Таким образом, кажется, что обнаружена та реальная историческая (или только историографическая?) путеводная нить, руководствуясь которой можно проследить историческое возникновение проекта сущего как воли к власти. До сих пор мы воспринимали метафизику только как платонизм и потому недооценивали не менее существенное

историческое влияние метафизики Аристотеля, основное метафизическое понятие которого, *ἐνέργεια*, то есть «энергия», достаточно «энергично» намекает на волю к власти. Власти принадлежит «энергия», однако сохраняет силу вопрос о том, отвечает ли хоть сколько-нибудь таким образом понятая «энергия» сущности Аристотелевой *ἐνέργεια*. Остается нерешенным вопрос: не получается ли так, что именно Лейбницево указание на связь между *vis* и *ἐνέργεια* переистолковывает греческую сущность *ἐνέργεια* в смысле новоевропейской субъективности, переистолковывает, после того как этот термин уже получил свое первое переистолкование в его средневековом осмыслении, когда предстал как *actus*? Однако более существенным, чем вникание в эти переистолкования и в обуславливаемое ими «влияние» аристотелевского мышления, остается следующее: в сущности упомянутой *ἐνέργεια* еще удерживается в изначальном единстве то, что позднее разойдется, начнет чередоваться и в новоевропейской метафизике утвердится в качестве сущностных определений сущности (бытия). Сущностно-историческая связь между *ἐνέργεια* и волей к власти сокровеннее и богаче, чем это может показаться, если акцентировать внимание на поверхностном соответствии «энергии» (силы) и «власти». Однако в настоящий момент на это можно указать только в общих чертах.

Благодаря Лейбницу всякое сущее становится «субъекто-видным», то есть в себе устремленным-к-представлению и потому дей-ственным. Непосредственно и опосредствованно (через Гердера) метафизика Лейбница определила немецкий «гуманизм» (Гете) и идеализм (Шеллинг и Гегель). В силу того что этот идеализм прежде всего утверждался на трансцендентальной субъективности (Кант) и в то же время мыслил по-лейбницеvски, в результате своеобразного сплава и предельного напряжения сущность (бытие) сущего одновременно мыслилась как предметность и как действительность. Действенность (действительность) постигается как знающая воля (волящее знание), то есть как «разум» и «дух». В своем главном произведении «Мир как воля и представление» Шопенгауэр представляет очень поверхностное, плоское толкование философии Платона и Канта

и все основные направления западноевропейского истолкования сущего в целом, причем все здесь лишается своих корней и подается в плоскости, характерной для зарождающегося позитивизма понятности. Для Ницше книга Шопенгауэра стала «источником», наложившим отпечаток на его мысли и определившим их направление, однако проект сущего как «воли» он взял не из шопенгауэровских «книг». Шопенгауэр только потому мог «пленить» молодого Ницше, что в его метафизике глубинные переживания начинающего мыслителя находили первую и необходимую поддержку.

С другой стороны, глубинный опыт мысли берет начало не в тех или иных склонностях мыслителя и получаемом им образовании: он совершается из бытийствующей истины бытия, и вовлеченность в сферу этой истины составляет то, что обычно знают под именем «экзистенции» философа, причем знают исключительно с точки зрения историко-биографической и антрополого-психологической.

Тот факт, что бытие сущего мощно заявляет о себе как воля к власти,— не следствие взошедшей на горизонте ницшевской метафизики. Напротив, мышлению Ницше пришлось как бы впрыгнуть в метафизику, потому что бытие само проявило собственную сущность как волю к власти, как нечто такое, что в истории истины сущего должно было постигаться через проект воли к власти. Основным событием этой истории было, в конце концов, превращение бытия в субъективность.

Здесь хочется спросить, не является ли безусловная субъективность в смысле безграничного расчета основанием для истолкования бытия как воли к власти? Или, быть может, наоборот, проект бытия как воли к власти предстает как основание возможности господства безусловной субъективности «тела», через которое на свободу вырывается подлинная действенность действительности? На самом деле это «или—или» неоправданно: и то, и другое имеет силу и в то же время ни то, ни другое не вбирают в себя все-го, и оба вместе не досягают до сферы истории бытия, которая наделяет всю историю метафизики бытийствованием как подлинной историчностью.

Мы можем научиться предугадывать только одно: бытие через самое себя бытийствует как воля к власти и поэтому требует от мышления совершать себя в смысле этой сущности как оценивание, то есть безусловно считаться с условиями, полагаться на условия и исходить из условий, одним словом, мыслить в ракурсе ценностей.

Однако мы должны удерживать в мышлении и другое, а именно то, каким образом бытие как воля к власти возникает из сущностной определенности идеи (*îδέα*) и потому привносит в себя различие бытия и сущего, причем привносит так, что это различие (как таковое не ставшее предметом вопрошания) образует основную структуру метафизики. Поскольку мы не низводим метафизику до уровня школьного рассуждения, мы постигаем ее как «структурированную» бытием структуру различения бытия и сущего. Однако даже там, где «бытие» в ходе его толкования прячется в пустую, но необходимую абстракцию и потом появляется у Ницше (VIII, 78) как «последняя дымка испарившейся реальности» (платоновского *ἄνωγ ὄν*), даже там царствует различие бытия и сущего — не в смысловых ходах мыслителя, а в реальной сущности истории, в которой он сам пребывает как мыслящий и должен оставаться таковым.

Различение бытия и сущего и природа человека

Мы не можем перестать различать бытие и сущее, не можем даже тогда, когда якобы отказываемся мыслить метафизически. Всегда и всюду мы идем по тропе этого различения, которое влечет нас от сущего к бытию и от бытия к сущему, в любом нашем отношении к последнему, какой бы вид, достоинство, достоверность и доступность оно не имело. Таким образом, важными остаются следующие слова Канта о «метафизике»: «Поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика» (Введение ко второму изданию «Критики чистого разума», В 21). Кант говорит о разуме, о его расширении до «спекуляции»,

то есть о теоретическом разуме, представлении, поскольку оно намеревается распоряжаться сущностью всего сущего.

Сказанные здесь слова о том, что метафизика, как сформированная и формирующаяся «спекуляция» разума, является «природной склонностью» (Там же, В 22), полностью сохраняют свою силу по отношению к тому, на чем основывается вся метафизика вообще. Это основание есть различие бытия и сущего. Быть может, это различие представляет собой подлинную причину склонности человека к метафизике. Но в таком случае данное различие есть нечто «человеческое»! А почему бы ему и не иметь в себе чего-либо «человеческого»? Ведь, в конце концов, такое положение дел наилучшим и окончательным образом разъясняет возможность и необходимость того требования, которое выдвигает Ницше и согласно которому философам следовало бы серьезно подойти к проблеме очеловечения всего сущего.

Если природная склонность человека к метафизике и причина этой склонности есть упомянутое различие бытия и сущего, из которого и возникает метафизика, тогда, возвращаясь к этому различию, мы приходим к ее истоку и одновременно получаем более изначальное понятие о ней.

То, к чему мы поначалу обращались, задавая смутные вопросы, а именно отношение человека к сущему, есть в своей основе не что иное, как заключенное в природной склонности человека различие бытия и сущего, так как только благодаря тому, что человек проводит такое различие, он может в свете различного бытия устанавливать свое отношение к сущему, то есть находиться в определенном отношении к сущему, следовательно, определяться метафизически, через метафизику.

Итак, различие бытия и сущего *есть* природная склонность человека и даже сама суть этой склонности? Но что такое человек? В чем заключается человеческая «природа»? Что означает здесь «природа» и что означает «человек»? Из чего и как надо определять человеческую природу? Нам необходимо сущностно ее ограничить, если мы на

самом деле хотим убедиться, что в ней действительно сокрыта предрасположенность к метафизике, если надо удостовериться в том, что в основе этой склонности лежит различие бытия и сущего.

Но сможем мы когда-нибудь определить сущность человека (его природу), не возвращаясь к различению бытия и сущего? Вытекает ли это различие только из природы человека или, наоборот, природа и сущность человека определяются на основе этого различения? Во втором случае такое различие не было бы «актом», который уже сущий человек совершает наряду с прочими: наоборот человек был бы человеком только в том случае, если бы он удерживался в состоянии этого различения, будучи движимым им. Тогда сущность человека созидалась бы на «различении». Фантастическая мысль? И тем более фантастическая потому, что само это различие, неопределенное в своей сущности, уподобилось бы воздушному замку?

Мы догадываемся, что здесь мы, наверное, вступаем в предельную область решающего вопроса, от которого до сих пор философия уклонялась, но от которого, в сущности, она даже не могла и уклоняться, так как для этого ей сначала вообще надо было бы встретиться с вопросом о различении. Мы, пожалуй, догадываемся, что за всей этой путаницей и суматохой, которая основательно заявляет о себе в «проблеме» антропоморфизма, стоит упомянутый решающий вопрос, который, как и всякий другой вопрос такого рода, содержит в себе определенное сущностное богатство, сокрытое под другими нанизываемым друг на друга вопросами. Итак, намечая пределы поставленной перед нами задачи, мы в ракурсе этих ограничений еще раз задаем самые насущные для нас вопросы.

Всякая ли метафизика основывается на различении бытия и сущего?

Что представляет собой это различие?

Коренится ли это различие в природе человека, или данная природа основывается на этом различении?

Достаточно ли само это «или—или»?

Что каждый раз означают здесь эти основания?

Почему мы здесь думаем об основаниях и задаем вопрос об «основе»?

Не является ли и это, «основательное», сущностной чертой бытия? Не получается ли поэтому так, что во всех этих ракурсах нашего вопрошания мы спрашиваем об отношении человека к бытию, о чем нельзя ни спросить в любом вопросе, но что тем не менее ни в одном из них не становится предметом вопрошания? Ведь мы всегда сразу же чувствуем необходимость воспринять человека как нечто данное, как некую наличную природу, на которую потом налагаем это отношение к бытию. Этому отвечает и неустраняемая особенность антропоморфии, которая через метафизику субъективности даже получила метафизическое оправдание. Не становится ли тем самым метафизика чем-то заповедным, как некая область, которую не может перейти ни одно философское вопрошание? Метафизика может, в крайнем случае, соотноситься с самой собой и таким образом со своей стороны полностью удовлетворять сущность субъективности.

Такое размышление метафизики о метафизике было бы «метафизикой метафизики». На самом деле об этом говорит каждый мыслитель, занимающий в истории новоевропейской метафизики то промежуточное место между Декартом и Ницше, которое нельзя охарактеризовать несколькими словами.

Кант сводит метафизику как «природную склонность» к «природе человека» — как будто эту «природу» можно однозначно определить! Как будто истина этого определения и обоснование этой истины не вызвали бы никаких вопросов! Надо, однако, указать на то, что сам Кант (ср. «Kant und das Problem der Metaphysik» 1929, S. 197 ff.; 2 Aufl. 1951, S. 185 ff.) решительно хочет свести основные вопросы метафизики и философии к вопросу «что такое человек?» Опираясь на правильно истолкованную философию Канта, мы можем даже показать, что он расчленяет «внутреннюю природу» человека и при этом использует различие бытия и сущего; что то, что указывает в направлении этого разделения, он воспринимает как сущность человеческого разума, поскольку доказывает, что человеческий разум из-

начально, *argiōi*, мыслит в категориях и что благодаря им становится возможной объективность объектов и «объективное познание».

И тем не менее Кант не спрашивает, как на самом деле обстоят дела с этим мышлением в категориях, он просто воспринимает данное мышление как факт человеческого разума, то есть природы человека, которая и для Канта определяется в духе старой традиции через указание на то, что *homo est animal raionale*, человек есть разумное существо.

Однако со времен Декарта разум понимается как *cogitatio*. Разум есть способность порождения «начал», способность заранее пред-ставлять то, что определяет все представляемое в его представленности, представлять бытие сущего. В таком случае разум выступает как способность различения бытия и сущего, и так как разум характеризует сущность человека, а тот, в новоевропейском его осмыслении, есть субъект, различение бытия и сущего (уже способность к этому) раскрывается как свойство и, наверное, как основная особенность субъективности. Так как сущность *того* субъекта, который заявляет о себе в начале новоевропейской метафизики, есть само представление во всей полноте его сущности, «разум» (*ratio*) есть лишь иное наименование для *cogitatio*.

Тем не менее эти соображения не дают нам сдвинуться с места. Мы находимся в сфере еще нерешенного, лишь задаваемого вопроса, который в сокращенном виде звучит так: коренится ли различение бытия и сущего в природе человека (так что эта природа характеризуется данным различением) или наоборот природа человека основывается на этом различении? Во втором случае само это различение не имело бы в себе ничего «человеческого» и его нельзя было бы привнести в «способность человека» — ни в «потенцию», ни в «акт». В новоевропейском мышлении такое привнесение совершалось все чаще, так что, в конце концов, антропоморфизм, «биологизм» и всякое прочее наименование для такого рода мышления стало возвещаться как абсолютная истина, понятная даже тому, кто совсем не привык мыслить.

От разрешения упомянутого решающего вопроса зависит то, каким образом и в каком ракурсе мы обречем более изначальное понятие метафизики. Теперь становится ясно только одно: мы стремимся отыскать не какое-то улучшенное или «радикальное» понятие метафизики, как будто «радикализм» как таковой всегда оказывается более значимым. Напротив, мы стремимся проникнуть в основание метафизики потому, что хотим постигнуть там различие бытия и сущего, а точнее говоря, постигнуть то, что несет в себе само это различие как таковое: отношение человека к бытию.

Упомянутый решающий вопрос мы можем правильно поставить только в том случае, если прежде яснее осмыслим то, что называется «различением бытия и сущего».

Бытие как пустота и богатство

Мы уже говорили о том, что данное различие предстает как некая тропа, которая повсюду, в любой форме поведения и любой установке, ведет нас от сущего к бытию и от бытия к сущему. Сказано образно, и потому далее напрашивается такая картина: сущее и бытие находятся на разных берегах реки, которую мы не называем и, вероятно, никогда не сможем назвать. Ибо на что при этом мы должны опираться? Продолжая рисовать эту картину, можно спросить: что за поток струится между сущим и бытием, не являясь сущим и в то же время не принадлежа бытию? Впрочем, пусть зыбкие «образы» не отвлекают нас от того, что мы называем различием. Теперь нам надо в первую очередь более решительно поразмыслить над тем, с чем нам приходилось иметь дело в наших предыдущих размышлениях, с тех пор как мы начали рассуждать о «нигилизме».

Мы говорим о «бытии», произносим слово «бытие», слышим это слово и снова его называем. Оно для нас — почти как некое мимолетное звучание, *почти* — и тем не менее никогда полностью. Всегда остается оттенок некоего знания, даже тогда, когда мы посылаем вслед этому звуча-

нию одно лишь припоминание о том, что мы при этом что-то якобы «мыслим». Конечно, то, что мы при этом понимаем, представляется чем-то совсем смутным, что как бы размывает нас, но затем, в следующем наименовании, неожиданно предстает перед нами как нечто вполне знакомое. Итак, «бытие» (das Sein): с точки зрения грамматической формы слова перед нами существительное, образовавшееся в результате того, что глаголу «быть» (sein) мы предпослали артикль (das). Глагол «быть» предстает как инфинитив слишком часто употребляемого нами «есть». Нам не надо вникать в лекцию о нигилизме и частое употребление слова «бытие», чтобы на любом ясном примере тотчас понять, что, употребляя слово «есть», мы *еще чаще* имеем в виду это «бытие». «Есть» скитается в языке как самое избитое слово, и тем не менее оно несет все сказываемое, причем не только тогда, когда оно произносится. Даже во всяком безмолвствующем отношении к сущему слышится это «есть». Всюду, даже там, где мы не говорим, мы определенным образом относимся к сущему как таковому и относимся к тому, что «есть», что есть так-то и так-то, что еще не есть и чего больше нет, что, наконец, просто не есть.

Однообразие этого избитого и тем не менее нерастратченного «есть» таит под своей неизменной словесной оболочкой почти немислимое богатство. Мы говорим: «Этот человек (есть) из Швабии»; «эта книга (есть) тебе»; «враг (есть) в наступлении»; «красное (есть) по левому борту»; «Бог есть»; «в Китае (есть) наводнение»; «чаша (есть) из серебра»; «Земля есть»; «крестьянин (в просторечии) есть на поле»; «на полях (есть) колорадский жук»; «доклад (есть) в зале № 5»; «собака (есть) в саду»; «этот человек (есть) черт»; «на всех вершинах (есть) тишина».

В каждом из названных случаев «есть» имеет свое значение и смысловой диапазон сказываемого. Говоря о том, что человек (есть) из Швабии, мы имеем в виду, что он оттуда *родом*, говоря, что эта книга (есть) тебе, мы имеем в виду, что она тебе *принадлежит*, говоря, что враг (есть) в наступлении, мы имеем в виду, что он *перешел* в наступление, говоря, что красное (есть) по правому борту, мы подразумеваем, что данный цвет что-то *означает*, говоря, что Бог

есть, мы имеем в виду, что постигаем его как *действительно присутствующего*, говоря о том, что в Китае (есть) наводнение, мы имеем в виду, что оно там *господствует* в полную силу, говоря, что чаша (есть) из серебра, мы подразумеваем, что она *сделана* из него, говоря, что крестьянин (есть) в поле, мы имеем в виду, что он туда *переместился*, говоря, что в полях (есть) колорадский жук, мы имеем в виду, что он там *расширяет* там свое вредоносное влияние, говоря о том, что доклад (есть) в зале № 5, мы имеем в виду, что он там *читается*, говоря, что собака (есть) в саду, мы имеем в виду, что она *бегает* по саду, говоря, что этом человеке (есть) черт, мы имеем в виду, что он *ведет себя*, как бесноватый, наконец, когда мы говорим, что на всех вершинах (есть) тишина, мы имеем в виду — что? Что тишина *находится* там? Что она *совершается*? *Держится*? *Господствует*? *Лежит*? Или, быть может, *царствует*? Здесь никакой вариант не подходит вполне. Тем не менее здесь звучит то же самое «есть» — простое, сходу незаменяемое, высказанное в тех скупых строках, которые Гете написал карандашом на оконном косяке дощатой хижины близ Ильменау (ср. письмо Цельтеру от 4. IX. 1831).

Примечательно, что, повстречавшись с приведенной строкой из Гете, мы не так решительно продолжаем наше разъяснение привычного для нас «есть», начинаем колебаться, медлить и, наконец, вообще отказавшись от такого предприятия, просто еще раз говорим: «На всех вершинах (есть) тишина». Мы отказываемся от всякого разъяснения этого «есть» не потому, что оно слишком запутанно, слишком трудно или вообще бесперспективно, а потому, что в данном случае это «есть» сказано очень просто, *еще* проще, чем всякое прочее привычное «есть», которое с опрометчивой легкостью постоянно влезает во все наши повседневные разговоры. Однако простота, которой отличается «есть» в приведенной строке Гете, весьма далека от той пустоты и неопределенности, которая не дает себя уловить. В этой строке упомянутая простота неделена редким богатством. Об этом же богатстве свидетельствуют (только иначе и в общих чертах) прочие высказывания, в которых появляющееся «есть» мы сразу же

можем истолковать в каком-то определенном смысле. Таким образом, однообразие слов «есть» и «бытие» на самом деле только грубая видимость, которая возникает лишь в результате единообразного их звучания и написания. Не стоит также утверждать, что «есть» принадлежит к «многозначным» словам, так как в данном случае речь не идет о простой многозначности. На самом деле здесь проявляется богатство сказываемости бытия, каковое и делает возможным то, что в грамматическом и логическом отношении мы можем просчитать как «многозначность». Здесь мы вообще рассматриваем не слова «есть» и «бытие», а то, что они выражают, что в них облекается в словесную форму: бытие. Снова мы приходим к тому, что «бытие» неопределенно и размыто — и тем не менее понятно и понимаемо. Мы могли бы провести опрос и узнать, о чем думают люди, услышав то или иное «есть», но это лишь подтвердило бы, что в слове «есть» «бытие» проносится как мимолетный звук и в то же время все-таки откуда-то затрагивает нас и сообщает нам нечто важное, быть может, самое важное.

Но можем ли мы на основании множества значений и толкований слова «есть» говорить о сущностном богатстве самого бытия? Не возникает ли разнообразие этого «есть» в силу того, что в приведенных высказываниях подразумевается разное по своему содержанию сущее: человек, книга, враг, Бог, Китай, чаша, Земля, крестьянин, собака? Не должны ли мы исходя из всего этого сделать прямо противоположный вывод: так как «есть» и «бытие» в самих себе неопределенны и пусты, то они просто готовы вобрать в себя самое разное? Тогда приведенное разнообразие значений слова «есть» доказывает прямо противоположное тому, что требовалось доказать. Бытие в своем значении должно оставаться совершенно неопределенным, чтобы тем самым определяться разнообразным сущим. Только отсылкой на многообразное сущее мы привнесли разнообразие и в бытие. Если мы стойко придерживаемся имеющегося значения слов «есть» и «бытие», тогда само это значение при всей его максимальной пустоте и неопределенности должно все-таки обладать некоторой однозначно-

стью, которая как таковая делает возможным переход в разнообразие. Часто упоминаемое «всеобщее» значение «бытия» не является некоей материальной пустотой какого-нибудь огромного сосуда, вбирающего в себя всевозможные изменения. Так заставляет думать давно устоявшийся способ мышления, согласно которому «бытие» прежде всего мыслится как некое самое общее определение, и поэтому многообразие представляется как нечто такое, что заполняет эту максимально широкую и предельно пустую емкость всеобщего понятия.

Мы придерживаемся иной точки зрения. «Бытие» и «есть» мы *одновременно* осмысляем в их своеобразной неопределенности и постигаем в их полноте. Эта двуликость «бытия», наверное, быстрее наводит нас на след его сущности, во всяком случае, удерживает от стремления самым дешевым из всех мыслительных приемов, а именно приемом абстрагирования, разъяснять самое существенное во всем мыслимом и постигаемом. Однако выявить эту двуликость нам надо не простым указанием на нее, и к тому же надо постараться избежать другой опасности: опасности того, что вместо абстракции мы можем сделать последним мерилom другой столь же излюбленный смысловой ход — диалектический. Диалектика, как известно, всегда появляется там, где называется противоположное.

Бытие есть максимальная пустота и в то же время богатство, из которого всякое сущее, известное и незнакомое, неизвестное и только постигаемое, наделяется соответствующим способом *своего* бытия.

Бытие есть максимально всеобщее, что чувствуется в каждом сущем, и поэтому есть самое общее, что утратило всякое отличительное или никогда не имело его. В то же время бытие есть самое единственное, единственность которого никогда не достигается никаким сущим, так как всякое сущее, которое могло бы как-то выделиться, все равно всегда имеет рядом нечто подобное себе, то есть всегда такое же сущее, каким бы отличительным оно ни было. Бытие же не имеет себе подобного. Рядом с ним только ничто, и, вероятно, даже оно находится в сущности бытия и подвластно ему.

Бытие есть самое понятное, так что мы совсем не обращаем внимания на то, как легко мы его понимаем. Однако в то же время это самое понятное предстает как менее всего постигнутое и, по-видимому, остается непостижимым. Откуда нам надо исходить при его понимании? Что «наличествует» кроме него, на основании чего мы могли бы дать ему какое-то определение? Ведь если взять ничто, то оно меньше всего годится для того, чтобы быть определяющим, так как оно «есть» неопределенное и даже сама неопределенность. Получается так, что самое понятное противостоит всякой понимаемости.

Бытие есть нечто самое употребительное, на что мы ссылаемся во всяком нашем отношении и из всякой установки, так как повсюду удерживаемся в сущем и относимся к сущему. Бытие предстает как нечто весьма избитое и в то же время каждый раз, в каждый миг оно появляется совсем неожиданно для нас.

Бытие есть самое надежное, которое никогда не тревожит нас сомнением. Порой мы сомневаемся, есть ли то или иное сущее или его нет, часто раздумываем, такое ли оно или другое. Бытие, без которого мы даже не можем ни в каком отношении сомневаться в сущем, наделяет надежностью, которая является всецелой. И тем не менее бытие не дает нам никакого основания и почвы, в отличие от сущего, к которому мы обращаемся, на котором созидаем и которого держимся. Бытие есть *от-каз* от такого обоснования, оно отвергает все основательное, оно *без-основно*.

Бытие есть самое забвенное, настолько позабытое, что эта забвенность остается вовлеченной в свой собственный круговорот. Все мы постоянно устремляемся за сущим, почти никто никогда не задумывается о бытии, а когда это происходит, пустота, характерная для этого самого общего и самого понятного, сразу освобождает задумавшегося от обязательства, которое он на какой-то миг собирался на себя взять. Однако это самое забвенное в то же время есть самое незабываемое, что одно только и дает возможность понять прошлое, настоящее и будущее и сохранить это понимание.

Бытие есть самое сказываемое (Gesagteste), причем не только потому, что связка «есть» и все спрягаемые формы глагола «быть» употребляются, наверное, чаще всего, но и потому, что в *каждом* глаголе, даже если в его спряжении и не употребляется «быть», тем не менее бытие, так сказать, проговаривается, потому что не только каждый глагол, но и каждое существительное и прилагательное, каждое слово и сочетание слов говорят о бытии. Это самое сказываемое в то же время является и самым умалчиваемым в том смысле, что оно умалчивает о своей сущности и, наверное, само есть это умалчивание. Как бы громко и часто мы не говорили «есть» и не употребляли слово «бытие», это говорение и именование, вероятно, лишь внешним образом называет то, о чем говорится и что называется, так как каждое слово как таковое есть слово бытия — и не только потому, что говорит «о» бытии, но и потому, что в каждом слове бытие выражает себя и тем самым как раз и замалчивает свою сущность.

Бытие раскрывается нам в многообразных противоположностях, которые, со своей стороны, не могут быть случайными, так как уже один только их перечень намекает на их взаимосвязь: бытие одновременно есть самое пустое и самое богатое, самое общее и самое единственное, в одно и то же время самое понятное и противостоящее всякому пониманию, самое употребительное и лишь заявляющее о своем наступлении, самое надежное и самое без-основное, в одно и то же время самое забвенное и самое воспоминаемое, самое сказываемое и самое умалчиваемое.

Но разве это противоположности самой сущности бытия, если как следует поразмыслить? Не являются ли они лишь проявлением того, как *мы* устанавливаем свое отношение к бытию — в представлении и понимании, в употреблении и оставлении-нас-на, в удерживании (забывании) и сказывании? Даже если бы все это было *лишь* противоположностями нашего отношения к бытию, мы все равно достигли бы того, чего искали: определения нашего отношения к бытию (а не только к сущему).

Это отношение предстает как двоякое, причем открытым остается вопрос о том, от чего зависит эта двоякость:

от нас или от самого бытия (вопрос, ответ на который снова оказывается весьма важным для сущности этого отношения).

Однако более трудным, чем вопрос о том, сокрыты ли названные противоположности в сущности самого бытия, берут ли они начало только в *нашем* двояком отношении к бытию *или даже это наше отношение к нему проистекает из него самого*, потому что оно соседствует с ним, — итак, еще более трудным, чем этот без сомнения решающий вопрос, поначалу остается другой: является ли, если смотреть в существо дела, двояким наше отношение к бытию? Так ли двояко мы относимся к бытию, что эта двоякость властно пронизывает *нас самих*, то есть наше отношение к сущему? Мы вынуждены ответить: нет. В нашем отношении мы стоим только на одной стороне: для нас бытие есть самое пустое, самое общее, самое понятное, самое употребительное, самое надежное, самое забвенное, самое сказываемое. И даже на эту сторону мы почти не обращаем внимания и потому не воспринимаем это *как* нечто противоположное по отношению к другому.

Бытие остается для нас чем-то безразличным, и потому мы едва ли обращаем внимание на различие бытия и сущего, хотя все наше отношение к сущему мы утверждаем именно на этом различии. Однако не только мы, люди сегодняшние, стоим вне той еще неведомой нам двоякости отношения к бытию. Это вне-стояние (Außerhalbstehen) и незнание отличает всю метафизику, так как для нее бытие неизбежно остается самым общим, самым понятным. В своей сфере она осмысляет только разноступенчатое и разнослойное всеобщее, характерное для различных сфер сущего.

Со времен Платона, толковавшего сущность сущего как «идею», и до той эпохи, в которой Ницше определяет бытие как ценность, на всем протяжении истории метафизики бытие основательно и самопонятным образом сохраняется как *Argiōtī*, к которому относится человек как разумное существо. Однако поскольку отношение к бытию как бы растворилось в безразличии, для метафизики *различение* бытия и сущего тоже не может стать предметом вопрошания.

Такая картина ясно показывает нам метафизический характер сегодняшней исторической эпохи. «Сегодня» — вычисляемое не по календарю и не в соответствии с мировыми событиями — определяется из самобытнейшего времени в истории метафизики: речь идет о метафизической определенности исторического человечества в эпоху метафизики Ницше.

Эта эпоха свидетельствует о своеобразно равнодушном отношении к истине сущего в его целом как о чем-то само собой разумеющемся. Природа бытия или разъясняется по старинке, в контексте унаследованного христианско-богословского истолкования мира, или сущее в целом (мир) определяется отсылкой к «идеям» и «ценностям». «Идеи» напоминают о начале западноевропейской метафизики (Платон). «Ценности» намекают на отнесенность этой метафизики к концу (Ницше). Однако ни первое, ни второе не осмысляется в его сущности и сущностном происхождении. Отсылка к «идеям» и «ценностям» и пускание их в оборот являются самыми распространенными и самыми понятными приемами толкования мира и управления жизнью. Безразличие по отношению к бытию посреди сильнейшей страсти по отношению к сущему свидетельствует о глубоко *метафизическом* характере эпохи. Сущностный результат такого положения дел проявляется в том, что теперь исторические решения из обособленных сфер прежних видов культурной деятельности (политики, науки, искусства, обществоведения) сознательно и намеренно переместились в область «мировоззрения». «Мировоззрение» есть та форма новоевропейской метафизики, которая становится неизбежной, когда ее свершение начинается движением в безусловное. Следствием становится характерное однообразие прежде разнообразной западноевропейской истории, которое метафизически заявляет о себе в соединении «идеи» и «ценности», принимая вид нормативных приемов мировоззренческого мироистолкования.

В результате этого соединения сущность идеи утрачивает характер бытия и его отличия от сущего. Тут и там в ученых кругах в соответствии с ученой традицией ведутся разговоры о бытии, «онтологии» и метафизике, но это только

некие отголоски, в которых больше нет созидательной истории силы. Власть мировоззрения подчинила себе сущность метафизики. Это означает, что особенность, характерная для всякой метафизики, а именно тот факт, что она остается сущностно и необходимо равнодушной к влекущему ее самое различению бытия и сущего и не делает это различие предметом своего вопрошания, теперь становится тем, что *отличает* метафизику как «мировоззрение». Этим объясняется то, что только с началом завершения метафизики может раскрыться полное, безусловное, ничем больше не нарушаемое и не запутываемое господство над сущим.

Эпоха завершения метафизики (воспринятая в контексте глубинного осмысления основных особенностей ницшевской метафизики) заставляет поразмыслить над тем, где именно мы находимся в истории бытия и прежде всего пережить эту историю как отпущение бытия в соделываемость (*Machenschaft*) сущности, каковое отпущение осуществляет само бытие, дабы тем самым сделать для человека принципиально важной истину бытия — сделать на основании его собственной причастности этой истине.

Глава шестая

МЕТАФИЗИКА НИЦШЕ (1940)

Введение

В соответствии с характером всего западного мышления начиная с Платона мышление Ницше есть метафизика. Здесь мы предвосхитим понятие сущности метафизики, что на первый взгляд может показаться произвольным, а происхождение этой сущности оставим в тени. Итак, метафизика есть истина сущего как такового в целом. То, что есть сущее (*essentia*, сущность) как существующее в целом, истина приносит в несокрытое идеи, в несокрытое *perceptio*, в несокрытое представления, со-знания. Однако несокрытое (*Unverborgene*) само изменяется сообразно бытию сущего. Будучи таковой несокрытостью, истина определяется в своей сущности, раскрытости, из самого допущенного ею сущего, и в соответствии с так определенным бытием запечатлевает те или иные формы своей сущности. Таким образом, истина в своем собственном бытии исторична. Всякий раз она требует присутствия человечества, через которое упорядочивается, обосновывается, общается и таким образом сохраняется. Истина и ее сохранение сущностно, а именно исторически, едины. В соответствии с этим человечество всякий раз берет на себя решение о том, как ему быть в средоточии истины сущего. Истина исторична по своей сущности не потому, что бытие человечества протекает в определенной временной последовательности, а потому, что человечество остается ввергнутым (посланным) в метафизику, и только она может обосновать эпоху, поскольку она удерживает человечество в истине о сущем как таковом в целом и тем самым привязывает к нему.

Сущность (то, что есть сущее как таковое) и целое сущего (то есть то, как сущее в целом *есть*), затем сущностная структура истины, история истины и, наконец, человечество, так сказать, помещенное в истину, чтобы хранить ее, характеризуют то пятигранное единство, в котором раскрывается единая сущность метафизики и куда она вновь и вновь улавливает человека.

Метафизика как принадлежащая бытию истина сущего никогда не представляет собой какого-то человеческого мнения и суждения, никогда не является одной лишь ученой системой и выражением эпохи. Она, конечно, есть и все это, но только как нечто последующее и внешнее. Способ же, посредством которого человек, призванный хранить истину в мышлении, в предвосхищающем экзистенциально-экстатическом проекте воспринимает редкое устроение, обоснование, сообщение и сохранение истины и таким образом указывает человечеству его место в истории истины и предуготовляет это место, итак, этот способ характеризует то, что называется *основной метафизической позицией* мыслителя. Поэтому когда метафизику, принадлежащую истории самого бытия, называют именем какого-нибудь мыслителя (метафизика Платона, метафизика Канта), это в данном случае не означает, что метафизика в том или ином случае является свершением, собственностью или даже отличием этих мыслителей как личностей некоего культурного созидания. Теперь такое именование означает, что эти мыслители суть то, что они суть, поскольку истина бытия вверила себя им, дабы они выражали бытие, то есть внутри метафизики выражали *бытие сущего*.

С написанием «Утренней зари» (1881 г.) метафизический путь Ницше становится более ясным. В том же году он прозревает («6000 футов над уровнем моря и гораздо выше всего человеческого!») «вечное возвращение того же самого» (XII, 425), и с тех пор почти на протяжении целого десятилетия работа его мысли озаряется ярким светом пережитого опыта. Слово берет Заратустра. Как учитель «вечного возвращения» он учит «сверхчеловека». Проясняется и крепнет знание о том, что основная черта сущего есть «воля к власти» и что всякое истолкование мира исходит из

нее, поскольку она выступает как полагание ценностей. Европейская история раскрывает свою основную особенность как «нигилизм» и с необходимостью влечет к «переоценке всех прежних ценностей». Новое полагание ценностей на основе теперь уже решительно исповедующей самое себя воли к власти требует в качестве законодательства своего собственного оправдания в контексте новой «справедливости».

В это высшее для Ницше время истина сущего как такового в целом хочет в его мышлении стать словом. Один план сменяется другим, в череде набросков проступает структура того, о чем собирается сказать мыслитель. Заголовком становятся то «вечное возвращение», то «воля к власти», то «переоценка всех ценностей». Если что-то перестает быть основным заголовком, оно выносится в качестве заглавия для заключительного фрагмента целого или становится подзаголовком основного названия. Однако все сосредоточено на воспитании человека, который «берет на себя переоценку» (XVI, 419). Такие люди суть «новые истинные» новой истины (XIV, 322).

Эти планы и наброски не надо воспринимать как знаки чего-то невыполненного и неодолимого, а тот факт, что одни из них сменяются другими, не говорит о некоей первоначальной попытке и неуверенности в ее осуществлении. Эти наброски — не программы, а записи, в которых сохраняются явно не выраженные, но вполне ясные пути, которыми Ницше предстояло пройти в сфере истины сущего как такового.

«Воля к власти», «нигилизм», «вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек», «справедливость» — таковы пять ключевых слов метафизики Ницше.

«Воля к власти» характеризует бытие сущего как такового, *essentia* этого сущего. «Нигилизм» — это наименование истории истины таким образом определенного сущего. «Вечное возвращение того же самого» означает способ, каким сущее в целом *есть*, означает *existentia* этого сущего. «Сверхчеловек» характеризует то человечество, которого требует это целое. «Справедливость» есть сущность истины сущего как воли к власти. Каждое из этих ключевых слов в

то же время именуется то, о чем говорят другие. Только в том случае, когда сказанное *ими* в то же время *со-*мыслится в других ключевых словах, сила именования каждого ключевого слова выражена полностью.

Предпринимаемую нами попытку можно адекватно сомыслить только в контексте основного опыта, выраженного в «Бытии и времени». Он заключается в постоянно растущей, хотя, быть может, в некоторых местах и разъясняющей себя озадаченности тем фактом, что во всей истории западноевропейского мышления, несмотря на поначалу имевшую место попытку осмысления бытия сущего, истина бытия как бытия остается неосмысленной, и дело не только в том, что мышлению отказывается в этом как в его возможном опыте, но и в том, что западноевропейское мышление как метафизика намеренно, хотя и не вполне осознанно, скрывает факт такого отказа.

Поэтому в предпринимаемом нами истолковании ницшевской метафизики мы должны прежде всего попытаться на основании упомянутого основополагающего опыта осмыслить ницшевское мышление именно как метафизику, то есть осмыслить в контексте основных особенностей истории метафизики.

В этой связи данная попытка истолкования предполагает как близкую, так и далекую цель, которая может открываться мышлению.

В 1881–1882 гг. Ницше делает в своей записной книжке такую запись: «Наступает время, когда начнется борьба за господство над Землей, — и она будет вестись от имени *основных философских учений*» (XII, 207). Ко времени появления этой записи Ницше начинает знать и говорить об этих «основных философских учениях». Тот факт, что они появляются в своеобразной последовательности и виде, еще не осмысливается, и поэтому вопрос о том, имеет ли эта последовательность свое основание в сущностном единстве этих учений, еще не задается. Мысль о том, бросает ли свет на это сущностное единство тот способ, каким они о себе заявляют, требует особого рассмотрения. Скрытое единство «основных философских учений» составляет сущностную структуру ницшевской метафизики. Основываясь на этой

метафизике и следуя ее смыслу, Новое время в своем завершении начинает свою относительно долгую историю.

Ближайшая цель предпринятого здесь осмысления состоит в познании внутреннего единства этих основных философских учений. Для этого каждое из них необходимо постичь и представить обособленно, хотя единящая их основа получает свое определение из сущности метафизики вообще. Только тогда, когда начинающаяся эпоха без каких-либо оговорок и недоговоренностей утверждается на этой основе, она может вести «борьбу за мировое господство» из той высшей *осознанности*, которая соответствует бытию, влекущему и властно пронизывающему эту эпоху.

Борьба за господство над Землей и раскрытие метафизики, которая ее направляет, влекут к завершению целую эпоху в существовании Земли и исторического человечества, так как здесь осуществляются максимальные возможности господства над миром и стремления человека только из себя самого решать вопрос о своей сущности.

Однако в то же время благодаря этому завершению вдали исторически очерчивается основная позиция, которая после исхода борьбы за господство над Землей сама больше не может открывать и поддерживать область борьбы. Основная позиция, в которой завершается эпоха западноевропейской метафизики, потом, со своей стороны, вовлекается в спор совершенного иного качества. Это больше не борьба за освоение сущего. Данное освоение сегодня всюду истолковывается и направляется «метафизически», но уже без сущностного преодоления метафизики. Данный спор есть противоборствующее взаимо-рас-полагание власти сущего и истины бытия. Подготовка к этому является самой отдаленной целью предприняемого здесь размышления.

Этой далекой цели подчинена более близкая цель, а именно осмысление внутреннего единства метафизики Ницше как завершения западноевропейской метафизики вообще. Несмотря на то, что самая отдаленная цель в ракурсе временной последовательности просматриваемых событий и состояний бесконечно удалена от теперешней

эпохи, это говорит лишь о том, что она заявляет о себе в историческом удалении, характерном для иной истории.

Тем не менее это самое далекое оказывается ближе, чем привычно близкое и самое ближайшее, если признать, что исторический человек принадлежит бытию и его истине, если признать, что бытие никогда не нуждается в том, чтобы превзойти близость, которым обладает сущее, если признать, что бытие есть единственная, однако еще не поставленная цель сущностного мышления, если, наконец, признать, что такое мышление изначально и в ином начале даже должно предшествовать творчеству в смысле поэзии.

В предлагаемом тексте собственно изложение и истолкование взаимопроникают друг друга, так что не везде и не сразу становится ясно, что взято из сказанного самим Ницше, а что туда привнесено. Но ведь любое истолкование должно не просто извлекать предмет рассмотрения из толкуемого текста: оно также должно незаметно, не заостряя на этом внимания, привносить туда что-то свое, взятое из *своего* предмета. Такое привнесение представляет собой то, что дилетант, соразмеряясь со своим представлением о содержании текста, неизбежно воспринимает критически как произвольное привнесение в этот текст чуждых ему мыслей.

Воля к власти

Что такое «воля», каждый может узнать в любое время: воля есть стремление к чему-то. Что означает «власть», каждый знает из своего повседневного опыта: власть есть осуществление силы. Ясно, что в таком случае вряд ли кто-нибудь станет толковать выражение «воля к власти» в каком-то особом смысле: «воля к власти» недвусмысленно означает стремление к обладанию властью. Кроме того, «воля к власти» выражает «чувство недостатка». Воля «к» — еще не сама власть, потому что она еще не является *обладанием* властью. Потребность в том, чего еще нет, воспринимается как признак романтического мироощущения, од-

нако воля к власти как порыв к захвату власти в то же время является жадной силой. Такие представления о «воле к власти», в которых романтическое встречается со злым, искажают смысл данного ключевого выражения, характерного для метафизики Ницше, потому что, говоря о «воле к власти», он имеет в виду совсем иное.

Но как понимает Ницше «волю к власти»? Воля считается душевной способностью, которую психология издавна отделяет от разума и чувства. Ницше тоже понимает волю к власти психологически, однако он не очерчивает сущность воли в соответствии с представлениями расхожей психологии, а наоборот, сущность и задачу психологии понимает в соотношении с сущностью воли к власти. Ницше призывает понимать психологию как «морфологию *и учение о развитии воли к власти*» («Jenseits von Gut und Böse», п. 23).

Что такое воля к власти? Это «глубочайшая сущность бытия» («Der Wille zur Macht», п. 693). Сказанное означает, что воля к власти является основной чертой сущего как такового. Поэтому сущность воли к власти можно сделать предметом вопрошания и размышления только в перспективе сущего как такового, то есть метафизически. Истина такого проецирования сущего на бытие в смысле воли к власти имеет метафизический характер. Она не терпит никакого обоснования, которое ссылается на вид и строение какого-либо отдельного сущего, потому что само это сущее, призываемое для такого обоснования, *как таковое* можно засвидетельствовать только в том случае, если сущее уже спроецировано на основную особенность воли к власти как бытия.

Но, быть может, в таком случае данный проект — порождение лишь этого отдельного мыслителя? Кажется, что так оно и есть. Впечатление чего-то произвольного только усиливается, когда начинают разяснять, что Ницше понимает под «волей к власти». Однако надо сказать, что в им самим опубликованных сочинениях он почти не говорил о воле к власти, и это можно расценивать как признак того, что он хотел, чтобы это самое глубочайшее из познанной им истины о сущем как таковом оберегалось им как можно дольше и было поставлено под защиту простого сказывания. О воле

к власти (хотя и без того, чтобы это выражение преподносилось как ключевое) говорится во второй части «Заратустры» (1883 г.). Заголовок раздела, в котором предпринимается первое сущностно полное осмысление данного выражения, может послужить намеком на его правильное понимание. В разделе «О самопреодолении» Ницше говорит: «Всюду, где я находил живое, я находил и волю к власти, и даже в воле служащего я находил волю быть господином». Таким образом, воля к власти является основной особенностью жизни. «„Бытие“ — мы не имеем никакого другого представления об этом, кроме „жить“.— Разве может „быть“ что-нибудь мертвое?» («Der Wille zur Macht», n. 582). Однако воление есть воление-к-господству. Эта воля есть уже в воле служащего — и не в том смысле, что он стремится перестать быть рабом, но потому что он есть раб и служащий и как таковой вновь и вновь имеет в своем ведении предмет своего труда, которым «повелевает». И поскольку служащий как таковой делает себя незаменимым для своего господина и таким образом привлекает его к себе и обращает на себя (раба), раб властвует над господином. Бытие служащего есть еще один вид воли к власти. В волении-к-господству никогда не было бы воления, если бы воля оставалась только желанием или стремлением, вместо того чтобы исконно быть только одним — повелением.

Однако в чем заключается сущность такого повеления? Повелевание есть способность распоряжаться возможностями, путями, способами и средствами совершающегося действия. То, что повелевается в повелении, представляет собой свершение этого распоряжения. В повелении повелевающий повинует этому распоряжению и тем самым повинует самому себе. Таким образом, повелевающий превосходит себя самого тем, что он еще отваживается на себя самого. Повелевание есть само-преодоление и порой оно тяжелее послушания. Повелевать должно только тому, кто не может повиноваться самому себе. Повелевающий характер воли проливает первые лучи света на сущность воли к власти.

Однако власть не есть цель, к которой воля устремляется как к чему-то внешнему по отношению к ней. Воля не

стремится к власти, но уже пребывает в сущностной сфере власти. Тем не менее воля — это не просто власть, равно как власть — не просто воля. Картина иная: сущность власти есть *воля к власти*, а сущность воли есть *воля к власти*. Лишь так понимая эту сущность, Ницше может вместо «воли» говорить о «власти» и вместо «власти» просто говорить о «воле». Но это никогда не означает их взаимоотношения. Ницше не соединяет эти два понятия так, как если бы сначала они существовали порознь, а потом стали некоей составной структурой. Напротив, выражение «воля к власти» призвано к тому, чтобы именовать нерасторжимую простоту упорядоченной и единственной в своем роде сущности: сущности власти.

Власть властвует только тогда, когда она становится господином над достигнутыми ступенями власти. Власть только тогда власть, когда она остается возрастанием власти и повелевает себе увеличивать себя самое. Одно только устояние в возрастании власти, застывание на какой-то ступени власти уже полагает начало безвластию. К сущности власти принадлежит сверхвластвование над самой собой, которое проистекает из самой власти, поскольку она есть повеление и как повеление уполномочивает самое себя к сверхвластвованию над той или иной достигнутой ступенью власти. Таким образом, власть постоянно находится в пути «к» себе самой, причем не только к ближайшей властной ступени, но и к овладению своей чистой сущностью.

Поэтому в сущностном смысле воле к власти противостоит не достигнутое «обладание» властью как противоположность одному только «стремлению к власти», а «безвластие к власти» («Der Antichrist», VIII, 233). Но в таком случае воля к власти означает не что иное, как власть к власти? Да, это так, но с учетом того момента, что здесь «власть» и «власть» — не одно и то же: власть к власти означает уполномочение к надвластвованию. Только таким образом понятая власть целиком отвечает сущности власти. В этой сущности власти подспудно заявляет о себе сущность воли как повелевания, но поскольку повелевание есть повиновение самому себе, волю, в соответствии с сущностью вла-

сти, можно понимать как *волю к воле*. Здесь, правда, «воля» тоже означает нечто своеобразное: во-первых, повелевание, во-вторых, способность распоряжаться возможностями действия.

Однако если власть есть власть к власти, а воля есть воля к воле, не получается ли так, что власть и воля — одно и то же? Они на самом деле есть одно и то же в смысле сущностной взаимопринадлежности в единстве *единой* сущности. С другой стороны, они не есть одно и то же в смысле различного однообразия двух обычно разъединенных сущностей. Воля для себя так же не существует, как не существует власть для себя. Воля и власть, существующие для самих себя, представляют собой закосневшие величины, слишком искусственно образовавшиеся из единой сущности «воли к власти». Только воля к воле есть воля, а именно к власти в смысле власти к власти.

«Воля к власти» есть сущность власти. Однако эта *сущность* власти (и никогда — одно только *количество* власти) остается целью воли, остается в том принципиально важном смысле, что воля может быть волей только в сущности самой власти. Поэтому воля необходимым образом нуждается в такой цели, и потому в сущности воли царствует ужас перед пустотой. Пустота состоит в угасании воли, в неволеии. По этой причине воля «скорее пожелает хотеть *Ничто*, чем *ничего не хотеть*» («Zur Genealogie der Moral», 3 Abhandlung, n. 1). «Хотеть Ничто» здесь означает хотеть умаления, отрицания, уничтожения, опустошения. В таком волеии власть все еще обеспечивает себя возможностью повелевания, и таким образом даже отрицание мира представляет собой лишь потаенную волю к власти.

Все живое есть воля к власти. «Иметь и хотеть иметь еще больше, одним словом, *рост* — в этом сама жизнь» («Der Wille zur Macht», n. 125). Одно только поддержание жизни — это уже ее закат, однако для того чтобы воля к власти как сверхвластвование могла идти вверх по ступеням, эти ступени должны не просто достигаться, но удерживаться и упрочиваться. Только в такой обеспеченности власти достигнутая власть может разрастаться дальше. Поэтому возрастание власти в себе есть одновременно ее постоянное

сохранение. Власть только в том случае может уполномочить себя на сверхвластвование, если она *одновременно* повелевает возрастанию и сохранению. Это, в частности, предполагает, что сама власть и только она полагает условия данного возрастания и сохранения.

Какова природа этих условий воли к власти, полагаемых ею самой и таким образом ею же и обусловливаемых? Ответ на этот вопрос содержится в записи Ницше, относящейся к последним годам его еще непомянутого мышления (1887—1888 гг.): «Точка зрения „ценности“ есть точка зрения *условий сохранения-возрастания* сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления» («Der Wille zur Macht», n. 715).

Итак, условия, которые наделяют волю к власти полномочиями на ее собственную сущность, суть точки зрения. Эти точки зрения (Augenpunkte) становятся тем, что они суть, лишь благодаря «пунктуации», совершаемой самобытным зрением. Это пунктирующее зрение обращено на «сложные образования с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления». Зрение, определяющее такие точки зрения, полагает перспективу на «становление». Для Ницше избитый термин «становление» обладает законченным содержанием, которое раскрывает себя как сущность воли к власти. Воля к власти есть сверхвластвование власти. Становление подразумевает не неопределенное течение каких-то смутных изменений любых наличных состояний и не «развитие по направлению к какой-то цели», а властвующее преодоление тех или иных ступеней власти. В языке Ницше становление означает господствующую из него самого подвижность воли к власти как основной черты сущего.

Поэтому всякое бытие есть «становление». Широкое вы-глядывание (Aus-blick) на становление есть пред-взглядывание (Vor-blick) и про-глядывание (Durch-blick) во властвование воли к власти из того единственного усмотрения, чтобы она наличествовала как таковая. Однако это вы-глядывающее проглядывание в волю к власти принадлежит ей самой. Воля к власти как уполномочивание *на* сверхвластвование существует пред-видя и про-видя, или,

как говорит Ницше, «перспективно». Однако «перспектива» никогда не является одним только ракурсом, в поле зрения которого что-то усматривается, но представляет собой про-зревающее из-смотрение, направленное на «условия сохранения и возрастания». «Точки зрения», устанавливаемые в таком «смотре», по своей природе таковы, что *на* них необходимо рассчитывать и *с* ними надо считаться. Они имеют форму «числа» и «меры», то есть ценностей. Ценности «*езде поддаются сведению* на шкалу степеней силы, выраженных в числе и мере» («*Der Wille zur Macht*», п. 710). «Силу» Ницше постоянно понимает в смысле власти, то есть как волю к власти. Число есть «форма перспективы» («*Der Wille zur Macht*», п. 490) и таким образом его наличие предполагается в характерном для воли к власти «смотре», которое по своей сущности есть учет ценностей. «Ценность» имеет характер «точки зрения». Ценности не есть нечто такое, что обладает значимостью и «существует» только «в себе», дабы потом при случае стать «точками зрения». Ценность есть «по своей сути точка зрения», характерная для властвующе-просчитывающего смотрения воли к власти («*Der Wille zur Macht*», п. 715).

Ницше говорит об условиях воли к власти, называя их «условиями сохранения-возрастания». Здесь он намеренно не говорит об условиях сохранения *и* возрастания, чтобы не возникало впечатления, что там, где на самом деле присутствует лишь единое, было сведено к единству нечто изначально разрозненное. Эта единая сущность воли к власти упорядочивает характерное для нее переплетение. К сверхвластвованию принадлежит то, что преодолевается как соответствующая ступень власти, а также то, что преодолевает. Преодолеваемое должно оказывать определенное сопротивление и к тому же само быть чем-то постоянным, которое удерживает и поддерживает самое себя. Однако и преодолевающее должно иметь точку опоры и быть устойчивым, ибо в противном случае оно не могло бы ни возвыситься над собой, ни ощущать себя уверенно в своем возрастании и его возможности. С другой стороны, всякая устремленность к сохранению совершается лишь ради возрастания. Так как бытие сущего как воля к власти есть в

себе это переплетение, условия воли к власти, то есть ценности, остаются соотнесенными со «сложными образованиями». Эти формы воли к власти, например, науку (познание), искусство, политику, религию, Ницше также называет «властными образованиями».

Нередко ценностями он называет не только условия, необходимые для формирования этих властных образований, но и их самих. Дело в том, что они пролагают пути, создают установления и, следовательно, условия, при которых мир, по сути своей всегда являющийся «хаосом» и никогда — «организмом», упорядочивается как воля к власти. В результате становятся понятными поначалу странные слова о том, что «наука» (познание, истина) и «искусство» суть «ценности».

«В чем заключается объективная мера ценности? Только в количество *возросшей* и *организованной* власти...» («Der Wille zur Macht», n. 674).

Поскольку воля к власти представляет собой изменчивое переплетение сохранения власти и возрастания ее, всякое пронизываемое этой волей властное образование остается постоянным как возрастающее и непостоянным как сохраняющееся. Поэтому его внутреннее постоянство (продолжительность) остается принципиально относительным. Эта «относительная продолжительность» свойственна жизни, которой (поскольку она существует только «внутри процесса становления», то есть внутри воли к власти) принадлежит «постоянно изменяющееся определение границ власти» («Der Wille zur Macht», n. 492). Так как становление как отличительная черта сущего определяется из воли к власти, «все совершающееся, все движение, все становление» существует как «установление отношений степени и силы» («Der Wille zur Macht», n. 552). «Сложные образования» воли к власти представляют собой «относительную продолжительность жизни внутри процесса становления».

Таким образом, все сущее, поскольку оно бытийствует как воля к власти, «перспективно». «Перспективизм» (то есть строение сущего как некоего просчитывающего смотра, устанавливающего определенные точки зрения)

есть то, «в силу чего всякий центр силы — не только человек — конструирует *из себя* весь остальной мир, то есть меряет его своей силой, осязает, формирует...» (n. 636; 1888. Ср. XIV, 13; 1884—1885: «Если мы захотим выйти из мира перспективы, мы погибнем» (XIV, 13).

По своей глубочайшей сущности воля к власти является перспективным принятием во внимание условий ее возможности, которые она как таковая полагает сама. Воля к власти в себе есть полагание ценностей.

«Вопрос о ценностях *фундаментальнее* вопроса о достоверности: последний приобретает серьезное значение только в том случае, если разрешен вопрос о ценности» («Der Wille zur Macht», n. 588).

«... Вообще *воление* равносильно волению-стать-*сильнее*, волению расти — и также волению средств для этого» («Der Wille zur Macht», n. 675).

Существенно важными «средствами» являются те «условия», при которых в соответствии со своей сущностью наличествует воля к власти, а именно — «ценности». «Во всякой воле присутствует *оценивание*» (XIII, 172).

Воля к власти (и только она) есть воля, волящая *ценности*. Поэтому, в конечном счете, она вполне однозначно должна становиться и оставаться тем, откуда берет начало всякое полагание ценности и что господствует над всякой оценкой: должна оставаться «принципом оценивания». Следовательно, как только воля к власти постигается как основная особенность сущего как такового и сама отваживается исповедовать себя таковой, осмысление сущего как такового в его истине, то есть истине как мышлению воли к власти, неизбежно превращается в мышление в соответствии с ценностями.

Метафизика воли к власти (и только она) по праву и с необходимостью есть мышление в контексте ценностей. Считаясь с ценностями и производя оценку в соответствии с отношениями ценности, воля к власти считается с самой собой. В ценностном мышлении заключено само-сознание воли к власти, причем термин «сознание» больше не означает безразличного представления, но подразумевает властвующее и уполномочивающее соотнесение с самим

собой. Ценностное мышление присуще самобытию воли к власти, присуще тому способу, с помощью которого она предстает как *subiectum* (утвержденный на самом себе и лежащий в основе всего прочего). Воля к власти раскрывается как субъективность, для которой характерно ценностное мышление. Как только сущее как таковое постигается в смысле этой субъективности, то есть как воля к власти, всякая метафизика как истина о сущем как таковом целиком должна осмысляться как мышление в ракурсе ценностей, как ценностное полагание. Метафизика воли к власти истолковывает все предшествовавшие ей основные метафизические позиции в свете ценностного мышления. Всякое метафизическое разбирательство есть принятие решения об иерархии ценностей.

Нигилизм

Платон, мышление которого знаменует начало метафизики, понимает сущее как таковое, то есть бытие сущего, как идею. Идеи представляют собой *единое* по отношению к тому многообразию, которое появляется в их свете и, появляясь таким образом, бытийствует как таковое. Будучи этим единящим единым, идеи одновременно предстают как нечто постоянное, истинное, в отличие от изменчивого и кажущегося. Понятые в ракурсе метафизики воли к власти, идеи должны осмысляться как ценности, а высшие единства — как высшие ценности. Платон сам разъясняет сущность идей из *высшей* идеи, а именно идеи блага (*ἀγαθόν*). Однако надо иметь в виду, что греки называют «благом» нечто такое, что делает что-либо пригодным к чему-либо и осуществляет это нечто. Идеи как бытие делают сущее пригодным к этому, делают зримым, следовательно, присутствующим, то есть делают его способным быть сущим. *С этих пор во всей метафизике бытие как единящее единое обретает характер «условия возможности».* Через трансцендентальное определение бытия как предметности (объективности) Кант дал этой особенности бытия истолкование, определяемое из субъективности «я мыслю», а

Ницше в контексте субъективности воли к власти определил эти условия возможности как «ценности».

Однако платоновское понятие блага не предполагает в себе ценностного мышления. Идеи Платона — не ценности, так как бытие сущего еще не проецируется как воля к власти. Между тем Ницше исходя из *своей* основной метафизической позиции разъясняет платоновское истолкование сущего, идеи и, следовательно, сверхчувственное, как ценности. В таком разъяснении вся философия начиная с Платона становится метафизикой ценностей. Сущее как таковое постигается в целом из сверхчувственного, а оно в то же время познается как истинно сущее, независимо от того, идет ли речь о сверхчувственном как Боге в смысле христианского Бога-Творца и Бога-Искупителя, нравственном законе, авторитете разума, прогрессе или же счастье большинства людей. Всюду непосредственно данное чувственное соотносится с желаемым, с идеалом. В этом смысле всякая метафизика есть платонизм. Христианство и формы его новоевропейского обмирщения представляют собой «платонизм для „народа“» (VII, 5). Различные формы желанного Ницше мыслит как «высшие ценности». Всякая метафизика является «системой оценок» или, как говорит Ницше, моралью, «причем под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при которых возникает феномен „жизнь“» («Jenseits von Gut und Böse»).

Истолкование всякой метафизики, предпринимаемое в контексте мышления о ценностях, является «моральным». Однако такое истолкование метафизики и ее истории Ницше осуществляет не в качестве историко-академического рассмотрения прошедшего, а как историческое решение будущего. Если идея ценности становится путеводной нитью в историческом размышлении над метафизикой как основой западноевропейской истории, тогда это прежде всего означает, что воля к власти является единственным принципом ценностного полагания. Там, где она дерзает признать себя основной особенностью сущего, все должно оцениваться с учетом того, увеличивает ли оно эту волю, умаляет ли ее или препятствует ей. Как основная

особенность сущего воля к власти обуславливает все сущее в его бытии. Это высшее условие сущего как такового есть полагающая меру ценность.

Поскольку прежняя метафизика ничего не знает о воле к власти как принципе оценки, в метафизике воли к власти эта воля становится «принципом нового ценностного полагания». Так как в контексте метафизики воли к власти вся метафизика понимается в моральном ключе как оценивание, метафизика собственно воли к власти тоже становится оцениванием, причем «новым». Ее новизна заключается в «переоценке прежних ценностей».

Такая переоценка являет собой всю суть нигилизма. Но разве сам термин «нигилизм» не говорит о том, что согласно этому учению все ничтожно и представляет собой ничто, а всякая воля и всякое свершение напрасны? Дело в том, что, согласно Ницше, нигилизм не является каким-то учением или мнением и вообще не означает того, о чем можно подумать, впервые услышав это слово: подумать о растворении всего сущего в голем ничто.

Свое познание нигилизма, берущее начало в метафизике воли к власти и принципиально *ей* принадлежащее, Ницше не излагает в замкнутом контексте, который открывался его метафизическому взгляду на историю, но чистую форму которого мы, однако, не знаем и никогда не сможем определить на основании сохранившихся отрывков. Тем не менее подразумеваемое под словом «нигилизм» он продумывает во всех существенно важных для него отношениях, этапах и видах и запечатлевает свои мысли в разрозненных записях, более или менее пространных и в разной мере отчетливых.

Одна из таких записей гласит: «Что означает нигилизм? — *То, что высшие ценности утрачивают свою ценность.* Нет цели; нет ответа на вопрос „зачем“?» («Der Wille zur Macht», п. 2). Нигилизм представляет собой процесс обесценения прежних высших ценностей. Падение этих ценностей означает крушение прежней истины о сущем как таковом в его целом. Таким образом, процесс обесценения прежних высших ценностей — это не какое-то историческое событие среди многих других, а основное свер-

шение в западноевропейской истории, движимой и направляемой метафизикой. Поскольку христианство наложило на метафизику своеобразный богословский отпечаток, обесценение прежних высших ценностей тоже необходимо выразить в богословском ключе, а именно словами о том, что «Бог мертв». В данном случае «Бог» означает вообще все сверхчувственное, которое как «истинный», «потусторонний» вечный мир (в сравнении с миром здешним, «земным») утверждает себя как подлинную и единственную цель. Когда церковно-христианская вера ослабевает и ее мировое господство утрачивается, господство этого Бога не исчезает. Он просто меняет обличье, а его притязания крепнут до неузнаваемости. На смену авторитета Бога и Церкви приходит авторитет совести, господство разума, бог исторического прогресса, социальный инстинкт.

Обесценение прежних высших ценностей означает, что эти идеалы утрачивают свою силу, формирующую историю. Но если «смерть Бога» и крушение этих ценностей есть нигилизм, то разве можно утверждать, что в нигилизме нет ничего негативного? Разве не смерть самым решительным образом ввергает нас в ничтожествующее ничто — и тем более смерть Бога? Дело, однако, в том, что хотя обесценение прежних высших ценностей как основное событие западноевропейской истории и принадлежит нигилизму, *оно никогда не исчерпывает его сущности.*

Обесценение прежних ценностей прежде всего ведет к тому, что мир начинает выглядеть лишенным всякой ценности. Однако хотя прежние ценности и обесцениваются, сущее в целом остается, и потребность в том, чтобы утвердить какую-то истину об этом сущем, только возрастает. Необходимость новых ценностей все больше дает о себе знать. Возвещается полагание новых ценностей. Возникает промежуточное состояние, через которое проходит нынешняя мировая история. Оно приводит к тому, что люди еще тешат себя надеждами на возвращение прежней ценности мира и даже пытаются вернуть ее силой, но тем не менее современность начинает ощущать и признавать, хотя и поневоле, новое ценностное отношение к нему. Это

промежуточное состояние, в котором исторические народы Земли должны решать вопрос о своем закате или возрождении, длится до тех пор, пока сохраняется видимость того, что историческое будущее еще может избежать надвигающейся катастрофы благодаря установлению некоего посреднического равновесия между старыми и новыми ценностями.

Однако обесценение прежних высших ценностей означает не просто относительную утрату их действенной силы: «обесценение есть полное крушение прежних ценностей», которое включает в себя безусловную необходимость утверждения новых ценностей. Обесценение прежних ценностей — только начальный исторический этап того исторического движения, главная особенность которого властно заявляет о себе как переоценка всех прежних ценностей. Обесценение прежних ценностей остается как бы предварительным шагом в тайно ожидаемой переоценке всех ценностей вообще. Поэтому нигилизм не устремляется к одному лишь ничтожеству: его подлинная суть заключается в утверждающем освобождении. Нигилизм есть обесценение прежних ценностей, устремленное к полному перевороту всех ценностей вообще. В этой устремленности, простирающейся назад и в то же время вперед и каждый миг вновь и вновь себя утверждающей, и скрывается основная особенность нигилизма как истории.

Но тогда зачем употреблять отрицательное слово «нигилизм» по отношению к тому, что по своей сути является утверждением? Дело в том, что это слово сохраняет за утверждающей сущностью нигилизма предельную остроту того безусловного отрицания, которое отвергает всякое посредничество. Понятый таким образом нигилизм означает: *ничто*, взятое по отношению ко всем прежним ценностным полаганиям, должно еще сильнее заявлять о себе, все сущее *в целом* должно утверждаться иначе, то есть в целом утверждаться на иных условиях. Как только мир, претерпевший обесценение прежних высших ценностей, начинает выглядеть лишенным всякой ценности вообще, напирает предельное, которое можно одолеть только таким же предельным (ср. «Der Wille zur Macht», n. 55). Переоценка

должна быть безусловной, помещая все сущее в изначальное единство. Однако исконно-предвосхищающе-единящее единство составляет сущность тотальности. В этом единстве царит определение единого (ἕν), которое уже на заре западноевропейской истории налагает свой отпечаток на бытие.

Так как овладение хаосом осуществляется из нового ценностного полагания через него самого уже под законом тотальности, всякое человеческое участие в совершении нового порядка должно нести в себе признак этой тотальности. Поэтому исторически вместе с нигилизмом начинается господство «тотального». В нем обнаруживается пробивающаяся на свет основная особенность подлинно утверждающей, приемлющей сущности нигилизма. Тотальность, однако, никогда не означает одного лишь возрастания половины, равно как не означает и гипертрофию привычного, как если бы тотального можно было достичь посредством количественного расширения и изменения того, что уже существует. Тотальность постоянно коренится в предвосхищающей решимости к сущностному переименованию, и поэтому всякая попытка с помощью прежних видов мышления и опыта просчитать то новое, что возникает из безусловного переворота, обречена на неудачу.

Однако даже признав утверждающий характер европейского нигилизма, мы еще не достигаем его глубинной сущности, потому что нигилизм — не просто *некая* история и не просто *основная особенность* западноевропейской истории: он есть законность этого события, его «логика». Утверждение высших ценностей, их фальсификация, обесценивание, упразднение, временная картина мира, когда он выглядит лишенным всякой ценности, необходимость замены прежних ценностей новыми, полагание новых ценностей как переоценка, предварительные этапы этой переоценки — все это описывает сущностную законность тех оценок, в которых коренится истолкование мира.

Эта законность представляет собой историчность западноевропейской истории, постигнутую из метафизики воли к власти. Как законность истории нигилизм разворачивает

цепь различных этапов и видов себя самого. Поэтому один только термин «нигилизм» говорит слишком мало, так как он весьма динамичен в своей многозначности. Ницше отвергает точку зрения, согласно которой нигилизм является причиной распада, и отвергает указанием на то, что, будучи «логикой» этого распада, он тем самым выводит за его пределы. Причина нигилизма — это мораль в смысле утверждения сверхприродных идеалов истины, блага и красоты, которые якобы значимы «в себе». Утверждение высших ценностей одновременно создает возможность их обесценения, которое начинается уже в том, что они обнаруживают себя как недостижимые. В результате жизнь предстает как совершенно непригодная к тому, чтобы эти ценности осуществить. Поэтому «форма, предшествующая нигилизму» — это пессимизм («Der Wille zur Macht», п. 9).

Пессимизм отрицает существующий мир, однако его отрицание двусмысленно. Он может просто желать заката и ничто, но может отвергать существующее и таким образом пролагать путь для формирования нового образа мира. В последнем случае пессимизм раскрывается «как сила». Он непредвзято смотрит на то, что есть. Он видит опасное и непредсказуемое и занят поисками тех условий, которые дают надежду на овладение сложившейся исторической ситуацией. Пессимизм силы характеризует способность «аналитики», под которой Ницше понимает не взволнованное кропотливое рассмотрение и упразднение «исторической ситуации», а холодное (в силу уже имеющегося знания) разложение сущего на его слагаемые и обнаружение тех причин, по которым оно есть именно таково, каково есть. В противоположность этому пессимизм, который видит вокруг себя одну лишь гибель, проистекает из «слабости», он всюду ищет мрачное, выискивает возможности неудач и считает, что уже заранее знает, как все будет складываться. Он все понимает и может каждому событию найти соответствие в прошлом. Его отличительная особенность — не «аналитика», а «историзм» («Der Wille zur Macht», п. 10).

В силу этой двойственности пессимизма на первый план выходят его крайние позиции. Они характеризуют ту об-

ласть, в которой берет начало подлинная сущность нигилизма, проходящая через различные этапы. Прежде всего снова возникает «промежуточное состояние»: то ширится «несовершенный нигилизм», то на первый план выступает «крайний нигилизм». Первый хотя и отрицает прежние высшие ценности, но пытается заменить их новыми идеалами (на место «первохристианства» ставит «коммунизм», на место «догматического христианства» — «вагнеровскую музыку»). Такая половинчатая позиция только отдаляет решительное упразднение прежних ценностей. Такое замедление скрывает самое главное: упраздняя прежние высшие ценности, сперва необходимо упразднить занимаемое ими место, упразднить сущее в самом себе «сверхчувственное».

Чтобы достичь своей законченной формы, нигилизм должен пройти через «крайнее». «Крайний нигилизм» признает, что нет никакой «вечной истины в себе», но если он ограничивается усмотрением этого факта и просто наблюдает за распадом прежних высших ценностей, он остается «бездейственным». В отличие от него «действенный» нигилизм бесстрашно идет вперед, крушит все вокруг, не желая жить по-старому и еще сильнее внушая «жажду конца» всему тому, что хочет умереть («*Der Wille zur Macht*», n. 1055).

Но разве этот нигилизм не негативен по своей сути? Разве сам Ницше в данной им яркой характеристике нигилиста не подтверждает чисто негативный характер нигилизма, когда говорит: «Нигилист — это человек, который о мире, каков он есть, придерживается того мнения, что он *не* должен был бы существовать, а о мире, каков он должен быть, полагает, что он не существует»? Ведь здесь, в этом двойном отрицании отрицается вообще все: сначала наличный мир, а затем в ракурсе этого наличного мира — желанный сверхчувственный мир, идеал. И тем не менее позади этого двойного отрицания уже стоит единственное в своем роде приятие того мира, который отвергает прежнее, утверждает новое из него самого и больше не знает ни о каком якобы существующем в себе потустороннем мире.

Крайний, но действенный нигилизм упраздняет прежние ценности вместе с их «вместилищем» (областью сверхчувственного) и предоставляет новому ценностному пола-

ганию первейшие возможности. Имея в виду этот крайний нигилизм, созидающий пространство для новых ценностей и устремленный к свободе, Ницше также говорит об «экстатическом нигилизме» («Der Wille zur Macht», n. 1055). Под видом якобы продолжающегося одного лишь простого отрицания он утверждает не налично данное и не идеал, а «*принцип оценивания*»: волю к власти. Как только она однозначно постигается как основание и мера всякого полагания ценностей и сознательно принимается на вооружение, нигилизм обретает свою утверждающую сущность, преодолевает свою незавершенность и таким образом совершается во всей своей полноте. Экстатический нигилизм становится «классическим нигилизмом». Именно так Ницше понимает свою метафизику. Там, где воля к власти становится осознанным принципом оценивания, нигилизм становится «идеалом *высшего могущества духа*» («Der Wille zur Macht», n. 14). Отвергая всякое в себе сущее и утверждая волю к власти как источник и меру созидания, нигилизм мог бы «быть божественным способом мышления» («Der Wille zur Macht», n. 15) в смысле божественности бога Диониса.

Нельзя более утвердительно выразить утверждающую сущность нигилизма. Но тогда в соответствии со своим законченным метафизическим понятием нигилизм предстанет как история уничтожения прежних высших ценностей, совершаемого на основе предвосхищающе действенной переоценки, которая сознательно признает волю к власти как принцип ценностного полагания. Поэтому переоценка предполагает не только утверждение новых ценностей *вместо* старых: прежде всего и постоянно она имеет в виду, что *само место определяется по-новому*.

В этом заключается та мысль, что только в «пере-оценке» ценности утверждаются *как* ценности, то есть постигаются в их сущностной основе как условия воли к власти, сущность которой дает возможность метафизически мыслить «дионисийское».

Сохраняя строгость мысли, можно сказать, что переоценка есть пере-осмысление сущего как такового в целом в ракурсе «ценностей». Это вбирает в себя мысль о том, что

основной чертой сущего как такового является воля к власти. Подлинная сущность нигилизма проявляется только в его «классической» форме. Осмысляемый «классически», «нигилизм» одновременно становится именованием для исторической сущности метафизики, поскольку истина о сущем как таковом в его целом совершается в метафизике воли к власти и ее история истолковывается через метафизику.

Но если сущее как таковое есть воля к власти, то как Ницше определяет целостность сущего в целом? В ракурсе полагающей новые ценности, переоценивающей метафизики классического нигилизма вопрос звучит так: какова ценность всей полноты сущего?

Вечное возвращение того же самого

«Общая ценность мира не поддается оценке» («Der Wille zur Macht», п. 708).

Это основное положение метафизики Ницше говорит не о том, что человек не в состоянии определить общую ценность, которая якобы сокрыта. Уже сам поиск общей ценности сущего в себе невозможен как таковой, потому что понятие общей ценности остается лишенным всякого смысла, так как ценность, по существу, является условием, которое воля к власти полагает ради своего сохранения и возрастания и которое, таким образом, является обусловленным ею условием. Полагать общую ценность для целого — значило бы подчинять безусловное обусловленным условиям.

Таким образом, «становление» (то есть сущее в целом) «не имеет никакой ценности» («Der Wille zur Macht», п. 708). Это опять-таки не означает, что сущее в целом есть нечто ничтожное или безразличное. Данное положение имеет существенный смысл, и в нем выражается *бесценность* мира. Всякий смысл Ницше понимает как «цель», а это последнее — как ценности (ср. «Der Wille zur Macht», п. 12). Исходя из этого он может сказать: «Полное отсутствие ценности, то есть отсутствие *смысла*» («Der Wille zur

Macht», n. 617); «„бесцельность как таковая“ есть „основной догмат“ нигилиста» («Der Wille zur Macht», n. 25).

Между тем нигилизм мы больше не понимаем «нигилистично», как распадение и растворение в ничтожествующем ничто, и в таком случае отсутствие ценности и цели также больше не могут означать недостаток, не могут означать одну лишь пустоту и отсутствие. Эти нигилистические наименования для сущего в целом подразумевают нечто приемлющее и бытийствующее, а именно то, *как* бытийствует целое сущего. Можно сказать, что в метафизическом плане речь идет о вечном возвращении того же самого.

Странность этой мысли, которую сам Ницше в разных значениях называет «тяжелейшей мыслью», постигает только тот, кто заранее стремится к тому, чтобы не упустить ее, даже признать ее причиной того, что мысль о «вечном возвращении того же самого» свойственна истине о сущем в целом. Поэтому важнее разъяснения самой этой мысли остается, наверное, проникновение в природу того контекста, из которого только и можно мыслить вечное возвращение того же самого как определение сущего в целом.

Здесь речь идет вот о чем: сущее, которое *как таковое* в качестве своей основной особенности имеет волю к власти, может *в целом* быть только вечным возвращением того же самого. Или наоборот: сущее, которое *в целом* есть вечное возвращение того же самого, должно *как сущее* обладать волей к власти как своей основной особенностью. Сущность сущего и целостность сущего на основании единства истины сущего предполагают попеременное наличествование той или иной сущности.

Воля к власти в соответствии с тем или иным ракурсом определяет условия своего сохранения и возрастания, то есть определяет ценности. Будучи определенными и тем самым обусловленными целями, они должны в своей целесообразности целиком соответствовать сущности власти. Власть не знает никаких «целей» в себе, сообразываясь с которыми она могла бы сохраняться. Когда она погружается в бездействие, она изменяет своей глубинной сущности: сверхвластвованию. Хотя цели являются для власти тем, с чем она считается, в конечном счете речь идет о сверхвла-

ствовании. Последнее раскрывается в высшем, где есть противоборство. Таким образом, цель, полагаемая властью, должна постоянно обладать характером препятствия. Так как такие цели могут быть только препятствиями, они всегда уже находятся внутри властной сферы, очерчиваемой волей к власти. Препятствие как таковое, даже если оно еще не «взято», все равно в сущностном смысле уже втянуто в круг властного овладения. Поэтому для сущего как воли к власти не существует никаких целей вне себя самого, к которым оно могло бы устремляться, выходя за свои пределы.

Воля к власти как сверхвластвование над самой собой возвращается *назад в себя самое* и таким образом наделяет сущее в целом, то есть «становление», единственной в своем роде подвижностью. В результате мировое движение не имеет никакой цели, которая бы где-либо как таковая существовала для себя и, подобно устью реки, вбирала бы в себя влекущееся к ней становление. Однако, с другой стороны, воля к власти полагает обусловливаемые ею цели не от случая к случаю: как сверхвластвование она постоянно на пути к своей сущности. Она вечно деятельна и все-таки в то же время должна оставаться бес-цельной, поскольку «цель» означает некое состояние, существующее в себе и вне воли к власти. В то же время бес-цельное и вечное властвование, осуществляемое волей к власти, необходимо конечно в своих формах и положениях (XII, 53), так как если бы в этом отношении оно было бесконечным, оно должно было бы, в соответствии со своей сущностью, какковая есть возрастание, «бесконечно расти». Но из какого преизбытка осуществлялось бы это возрастание, если все сущее есть только воля к власти?

Кроме того, сущность самой воли к власти ради сохранения и, следовательно, для появления соответствующей возможности возрастания требует, чтобы она была четко определена и очерчена, то есть чтобы в целом уже присутствовало себя-очерчивающее. К сущности власти принадлежит свобода от цели и поэтому бес-цельность в целом. Однако эта свобода, как раз в силу того, что она во всякое время требует обусловленного целеполагания, не терпит

безбрежного потока власти. Поэтому целое сущего, основной особенностью которого является воля к власти, должно быть четко очерченной величиной. Иногда вместо «воли к власти» Ницше говорит о «силе». Силу (особенно природные силы) он всегда понимает как волю к власти. «Мы совершенно не можем помыслить, чтобы в силе было что-то от не-устойчивого, что-то волнообразное» (XII, 57).

Кто такие «мы»? Те, кто мыслит сущее как волю к власти. Их мышление есть упрочение и ограничение. «Мир как силу нельзя помыслить безгранично, потому что он не может быть так помышлен,— мы запрещаем себе понятие *бесконечной* силы как *несовместимое с понятием „сила“*. Таким образом, способности к вечной новизне у мира тоже нет» («Der Wille zur Macht», n. 1062). Кто эти «мы», которые здесь запрещают мыслить волю к власти бесконечно? Кто выносит властное решение о том, что воля к власти и определенное ею сущее в целом конечны? Те, кто постигает свое собственное бытие как волю к власти, «а всякое другое представление остается неопределенным и, следовательно, *непригодным*» («Der Wille zur Macht», n. 1066). Если сущее как таковое есть воля к власти и, следовательно, вечное становление, если в то же время воля к власти требует бесцельности и исключает бесконечное продвижение к какой-либо цели в себе, если одновременно вечное становление воли к власти ограничено в своих формах и властных образованиях, ибо оно не может обладать новизной в бесконечном, тогда сущее как воля к власти должно допустить возвращение того же самого, и это возвращение должно быть вечным. В этом «круговороте» содержится «исконный закон» сущего в целом, если сущее как таковое есть воля к власти.

Вечное возвращение того же самого есть способ присутствия непостоянного (становящегося) как такового, которое заключено в высшее опостоянивание (в круг) с единственным предназначением: обеспечивать постоянную возможность властвования. Поворот, возвращение и очередной уход сущего, которое определено как вечное возвращение, всюду заявляют о себе как воля к власти. Поэтому даже тождественность возвращающегося того же самого прежде всего заключается в том, что в каждом сущем

повелевает властвование власти и вследствие этого повеления обуславливает тождественность свойств этого сущего. Возвращение того же самого никогда не означает, что перед глазами какого-либо наблюдателя, бытие которого не определяется волей к власти, вновь и вновь предстает то же самое, уже некогда наличествовавшее.

«Воля к власти» говорит о том, *что* есть сущее как такое, то есть в своем строении, тогда как «вечное возвращение» говорит о том, *как* сущее, для которого характерно такое строение, в целом *есть*. С помощью «что» соопределяется «как» бытия всего сущего. Это «как» заранее устанавливает, что каждое сущее в каждый миг воспринимает характер своего «что» (своей «фактичности») из этого «как». Так как вечное возвращение того же самого отличает сущее в его целом, оно едино с волей к власти в едином характере бытия, хотя «вечное возвращение» именуется «становление». То же самое, которое возвращается, имеет лишь относительное постоянство и поэтому существенно непостоянно. Однако его возвращение означает непрерывное приведение к постоянству, то есть опостоянивание (*Beständigkeit*). Вечное возвращение есть самое постоянное опостоянивание того, что лишено постоянства. С самого начала западноевропейской метафизики бытие понимается в смысле постоянности присутствия, причем под этой постоянностью подразумевается как устойчивость, так и косность. Ницшевское понятие вечного возвращения того же самого говорит о самотождественной сущности бытия. Хотя Ницше отличает бытие (как неизменное, непреложное, упроченное и незыблемое) от становления, однако бытие все-таки принадлежит воле к власти, которая хотя и должна из постоянного заполучить постоянство, но только ради того, чтобы смочь превзойти самое себя, то есть чтобы иметь возможность *становиться*.

Бытие и становление лишь кажущимся образом противостоят друг другу, потому что воля к власти как становление в своей глубочайшей сущности есть вечное возвращение того же самого и таким образом — непрерывное опостоянивание того, что лишено постоянства. Поэтому в одной своей решающей записи Ницше говорит: «*Реквизитория*»:

Впечатать в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*.

Двойная фальсификация, со стороны чувств и со стороны разума, ради того чтобы сохранить мир сущего, нереального, равноценного и т. д.

Что все возвращается, это есть предельная степень приближения мира становления к миру бытия — вершина созерцания». («Der Wille zur Macht», n. 617).

На высоте своего мышления Ницше вынужден максимально полно проследить его основную особенность и определять мир в отношении его бытия. Поэтому истину сущего он проецирует и устрояет в смысле метафизики. Однако в то же время на «вершине созерцания» говорится, что для того, чтобы сохранить мир сущего, то есть коснеющее присутствие, необходима *«двойная фальсификация»*. Чувства придают впечатлениям упроченность, разум, представляя, устанавливает предметное. Каждый раз совершается та или иная фиксация подвижного и становящегося. Тогда получается так, что «высшая воля к власти», будучи таким опостояниванием становления, предстает как фальсификация. В таком случае на «вершине созерцания», где решается вопрос об истине как таковой в целом, утверждаются лживое и кажущееся. Получается так, что истина есть заблуждение.

И это действительно так. Для Ницше истина является даже существенным заблуждением, а именно тем определенным «видом заблуждения», характер которого только тогда определяется в достаточной мере, когда происхождение сущности истины намеренно постигается из сущности бытия, то есть (в данном случае) — из воли к власти. Вечное возвращение того же самого говорит о том, каким образом сущее (которое, будучи всем, не имеет в себе никакой ценности и никакой цели) в целом есть. Бесценность сущего в целом, определение, которое на первый взгляд кажется только отрицательным, коренится в положительном определении, через которое сущее заранее наделяется целостностью вечного возвращения того же самого. Эта основополагающая особенность сущего в целом не позволяет мыслить мир как некий «организм», потому что он не упорядочивается никакой целесообразностью и не соотно-

сится ни с какой целью. «Осмысляя его [все] как целое, мы должны максимально удаляться от представления об органическом» (XII, 60). Только тогда, когда сущее в целом предстает как хаос, ему как воле к власти открывается постоянная возможность «органически» формировать себя во властные образования с относительной продолжительностью жизни. Однако хаос раскрывается не как слепое и беспорядочное неистовство, а как стремящееся к властному упорядочению, намечающее пределы властвования многообразии сущего в целом, постоянно чреватое принятием какого-то решения в своей борьбе за установление этих пределов.

Мысль о том, что этот хаос в целом является вечным возвращением того же самого, поначалу поражает и пугает, особенно когда понимаешь и всерьез воспринимаешь положение о том, что осмысление этой мысли должно стать метафизическим проектом. Истина о сущем как таковом в его целом получает свое определение только от самого бытия сущего. Она не предстает как одно лишь личное переживание мыслителя и не уходит целиком в личную точку зрения, равно как не позволяет доказать себя «научно», то есть путем исследования отдельных областей сущего, например природы или истории.

Тот факт, что сам Ницше, испытывая страстное желание возвести своих современников на «вершину» метафизического «созерцания», прибегает к таким доказательствам, намекает лишь на то, как трудно и нечасто человеку как мыслителю удастся удерживаться на пути требуемого метафизикой проекта и его обоснования. Ницше имеет ясное представление о том, на чем утверждается истина проекта, в котором сущее в целом мыслится как вечное возвращение того же самого. Он говорит, что «сама жизнь создала эту тяжелейшую для жизни мысль, она хочет одолеть свое высшее препятствие» (XII, 369). «Сама жизнь», то есть воля к власти, которая, властно одолевая соответствующие ступени власти, возвышается до самой себя в свое наивысшее.

Воля к власти должна поставлять себя самое как волю к власти перед самой собою, причем так, чтобы перед ней предстояло высшее условие чистого полномочия к макси-

мальному сверхвластвованию: величайшее препятствие. Это происходит там, где ей противостоит чистейшее опостоянивание и противостоит не однажды, но постоянно, причем как непрестанно одно и то же. Чтобы обеспечить это высшее условие (ценность), воля к власти должна быть намеренно являющимся «принципом оценки». Она надеется именно эту жизнь, а не какую-то потустороннюю, единственным в своем роде весом. «Переучивать в этом направлении — теперь все еще остается главной задачей: быть может, остается, *если* метафизика делает свое *тяжелейшее* ударение именно на *этой* жизни, — согласно моему учению (XII, 68).

Это учение, которому научает учитель вечного возвращения того же самого. Сама воля к власти, основная черта сущего как такового, а не некий «господин Ницше», полагает эту мысль о вечном возвращении того же самого. Высшее опостоянивание непостоянного — величайшее препятствие для становления. Этим препятствием воля к власти утверждает глубочайшую необходимость своей сущности, а вечное возвращение, напротив, привносит в мировую игру свою обуславливающую власть. Там, где отнесенность к сущему как таковому в целом существенным образом определяет сущее, под давлением этой тяжести совершается опыт, говорящий о том, что бытие сущего должно быть волей к власти. Однако сущее, определяемое в результате такой отнесенности, есть человек. Данный опыт перемещает человечество в пространство новой истины о сущем как таковом в его целом. Так как отношение к сущему как таковому в его целом характерно для человека, он, пребывая в этом отношении, обретает свою сущность и становится перед лицом истории, призванный к ее свершению.

Сверхчеловек

Истина о сущем как таковом в его целом воспринимается, упорядочивается и сохраняется человечеством. Почему это так, метафизика не может помыслить, не может даже об этом спросить. Тот факт, что человек хранит сущее, ни в

коей мере не основывается на том, что в новоевропейской метафизике все сущее предстает как объект для субъекта. Такое истолкование сущего, то есть истолкование на основе принципа субъективности, само метафизично и уже является скрытым следствием завуалированной отнесенности самого бытия к сущности человека. Эту отнесенность нельзя мыслить в ракурсе отношения субъекта-объекта, так как данное отношение необходимым образом не признает и постоянно скрывает эту отнесенность, а также возможность ее пережить. Поэтому сущностное происхождение антропоморфии и ее следствий, непременно присутствующих в совершении метафизики, причина господства антропологизма остается для метафизики загадкой, которую она даже не может заметить как таковую. Так как человек принадлежит сущности бытия и эта принадлежность по-прежнему определяет его понимание бытия, сущее в его различных сферах и ступенях можно исследовать через человека и через него же им овладевать.

Однако человек, который, пребывая в средоточии сущего, устанавливает свое отношение к этому сущему, которое как таковое есть воля к власти и в целом — вечное возвращение того же самого, является сверхчеловеком. Его осуществление предполагает, что сущее в своем становлении воли к власти появляется из пронзительной ясности мысли о вечном возвращении того же самого. «Создав сверхчеловека, я окутал его огромной пеленой становления и возвел над ним полуденное солнце» (XII, 362). Поскольку воля к власти как принцип переоценки раскрывает историю в ее главной черте, а именно в классическом нигилизме, человечество, живущее в этой истории, также должно в ней утверждать себя перед самим собой.

Приставка «сверх» в существительном «сверхчеловек» содержит отрицание и означает восхождение «над» прежним человеком и уход от него. «Нет», заявленное в этом отрицании, безусловно в том смысле, что оно исходит из «да», характерного для воли к власти, и полностью поражает платоновское, морально-христианское истолкование мира во всех его явных и скрытых превращениях. Отрицающееприятие выносит решение, в метафизическом ра-

курсе, о направлении истории человечества к новой истории. Общее, но не исчерпывающее понятие «сверхчеловек» прежде всего подразумевает эту нигилистическо-историческую сущность человечества, которое по-новому мыслит себя самого, то есть в данном случае как человечество, желающее именно себя. Поэтому возвещающий учение о сверхчеловеке носит имя Заратустры. «Я должен был почтить Заратустру, *перса*: персы первыми широко, всеохватно осмыслили историю» (XIV, 303). В своем «Предисловии», которое предвосхищает все последующее, Заратустра говорит: «Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!» («Also sprach Zarathustra», Vorrede, п. 3). Сверхчеловек есть намеренно воспринятое волей безусловное отрицание прежней сущности человека. В метафизике человек определяется как разумное животное (*animal rationale*), но «метафизическое» происхождение этого определения человека, на котором зиждется вся западноевропейская история, до сего дня не постигнуто, не вынесено на суд мысли. Это означает, что мышление еще не возникает из разделения метафизического вопроса о бытии сущего и того вопроса, который оказывается более изначальным, вопроса об истине бытия и тем самым — о сущностной отнесенности бытия к сущности человека. Метафизика сама препятствует вопрошанию об этой сущностной отнесенности.

Сверхчеловек отвергает прежнюю сущность человека, но делает это нигилистически. Его отрицание затрагивает прежнюю отличительную черту человека, разум, метафизическая сущность которого состоит в том, что сущее в его целом проецируется и как таковое истолковывается в ракурсе представляющего мышления.

Мышление, понятое метафизически, есть опрашивающее представление того, в чем сущее есть сущее. Нигилизм же понимает мышление (рассудок) как принадлежащий воле к власти расчет на обеспечение постоянства и вместе с тем как полагание ценностей. Таким образом в истолковании метафизики и ее истории появляется мышление, то есть разум, как основание и мера полагания ценностей.

Существующее «в себе» «единство» всего сущего, «в себе» действенное истинное для всего сущего выступают как утвержденные разумом ценности. Однако нигилистическое отрицание разума не исключает мышления (ratio), но берет его на службу животного начала (animalitas).

В то же время и животное начало выглядит совсем по-другому. Теперь оно воспринимается не просто как чувственность и нечто низменное в человеке. Животность есть плотствующее (leibende), то есть наделенное избытком напора тело, которое попирает все вокруг. Под этим словом подразумевается отличительное единство властного образования всех инстинктов, порывов, страстей, желающих самой жизни как таковой. Живя по законам своего плотствования, животность таким образом предстает как воля к власти.

Поскольку воля к власти является основной чертой всего сущего, только животное начало делает человека истинно сущим. Разум представляет собой нечто живое только как плотствующий разум. Все способности человека метафизически предопределены как способы распоряжения власти над ее властвованием. «Пробудившийся, знающий говорит: я — тело, лишь тело и больше ничего, а душа — это только слово для чего-то в теле.

Тело — это большой разум, множество с одним сознанием, война и мир, стадо и пастырь.

Орудием твоего тела является и твой маленький разум, брат мой; ты называешь „духом“ это малое орудие, эту игрушку твоего большого разума» («Also sprach Zarathustra», I. Teil: «Von dem Verächtern des Leibes»). Прежнее сущностное отличие человека, разумность, перемещается в животность в смысле плотствующей воли к власти.

Однако западноевропейская метафизика не вообще и не всегда определяет человека как разумное существо. Только в метафизическом начинании, характерном для Нового времени, раскрывается история того, как разум обретает всю полноту своей метафизической значимости, и только в соотношении с этой значимостью можно понять всю значимость того, что происходит в низведении разума до уровня переиначенной животности. Только разум, раскрытый в

качестве новоевропейской метафизики как нечто безусловное, проясняет метафизическое происхождение сущности сверхчеловека.

Метафизическое начинание Нового времени представляет собой изменение сущности истины, основание которой остается сокрытым. Истина становится достоверностью, и только она одна определяет совершаемое в самом представлении обеспечение представленного сущего. Вместе с изменением сущности истины смещается и сущностная структура представления. С началом метафизики представление ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) предстает как опрашивание, которое нигде не принимает сущего страдательно, но, напротив, деятельно взирая на него, поставляет перед собой присутствующее как таковое в его виде ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$).

Теперь это опрашивание превращается в допрос в юридическом (безапелляционном и категорическом) смысле. Представление как бы допрашивает из себя и по отношению к себе все встречающееся, желая узнать, может ли это встречающееся устоять, и как оно устаивает перед тем, что это представление как перед-собой-поставление требует в отношении обеспечения его собственной надежности. Теперь представление больше не является одним лишь направляющим руслом для опрашивания сущего как такового, то есть присутствующего постоянства. Представление превращается в судебную инстанцию, которая выносит решение о сущности сущего и говорит, что впредь сущим будет только то, что представление поставляет перед самим собой и таким образом обеспечивает себе. Однако в таком перед-собой-поставлении представление необходимым образом со-представляет и себя самого, причем не задним числом и не в качестве некоего предмета, а с самого начала и в качестве того, чему все должно быть предоставлено и в чьей сфере только и возможно каждому быть обеспеченным.

Правда, представляющее себя представление лишь потому может таким образом выносить решение о сущности сущего, что оно не просто является судом, судящим в соответствии с законом, но само уже определяет закон бытия. И далее: представление только потому может определять

этот закон, что оно уже обладает им, заранее сделав самое себя законом. Смещение сущностной структуры прежнего представления состоит в том, что представляющее перед собой-поставление всего встречающегося утверждает самое себя в качестве бытия сущего. Постоянство присутствия, то есть сущести, теперь состоит в представленности через это представление и для него, то есть состоит в нем самом.

Перед ним всякое сущее предстает как *subiectum*, то есть как нечто предлежащее из себя самого. Только поэтому оно находится в основании всего (*ὑποκείμενον*, *substans*), что возникает и проходит, то есть приходит в бытие (в присутствие по способу предлежания) и уходит из него. Во всей метафизике сущность (*οὐσία*) сущего есть субъективность в изначальном смысле. Можно употребить более распространенное слово «субстанциальность», которое означает то же самое. В средневековой мистике (Таулер и Сузо) *subiectum* переводится как «подстояние» и соответственно *obiectum* буквально как «предброшенное».

В начинании, характерном для новоевропейского периода, сущность сущего изменяется, и в этом изменении заключается сущность данного исторического начинания. Теперь субъективность субъекта (субстанциальность) определяется как себя представляющее представление. Теперь человек как существо разумное предстает в означенном смысле как себя представляющее представление. Таким образом, человек становится четко очерченным сущим (*subiectum*), то есть «определенным» «субъектом». Благодаря упомянутому изменению метафизической сущности субъективности термин «субъективность» получает и впредь сохраняет то единственное значение, согласно которому бытие сущего состоит в представлении. Субъективность начинает заявлять о себе в новоевропейском смысле в противовес субстанциальности и наконец утверждается окончательно. Поэтому решающее требование метафизики Гегеля звучит так: «Согласно моему представлению, которое должно оправдать себя только через изложение самой системы, все сводится к тому, чтобы постичь и выразить истинное не как субстанцию, но как субъект»

(«System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes», 1807, S. XX; WW II, 1832, S. 14). Метафизическая сущность субъективности исполняется не в «яйности» (Ichheit) или даже эгоизме человеке. «Я» предстает лишь как возможный и при определенном положении ближайший случай, в котором сущность субъективности возвещает о себе и ищет пристанища для этого возвещения. Субъективность как бытие всякого сущего никогда не является только «субъективной» в простом смысле чего-то случайно помысленного каким-то отдельным «Я».

Поэтому когда в ракурсе таким образом понятой субъективности заходит речь о субъективизме новоевропейского мышления, необходимо сразу отбросить мысль о том, что здесь говорится об «одном только субъективном», эгоистическом и солипсическом мнении и поведении, так как на самом деле сущность субъективизма — объективизм, поскольку для субъекта все становится объектом. В контексте объективного, через соотнесенность с ним по-прежнему определяется и необъективное, непредметное. Так как представление поставляет встречающееся и себя-обнаруживающее в представленность, таким образом предоставленное сущее становится «объектом».

Всякая объективность «субъективна». Это не означает, что сущее низводится до уровня одного лишь воззрения и мнения, свойственного любому случайному «Я». Мысль о том, что всякая объективность «субъективна», означает, что встречающееся соотносится с наличествующим в самом себе предметом. Сказать, что «сущность есть субъективность» и что «сущность есть предметность», значит сказать одно и то же.

Сразу стремясь к тому, чтобы обеспечить все встречающееся как пред-ставленное, пред-ставление постоянно охватывает представляемое, и таким образом снова и снова, охватывая самое себя, выходит за свои пределы. Следовательно, представление в себе, еще не вне себя, есть стремление. Стремление устремлено к тому, чтобы исполнить свою сущность, выражающуюся в том, чтобы все встречающееся и движущее себя определяло свою сущность из представления как представления. Лейбниц определяет

субъективность как стремящееся представление, и только благодаря такому взгляду новоевропейская метафизика обретает полноту своего начинания (ср. «*Monadologie*», 14–15). *Monas*, то есть субъективность субъекта есть *perceptio* и *appetitus* (ср. также «*Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*», п. 2). Субъективность как бытие сущего означает: не должно «быть» и не может «быть» ничего такого, что могло бы обуславливать устремляющееся представление откуда-то со стороны, вне его собственного законодательства.

Теперь сущность субъективности напирает из себя самой и с необходимостью влечется к безусловной субъективности. Метафизика Канта противостоит этому напору сущности бытия, чтобы, однако, в то же время заложить основу для его совершения, так как впервые сокрытую сущность субъективности она выражает в понятии как сущность метафизически понятого бытия вообще: бытие есть сущность в смысле условия возможности сущего.

Однако бытие (как такое условие) может быть обусловлено только самим собой, а не сущим, которое само обусловлено. Представление, то есть разум во властной, полностью раскрытой полноте своей сущности, может быть бытием всего сущего только как безусловное самозакондательство. Однако это самозакондательство характеризует «волю», насколько ее сущность определяется в горизонте чистого разума. Разум как устремляющееся представление в себе есть в то же время и воля. Безусловная субъективность разума есть проникнутое волей знание о самом себе. Это означает, что разум есть абсолютный дух. Как абсолютный дух разум есть абсолютная действительность действительного, бытие сущего. Он сам есть только как призванное через него бытие, когда он сам проявляется во всех существенных для него ступенях себя устремляющегося представления.

«Феноменология», как ее понимает Гегель, есть приведение-себя-к-понятию как безусловное самопроявление, совершаемое бытием. Здесь под «феноменологией» подразумевается не способ мышления какого-то мыслителя, а то, каким образом безусловная субъективность как безус-

ловное самопроявляющееся представление (мышление) есть само бытие сущего. «Логика» Гегеля принадлежит «феноменологии», потому что в ней самопроявление безусловной субъективности становится безусловным, поскольку и условия всего проявления, «категории», в их самобытнейшем самопредставлении и раскрытии как «логос» приносятся в зримость абсолютной идеи.

Безусловное и полное самопроявление в свете, который есть она сама, составляет сущность свободы абсолютного разума. Хотя разум есть воля, однако здесь разум как представление (идея) выносит свое решение о сущности сущего. Представление отличает представленное от представляемого и для него. Представление, по существу, и есть это различие и разделение. Поэтому в «Предисловии» ко всей «Системе науки» Гегель говорит: «Деятельность разделения есть сила и работа разума, самой удивительной и великой или скорее абсолютной власти» (WW II, S. 25).

Только в том случае, если таким образом разум метафизически раскрывается как безусловная субъективность и тем самым как бытие сущего, превращение прежнего первенства разума в первенство самой животности может стать безусловным, то есть нигилистическим. Нигилистическое отрицание метафизического, определяющего бытие первенства безусловного разума (не его полное упразднение), есть признание безусловной роли тела как повелевающей инстанции во всяком истолковании мира. «Тело» — это наименование той формы воли к власти, в которой эта власть непосредственно доступна человеку как четко очерченному «субъекту», потому что она всегда наличествует. Поэтому Ницше пишет такие слова: «Существенно: исходить из тела и пользоваться им как путеводной нитью» («Wille zur Macht», n. 532; ср. n. 489, n. 659). Однако когда тело становится путеводной нитью в истолковании мира, это не означает, что «биологическое» и «витальное» помещаются в целое сущего и что само оно мыслится «витально»: это означает, что особая область «витального» метафизически постигается как воля к власти. В «воле к власти» нет ничего «витального» и ничего «духовного», но «витальное» («живое») и «духовное», будучи сущим, опре-

деляются через бытие в смысле воли к власти. Воля к власти подчиняет разум, понимаемый как представление, беря его к себе в услужение как просчитывающее мышление (полагание ценностей). Разумная воля, которая прежде служила представлению, изменяет свою сущность и становится волей, которая как бытие сущего повелевает самой себе.

Только тогда, когда совершается нигилистическое переименование, в результате которого первенство, свойственное представлению, переходит к воле как воле к власти, воля достигает безусловного господства в сущности субъективности. Теперь воля больше не является одним только самозаконодательством для разума, который представляет и как представляющий действует. Теперь воля выступает как чистое самозаконодательство для себя самой, как повеление своей сущности, то есть повелеванию: чистое властвование власти.

В результате нигилистического переименования не только обращенная субъективность представления становится в этом вращении волеием: в результате сущностного первенства, которое обретает воля, даже прежняя сущность безусловности претерпевает воздействие и изменяется. Если безусловность представления постоянно обуславливается тем, что предоставляет себя этому представлению, то безусловность воли сама уполномочивает предоставляемое быть таковым. В таком превращающем полномочии воли сущность безусловной субъективности достигает своей совершительной полноты, не означающей, однако, совершенства, которое надлежит измерять только в соответствии с некоей в себе существующей мерой. В данном случае совершительная полнота означает, что максимальная, до сих пор сдерживаемая возможность полного раскрытия сущности субъективности становится средоточием этой сущности. Поэтому воля к власти безусловна и, будучи обращенной, является также законченной субъективностью, которая в силу такой законченности одновременно полностью исчерпывает сущность безусловности.

Новоевропейская метафизика понимает *ens* (сущее) как *verum* (истинное) и толкует его как *certum* (достоверное).

Достоверность представления и представленного им становится сущностью сущего. Вплоть до появления в 1794 г. фихтевской «Основы общего наукоучения» эта достоверность сводится к представлению человеческого *cogito-sum*, которое, будучи человеческим, может быть только сотворенным и, следовательно, обусловленным. В метафизике Гегеля разрабатывается безусловность субъективности разума. Будучи субъективностью безусловного представления, она хотя и признает чувственную достоверность и телесное самосознание, однако делает это только для того, чтобы потом снять их в безусловности абсолютного духа и таким образом лишить всякой возможности безусловного первенствования. Поскольку в безусловной субъективности разума предельная противозможность (*Gegenmöglichkeit*) безусловного сущностного господства себе из себя повелевающей воли не допускается, субъективность абсолютного духа хотя и безусловна, но в то же время остается сущностно незавершенной субъективностью.

Только тогда, когда она перерастает в субъективность воли к власти, последняя сущностная возможность бытия как субъективности исчерпывается полностью. В ней, наоборот, представляющий разум через совершившееся преобразование признается в качестве мышления, полагающего ценности, однако только для того, чтобы поставить его на службу полномочия сверхвластвования. В результате переворачивания, приводящего к тому, что субъективность безусловного представления уступает место субъективности воли к власти, первенство разума как путеводной нити и судебной инстанции для проекта сущего претерпевает крах.

Полная субъективность воли к власти есть метафизический источник сущностной необходимости «сверхчеловека». В соответствии с прежним проектом сущего истинно сущее есть сам разум как созидающий и упорядочивающий дух, и поэтому безусловная субъективность разума как нечто абсолютное может знать ту истину о сущем, которой учит христианство. Согласно этому учению, сущее создано Творцом, а максимально существующее (*summum ens*) есть сам Творец. Творение понимается метафизически в смысле

производящего представления. Крушение первенствующего значения представляющего разума заключает в себе метафизическую сущность того события, которое Ницше называет смертью христианско-морального Бога.

То же самое превращение субъективности безусловного разума в безусловную субъективность воли к власти одновременно наделяет субъективность безграничными полномочиями исключительного раскрытия своей собственной сущности. Теперь субъективность как воля к власти в своем полномочии на сверхвластвование хочет только самой себя как власти. Здесь «хотеть самой себя» означает утверждать себя перед собой в высшем совершении собственной сущности и таким образом самой быть этой сущностью. Поэтому полная субъективность должна из своей сокровенной глубины полагать над самой собой свою собственную сущность.

Только завершенная субъективность не допускает, чтобы что-либо из нее самой стало внешним по отношению к ней. Все, что выходит за пределы власти, утвержденной полной субъективностью, не властно над бытием. Сверхчувственное и сфера пребывания сверхчувственного Бога рушатся. Теперь человек (так как только он как представляющая, утверждающая ценности воля находится посреди сущего как такового в целом) должен предоставить завершенной субъективности место для ее чистой сущности. Поэтому воля к власти как законченная субъективность может поместить свою сущность только в субъект, каким является человек, причем такой человек, который превзошел прежнего человека. Вознесенная таким образом на свою вершину воля к власти как полная субъективность есть высший и единственный субъект, то есть сверхчеловек. Сверхчеловек не только нигилистически расстается с прежней сущностью человека, но в то же время, будучи превращением этой сущности, восходит над самим собой в свое безусловное и, следовательно, одновременно входит в полноту сущего, в вечное возвращение того же самого. Находясь посреди сущего, которое в целом бесцельно и как таковое есть воля к власти, новое человечество должно, если оно хочет самого себя и соответствующей ему

цели, необходимым образом хотеть сверхчеловека: «Не „человечество“, а сверхчеловек — вот подлинная цель!» («Wille zur Macht», n. 1001). Сверхчеловек — не какой-то сверхчувственный идеал и не какая-то личность, когда-то заявляющая о себе и где-то появляющаяся. Как высший субъект законченной субъективности он есть чистое властвование воли к власти. Поэтому мысль о «сверхчеловеке» возникает не из «высокомерия» некоего «господина Ницше». Если продумать происхождение этой мысли исходя из ситуации самого мыслителя, тогда получается, что она возникает из глубочайшей решимости Ницше покориться сущностной необходимости законченной субъективности, то есть покориться метафизической истине о сущем как таковом. Сверхчеловек живет тем, что новое человечество приемлет бытие сущего как волю к власти. Оно желает этого бытия, потому что оно само желаемо им, то есть безусловно предаваемо себе самому как человечеству.

Поэтому Заратустра, говоря о сверхчеловеке, завершает первую часть своего учения такими словами: «„Все боги умерли: теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек“ — таковой должна быть в великий полдень наша последняя воля» («Also sprach Zarathustra», I Teil). Во время ярчайшей ясности, когда сущее в целом обнаруживает себя как вечное возвращение того же самого, воля должна воливать сверхчеловека, ибо только имея его перед глазами, можно вынести мысль о вечном возвращении того же самого. Волящая здесь воля — это не какое-то желание и стремление, но воля к власти, а «мы», которые здесь «хотят», суть те, кто постиг, что основной особенностью сущего является воля к власти, и знает, что эта воля на своих вершинах волит саму свою сущность и таким образом созвучна сущему в целом.

Только теперь становится понятным то требование, которое Заратустра выдвигает в предисловии: «Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!» Бытие, которое произносит это «да будет», есть бытие, внимающее повелению, и — поскольку повеление существенным образом предстает как воля к власти — оно само есть вид воли к власти. Фраза «пусть же ваша воля говорит» прежде всего означает: да будет ваша воля волей к власти. Од-

нако эта воля как новый принцип утверждения ценностей является основой того, чтобы сущее предстало не как сверхчувственный потусторонний мир, но как здешняя Земля, причем как предмет борьбы за господство над нею; чтобы смыслом и целью этого сущего стал сверхчеловек. Цель больше не подразумевает существующего «в себе» предмета цели, но значит ровно столько, сколько значит ценность. Ценность же есть обусловленное самой волей к власти условие этой воли. Высшее условие субъективности есть тот субъект, в который она сама помещает свою безусловную волю. Эта воля говорит и решает, что есть сущее в целом. О законе этой воли Ницше говорит так:

«Всю ту красоту и благородство, которыми мы наделили действительные и воображаемые вещи, я хочу востребовать обратно как собственность и произведение человека: как его прекраснейшую апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как Бог, как любовь, как власть: о королевская щедрость человека, с которою он одарил вещи, чтобы *обеднить* себя самого и ощутить *себя* жалким! До сих пор это было его величайшей самоотверженностью: восхищаться, поклоняться и скрывать от себя, что именно он создал все то, что его восхищает» («Der Wille zur Macht»; XV, 241).

Но не получается ли так, что в таком случае сущее в целом истолковывается по образу человека и становится «субъективным»? Не ведет ли это очеловечение сущего как такового в его целом к умалению мира? Возникают и встречные вопросы. Кто таков человек, через которого и в направлении которого очеловечивается сущее? В какой субъективности коренится «субъективация» мира? Разве прежний человек только в результате однократного нигилистического переименования превращается в сверхчеловека, который как высшая воля к власти желает оставить сущее сущим?

«... Впредь не воля к сохранению, но воля к власти, не безропотное „все *только* субъективно“, но „это и наше творение!“ — так будем же гордиться им!» («Der Wille zur Macht», п. 1059). Да, все «субъективно», но субъективно в смысле совершенной субъективности воли к власти, которая уполномочивает сущее быть таковым. «„Очеловечи-

вать “ мир, то есть все больше чувствовать себя в нем господами» («Der Wille zur Macht», п. 614). Однако человек становится «господином» не в силу того, что он насилует сущее в угоду своим случайным мнениям и желаниям. Стать господином, значит прежде всего подчинить себя самого повелению на полномочие сущности власти. Влечения по своей сущности становятся определенным видом воли к власти — как великие (то есть в своей сущности осуществленные чистой властью) страсти. Они дерзают выходить за свои собственные пределы и являются по отношению к себе «судьей, и мстителем, и жертвой» («Also sprach Zarathustra», II. Teil, «Von der Selbstüberwindung»). Мелкие похоти остаются чуждыми великим страстям. Решение выносят не простые чувства, а та властность, которая удерживает их в себе: «Сила и власть чувств — самое существенное в удавшемся, целостном человеке: прежде всего должен наличествовать роскошный „зверь“ — иначе что толку во всем этом „очеловечении“!» («Der Wille zur Macht», п. 1045).

Когда животное начало в человеке соотносится с волей к власти как сущностью этого начала, человек, наконец, становится «установившимся зверем». Здесь это «у-становление» означает определение и очерчивание сущности и таким образом утверждение постоянства, упрочение в смысле безусловной самостоятельности субъекта представления. Что касается прежнего человека, ищущего свою отличительную особенность в одном только разуме, то он остается «еще не установившимся зверем» (XIII, 276). Поэтому, в нигилистической смысловой перспективе, «очеловечение» заключается в том, чтобы делать из человека человека, отдавая первенство не разуму, а «телу». Это одновременно предполагает истолкование сущего как такового в целом в соответствии с таким «переиначенным» человеком. Поэтому Ницше говорит: «„Очеловечение“ — слово, преисполненное предрассудков, и в моих ушах оно звучит едва ли не в прямо противоположном смысле, чем в ваших» (XIII, 206). Переиначенное очеловечение, а именно очеловечение через сверхчеловека, есть «расчеловечение» (Entmenschlichung). Оно освобождает сущее от того утвер-

ждения ценностей, которое было свойственно прежнему человеку. В результате такого расчеловечения сущее открывает свою «наготу» как властвование и борьба различных властных образований, присущих воле к власти, то есть «хаосу». Таким образом, сущее, взятое в одной только сущности своего бытия, есть «природа». Поэтому в первом наброске учения о вечном возвращении того же самого говорится: «Хаос или природа: „*О расчеловечении природы*“» (XII, 426).

Метафизическое установление человека зверем означает нигилистическое признание сверхчеловека. Только там, где сущее как таковое есть воля к власти, а сущее в целом — вечное возвращение того же самого, может совершаться нигилистическое превращение прежнего человека в сверхчеловека и сверхчеловек должен предстать как утверждённый для себя безусловной субъективностью воли к власти высший субъект этой субъективности.

Сверхчеловек не означает неуклюжего роста обычного насилия, которым отличался прежний человек. В отличие от одной лишь безмерной гипертрофии существующего человека путь к сверхчеловеку лежит через превращение прежнего человека в «переиначенного», который не просто устанавливает какой-то «новый тип» человека: напротив, нигилистически переиначенный человек впервые становится человеком как типом. «Речь идет о типе: человечество просто материал для опыта, огромный излишек неудавшегося: поле обломков» («*Der Wille zur Macht*», n. 713; 1888). Совершенная безусловность воли к власти сама в качестве условия требует для своей собственной сущности того, чтобы в соответствии с этой субъективностью человечество хотело самого себя и могло хотеть только самого себя, разумом и волей запечатлевая на себе отпечаток нигилистически переиначенного человека.

Классическая особенность этого самоzapечатления человека, которое совершает он сам, состоит в простом и строгом упрощении всех вещей и людей в перспективе единого безусловного полномочия воли к власти *ради господства над Землей*. Условия этого господства, то есть все ценности, утверждаются и достигаются благодаря всеце-

лой «машинизации» вещей и воспитанию человека. Ницше открывает метафизический характер машины и говорит об этом открытии в «афоризме» из сочинения «Странник и его тень» (1880): «Машина как учительница. — Машина обращает человеческую массу в подобие зубчатого механизма, где все действуют заодно, но каждый занят своим особым делом. Она служит образцом партийной организации и военного искусства. Она не учит индивидуальному самопрославлению: из множества людей она делает единую машину, а из каждого индивида — орудие общей цели. Ее самое общее действие: научить, что централизация выгодна» (III, 317).

Машинизация делает возможным всегда и всюду оозримое овладение сущим, которое сберегает силы, накапливая их. В этой сущностной сфере вращаются и науки. Они не только сохраняют свойственную им ценность, не только получают какую-то новую, но впервые сами становятся ценностью. Осуществляя технически налаженное и управляемое исследование всего сущего, они фиксируют это сущее и тем самым создают условия для обеспечения постоянства воли к власти. Однако воспитание человека — это не просто укрощение в смысле подавления и обуздания чувственности: это накопление и очищение сил с целью достижения однозначного и строго контролируемого «автоматизма» всех действий. Только там, где безусловная субъективность воли к власти становится истиной сущего в целом, становится возможным, то есть метафизически необходимым, *принцип* взращивания расы, то есть сама себя сознающая *мысль* о расе, а не одно только ее ширящееся формирование. Насколько воля к власти осмысляется не биологически, а онтологически, настолько мысль о расе имеет для Ницше не биологический, а метафизический смысл.

Поэтому метафизическая, соответствующая воле к власти сущность всякого машинизированного упорядочения вещей и расового воспитания человека заключается в упорядочении всего сущего на основе изначальной простоты сущности власти. Воля к власти волит только самое себя с единственной в своем роде вершины этого воления. Она не

теряется в разнообразии необозримого. Она знает только то небольшое, что является решающим условием ее возрастания и обеспечения этого возрастания. Здесь это небольшое предстает не как нечто скудное и недостаточное, но как богатство высшей возможности повеления, которая в предельной простоте своих решений самым широким образом открыта возможностям целого. «Один древний китаец уверял, что слышал: если царства гибнут, значит в них было слишком много законов» («Der Wille zur Macht», n. 745).

Простота, свойственная воле к власти, обуславливает однозначность, отточенность и четкость всех ее запечатлений и всякой ее чеканки. Из нее одной исходит и только ей соответствует рельефное, типическое. Способ, с помощью которого нигилистическая классическая переоценка всех ценностей заранее продумывает и очерчивает условия безусловного господства над Землей, а также достигает их, называется «большим стилем». Он определяет «классический вкус», которому «присуща некоторая доля холода, ясности, твердости: прежде всего логика, счастье ума, „три единства“, концентрация, ненависть к чувству, душе, *esprit*, ненависть к многообразному, зыбкому, блуждающему, к предчувствию, равно как к скудному, броскому, прелестному, благосклонному. Не следует играть с художественными формулами: необходимо претворять жизнь, *заставляя* ее впоследствии выводить формулу о себе» («Der Wille zur Macht», n. 849).

Величие большого стиля берет начало во властном размахе упрощения, которое всегда является усилением. Однако поскольку большой стиль заранее налагает свой отпечаток на всякое намеченное господство над Землей и сохраняет свое соотнесение с целым сущего, ему также принадлежит нечто огромное, подлинная сущность которого состоит, однако, не в одном только нагромождении безмерно многого. Огромное, свойственное большому стилю, берет начало в малом, которое вбирает в себя сущностное свершение того простого, в чьем господстве сокрыта отличительная черта воли к власти. Огромное определяется не количеством. Огромное большого стиля есть то «качество» бытия всего сущего, которое остается сораз-

мерным совершенной субъективности воли к власти. Таким образом, «классическое», отличающее нигилизм, преодолело также всякую романтику, которую еще таит в себе любой «классицизм», ибо он лишь «стремится» к «классическому». «Бетховен — первый великий романтик в смысле *французского* понятия романтики, равно как Вагнер — последний великий романтик... оба инстинктивно противятся классическому вкусу, строгому стилю, не говоря уже о „большом“» («Der Wille zur Macht», n. 842).

Большой стиль есть то, каким образом воля к власти заранее вбирает в свою власть устройство всех вещей и воспитание человечества (как овладение сущностно бес-цельным сущим в его целом) и затем из этой власти в непрерывном возрастании себя самой сверхвластвует над каждым шагом и предначертывает его. В метафизическом плане это овладение Землей есть безусловное опостоянивание всего становящегося в целом. Однако такое опостоянивание противится стремлению утвердить некое безмерно длящееся конечное состояние соразмерного однообразия, ибо в таком случае воля к власти перестала бы быть самой собой, так как сама себя лишила бы возможности возрастания. «То же самое», которое возвращается, имеет свое тождество каждый раз в новом повелении. От безопасного постоянства неподвижной косности принципиально отличается просчитываемая и управляемая «относительная продолжительность» тех или иных властных образований. Они сохраняют прочность какое-то время, в которое, однако, можно управлять. В пространстве просчитывающей власти эта прочность всегда сохраняет возможность перемен, хотя и контролируемых.

В большом стиле сверхчеловек свидетельствует о своей единственной в своем роде определенности. Определяя значимость высшего субъекта совершенной субъективности в соответствии с идеалами и предпочтениями прежней системы ценностей, мы утрачиваем из виду образ сверхчеловека. Там же, где каждая цель, путь и форма предстают лишь как условие и средство безусловного полномочия воли к власти, там в никак не определенном бытии благодаря таким условиям заключается однозначная определен-

ность того, кто как законодатель первым полагает условия господства над Землей.

Кажущаяся неуловимость сверхчеловека свидетельствует о той остроте, с которой через этот подлинный субъект воли к власти постигается сущностное неприятие всякого упрочения, характерное для сущности власти. Величие сверхчеловека, которому неведома бесплодная отстраненность простой исключительности, состоит в том, что сущность воли к власти он привносит в волю человечества, которое в этой воле волит себя самого как властелина Земли. В сверхчеловеке есть его «собственная подсудность, не знающая над собой высший инстанций» («Der Wille zur Macht», п. 962). Место и способ существования индивида и общества, а также их взаимоотношение, достоинство и закон народа и совокупности народов определяются по мере и способу той повелевающей силы, из которой они приступают к делу осуществления безусловного господства человека над самим собой. Сверхчеловек — это порода того человечества, которое впервые *волит* себя самое *как* породу и само пробивается к ней. Однако для этого необходим «молот», которым эта порода выковывается и крепится, а все прежнее, как несоответствующее ему, разбивается. Поэтому заключительную часть одного из планов к своему «главному труду» Ницше начинает так: «Четвертая книга: *молот*. Какими должны быть люди, утверждающие обратные ценности?» (XVI, 417; 1886). В одном из последних планов «вечное возвращение того же самого» еще предстает как определение сущего в целом, властно пронизывающее собою все вокруг; заключительный фрагмент здесь озаглавлен так: «Обращенные (Die Umgekehrten). Их молот — „учение о возвращении“» (XVI, 425).

Если сущее в целом есть вечное возвращение того же самого, тогда человечеству, которое посреди этого целого должно постичь себя как волю к власти, остается только решить, не желает ли оно нигилистически пережитого ничто, чтобы больше вообще ничего не хотеть и тем самым расстаться со своей сущностной возможностью. Если человечество желает ничто, осмысленного в ракурсе классического нигилизма (бес-цельность сущего в целом), тогда

молотом вечного возвращения того же самого оно выковывает для себя состояние, которое делает необходимым «прямо противоположного» человека. Внутри бес-смысленного целого такая порода людей утверждает волю к власти как «смысл земли». Последний период европейского нигилизма представляет собой «катастрофу» в утверждающем смысле переворота: «Распространение учения, которое *просеивает* людей... которое побуждает к решимости как слабых, так и сильных» («Der Wille zur Macht», n. 56).

Если сущее как таковое есть воля к власти, тогда сущее в целом как вечное возвращение того же самого должно сверхвластвовать над всякой отнесенностью к сущему.

Если сущее в целом есть вечное возвращение того же самого, тогда основная черта сущего раскрылась как воля к власти.

Если в целом вечного возвращения того же самого сущее правит как воля к власти, тогда безусловная и совершенная субъективность воли к власти должна в горизонте человечества внести себя в субъект сверхчеловека.

Истина сущего как такового в его целом определяется через волю к власти и вечное возвращение того же самого. Эту истину хранит сверхчеловек. История истины сущего как такового в целом и затем история человечества, вобранного историей истины сущего в свою сферу, характеризуются нигилизмом как своей основной особенностью. Но откуда таким образом исполненная и хранимая истина сущего как такового в целом обретает свою собственную сущность?

Справедливость

«Истинным» и «истиной» Ницше называет то, что Платон называет «истинно сущим» (ᾠντως ὄν, ἀληθὺς ὄν), под которым подразумевается бытие сущего, идея. Поэтому для Ницше «истинное» и «сущее», «бытие» и «истина» означают одно и то же. Однако поскольку он думает по-ново-европейски, истина предстает не только как вообще определение пред-ставляющего познания: в соответствии с из-

менением *представления* в обеспечивающее *предоставление* истина состоит в полагании постоянного. Удержание «истины» есть представляющее почитание-за-истинное («Der Wille zur Macht», п. 507). Истинное есть зафиксированное в представляющем мышлении и таким образом постоянное. Однако в соответствии с нигилистической переоценкой оно больше не является наличествующим в себе сверхчувственным. Постоянное обеспечивает постоянство живого, поскольку все живое нуждается в четко очерченном круге, который помогает ему сохраняться.

Однако сохранение является не сущностью живого, а одной из основных особенностей этого сущего, которое по своей глубинной природе все-таки остается возрастанием. Так как сохранение полагает прочность как необходимое условие сохранения *и* возрастания, а полагание таких условий делается необходимым из сущности воли к власти *и*, будучи их полаганием, обладает характером утверждения ценностей, истинное как постоянное имеет характер ценности. *Истина есть ценность, необходимая для воли к власти.*

Опостоянивание всякий раз закрепляет становящееся, и поэтому истинное, поскольку оно есть постоянное, так представляет действительное, бытийствующее в становлении, как оно на самом деле *не есть*. Таким образом, истинное *не* соотносимо сущему в смысле становящегося, то есть подлинно действительного, и, следовательно, оно есть ложное — при условии что сущность истины в согласии с ее издавна распространенным метафизическим определением мыслится как соответствие представления предмету. Ницше именно так и мыслит сущность истины, ибо в противном случае он не мог бы следующими словами выразить соответствующее его пониманию сущностное ограничение истины: «*Истина есть вид заблуждения, без которого не мог бы существовать определенный род живых существ. Ценность для жизни является последним основанием*» («Der Wille zur Macht», п. 493). Хотя истина является необходимой ценностью для воли к власти, она «не полагается ни как высшее мерило ценности, ни тем более как высшая власть» («Der Wille zur Macht», п. 853, III).

Истина есть условие сохранения воли к власти. Хотя это сохранение остается необходимым способом властвования в воле к власти, оно никогда не является достаточным способом, то есть по-настоящему определяющим ее сущность. По своей сути сохранение остается послушным возрастанию. Возрастание всякий раз выходит за пределы сохраненного и его сохранения, но это происходит не путем простого добавления власти. То «*больше*», которое увеличивает власть, состоит в том, что возрастание открывает новые возможности власти над нею самой, преобразует волю к власти в горизонте ее более высоких возможностей и в то же время с высоты тех возможностей побуждает возвращаться в свою подлинную сущность, то есть побуждает к сверхвластвованию над самой собой.

В таком осмыслении сущности возрастания власти реализуется «более высокое понятие» искусства, суть которого можно усмотреть в «художественном произведении, представляющем *без* художника, например, как тело, как организация (пруссский офицерский корпус, орден иезуитов). В какой мере художник только предварительная ступень» («*Der Wille zur Macht*», п. 796). Сущность исконной особенности воли к власти, а именно возрастание, есть искусство. Только оно определяет основную особенность сущего как такового, то есть метафизическое начало в сущем. Поэтому уже довольно рано Ницше называет искусство «*метафизической* деятельностью» («*Der Wille zur Macht*», п. 853, IV). Так как сущее как таковое (как воля к власти) есть искусство, сущее в целом в ракурсе метафизики воли к власти надо постигать как «художественное произведение»: «Мир как саморождающееся художественное произведение» («*Der Wille zur Macht*», п. 796). Этот метафизический проект сущего как такового в целом, осмысленный в ракурсе искусства, не имеет ничего общего с эстетическим восприятием мира, разве что эстетику мы захотим понимать так, как ее хочет понимать Ницше, а именно «психологически». Тогда эстетика обретает динамику, в контексте которой все сущее истолковывается в ракурсе «тела». Однако здесь динамику подразумевает властвование воли к власти.

Искусство есть достаточное условие воли к власти, обусловленное ею самой как возрастанием. Оно есть решающая ценность в сущности власти. Поскольку в воле к власти возрастание важнее сохранения, искусство тоже имеет более высокую обуславливающую силу, чем истина, хотя в другом отношении истина, со своей стороны, обуславливает искусство. Поэтому искусство «в большей степени», чем истина, то есть в более существенном смысле, обладает характером ценности. Ницше знает, что «искусство *более ценно*, чем истина» («Der Wille zur Macht», n. 853, IV; ср. n. 822).

Однако, будучи необходимой ценностью, истина внутри единой сущности воли к власти имеет существенное отношение к искусству, подобно тому как сохранение не утрачивает своей связи с возрастанием. Поэтому сущность истины во всей ее полноте можно постичь только в том случае, если мы одновременно мыслим ее отношение к искусству, а само искусство мыслим в полноте сущности истины. В свою очередь, сущность искусства отсылает нас к прежде определенной сущности истины. Искусство открывает преображающе высшие возможности сверхвозрастания той или иной формы воли к власти.

Эти возможности — не непротиворечивость логики и не осуществимость практики, а проблески того, на что еще никто не отваживался и что поэтому еще не является лично данным. То, что полагается в ракурсе преображающего открытия, имеет характер как *видимости*, так и *сияния*. Это слово (Schein) надо удерживать в его принципиальной двусмысленности: в смысле сияния и света (солнце светит (scheint) и в смысле кажимости-таковым — ночью куст на дороге кажется человеком, однако это только куст). В первом случае речь идет о *вос-сиянии* (Aufschein), во втором — о *по-казании* (Anschein), однако так как даже преображающее вос-сияния в том или ином случае прочно связывает становящуюся полноту сущего с определенными возможностями и опостоянивает ее, это преображающее одновременно остается кажимостью, которая не соответствует становящемуся. Таким образом, даже сущность искусства как воли к преображающему сиянию

обнаруживает связь с сущностью истины, поскольку последняя постигается как заблуждение, необходимое для обеспечения постоянства, то есть постигается как простая кажимость. Сущность того начала, которое Ницше называет истиной и сразу очерчивает как сообразную власти необходимую кажимость, определяется не только отношением к искусству: единое основание для своего определения она скорее имеет в том, что изначально вбирает в себя истину и искусство в их сущностной взаимосвязи. Таким оказывается единая сущность самой воли к власти, теперь, правда, понятая как *принесение-к-видимости-и-обнаружению* того, что обуславливает свое полномочие к сверхвластвованию над самим собой. Однако в том, что Ницше называет истиной и истолковывает как «заблуждение», одновременно проступает соответствие с сущим как ведущим определением сущности истины. Равным образом, истолкование искусства в смысле преображающего воссияния невольно связывается с раскрытием и *принесением-в-открытое* (несокрытием) как ведущим определением.

В ницшевском понятии истины соответствие и несокрытие (*adaequatio* и *ἀλήθεια*) правят как никогда не затихающий, но в то же время почти неслышимый отголосок метафизической сущности истины.

В начале метафизики сущность истины как *ἀλήθεια*, как несокрытость и раскрытие (*Entbergung*), уступает место укоренившемуся определению истины как соответствия (*ἀνοίωσις*, *adaequatio*), однако никогда не исчезает совсем. С тех пор метафизика нигде не посягает на господствующую сущность истины как сообразующегося открытия (*Eröffnung*) сущего через представление, но также не задается вопросом о характере упомянутых раскрытия и открытия, предавая это различие забвению. Однако это забвение, отвечая своей сущности, достигает своей полноты с того исторического момента, когда представление становится себя самого обеспечивающим предоставлением всего представимого, становится достоверностью в сознании. Всякое иное, в чем могло бы корениться представление как таковое, отрицается.

Однако отрицание — это противоположность преодолению. Поэтому понимание сущности истины как несокрытости никогда не вводится в новоевропейское мышление заново, потому что оно *уже и все еще* (хотя и в измененном, переименованном, искаженном и, следовательно, неопознанном виде) продолжает свое царствование. Позабытая таким образом сущность истины, как и все позабытое, не есть ничто. Именно это позабытое приводит метафизику безусловной и совершенной субъективности от ее сокровенного начала к полаганию себя в область предельной противосущности (*Gegenwesen*) изначального определения истины.

Истина как обеспечение постоянства власти принципиально связана с искусством как возрастанием власти. Истина и искусство сущностно едины в простом единстве воли к власти. Здесь полная сущность истины имеет свое потаенное основание для определения. То глубинное, что доводит волю к власти до ее предельного выражения, заключается в ее волеении себя самой в своем сверхвластвовании: безусловная, однако превращенная субъективность. С тех пор как сущее как таковое в его целом начинает раскрывать себя по способу субъективности, субъектом становится и человек. Так как человек, обладая разумом, устанавливает свое отношение к сущему по принципу представления, он *есть* в средоточии сущего в целом благодаря тому, что *предоставляет* себе это сущее и при этом с необходимостью ставит самого себя во всякое представление.

Этот способ, который есть сам человек в смысле субъективности, одновременно определяет, *кто он есть*: то сущее, перед которым поставляется все Сущее и через которого оно как таковое оправдывается. Таким образом, человек становится утвержденным на самом себе основанием и мерой истины о сущем как таковом, а это помимо прочего означает, что с раскрытием бытия как субъективности начинается история западноевропейского человечества как освобождение сущности человека в направлении новой свободы. Это освобождение представляет собой то, каким образом совершается превращение представления об опрашивании (*Vernehmen*) как вбирании (*voeîv*) в опрашива-

ние как допрос и подсудность (*per-septio*). Однако такая перемена уже является следствием изменения сущности истины. Причина этого события, из которого проистекает новая свобода, остается для метафизики сокрытой. Однако из него проистекает новая свобода.

Освобождение в новую свободу является негативным высвобождением из основанного на вере в откровение христианско-церковного обеспечения спасения. В нем истина спасения не ограничивается верующим отношением к Богу: она выносит свое решение и о сущем. То, что называется философией, продолжает оставаться служанкой теологии. Сущее в его иерархии представляет собой творение Бога-Творца, которое Богом-Искупителем возвращается из бездны грехопадения и возносится в сверхчувственный мир. Однако освобождение от истины как обеспечения спасения должно (ибо оно вводит человека в простор неуверенности и предполагает риск сущностного выбора) иметь в себе отношение к свободе, которая теперь тем более берет на себя дело обеспечения человека и по-новому определяет его уверенность и обеспеченность.

Теперь такое обеспечение совершается только из самого человека и для него самого. В новой свободе человечество хочет быть уверенным в безусловном самораскрытии всех способностей к безграничному господству над всей Землей. Пребывая в такой уверенности, человек достоверно уверен как в сущем, так и в себе самом. Эта достоверность не просто соотносит истину с самой собой, но является сущностью самой истины. Истина становится обеспеченным упрочением всего сущего ради властного привнесения человеком самого себя в целое этого сущего, становится тем обеспеченным упрочением, которое осуществляет сам человек. Новая свобода направляет человека в раскрытие новой сущности истины, которая прежде всего утверждает себя как самодостоверность представляющего разума.

Но так как освобождение в новую свободу в смысле самозаконодательства человечества начинается как освобождение от христианско-надмирной уверенности в спасении, это освобождение в своем неприятии христианства сохраняет свою соотнесенность с ним. Поэтому взор, обра-

щенный только в прошлое, легко воспринимает новое человечество лишь как некую секуляризацию христианства. Однако обмирщение христианского и увод его в «мир» требуют мира, который уже должен быть описан в ракурсе нехристианских притязаний. Только в нем может разворачиваться и утверждаться секуляризация. Просто отход от христианства ничего не значит, если прежде ради этого не определяется новая сущность истины и сущее как таковое в целом не предстает в ракурсе этой новой истины. В то же время эта истина бытия в смысле субъективности только тогда свободно раскрывает свою сущность, когда бытие сущего безусловно и совершенно заявляет о себе как субъективность.

Поэтому только в метафизике воли к власти новая свобода начинает возводить всю полноту своей сущности до уровня закона новой законности. Этой метафизикой Новое время впервые осуществляет всю полноту господства своей сущности. Предшествующее предстает как прелюдия. Поэтому вся новоевропейская метафизика вплоть до Гегеля остается истолкованием сущего как такового, остается онтологией, чей логос постигается в христианско-теологическом ключе как творческий разум и коренится в абсолютном Духе (онто-тео-логия). Правда, и впредь христианство остается проявлением истории. Претерпевая изменения, пытаясь сообразоваться с иным и идя на компромиссы, оно каждый раз примиряется с новым миром и с каждой победой этого мира все решительнее отрекается от своей прежней творящей историю силы, потому что объяснение мира, на которое оно притязает, уже не вписывается в рамки новой свободы.

Но как только бытие сущего как воля к власти сообразует себя с соответствующей ему истиной, новая свобода может оправдывать свою сущность исходя из таким образом определенного бытия сущего в целом. Однако этому бытию одновременно должна соответствовать сущность такого оправдания. Новое оправдание новой свободы в качестве основания требует новой справедливости, которая представляет собой решающий путь освобождения, ведущего в новую свободу.

В записи, относящейся к 1884 г. и озаглавленной «*Пути свободы*», Ницше пишет:

«*Справедливость* как созидающий, выделяющий, уничтожающий способ мышления, совершаемого из определенных оценок: *высший представитель самой жизни*» (XIII, 42).

Итак, справедливость как «способ мышления» есть представление, то есть фиксирование, совершающееся «из определенных оценок». В этом способе мышления упорочиваются ценности, выдержанные в определенном ракурсе условия воли к власти. Ницше не говорит о том, что справедливость — это *какой-то* способ мышления среди прочих, совершаемый из (любых) оценок. Он считает, что справедливость — это мышление из вполне определенных, намеренно совершаемых оценок. Справедливость — это именно *такое* мышление в смысле одной только утверждающей ценности воли к власти. Такое мышление не просто проистекает из оценок, оно есть совершение самой оценки. Это становится ясно из того, как Ницше характеризует сущность такого «способа мышления». Три четких определения, к тому же приведенных в принципиально важной последовательности, дают возможность увидеть его строй.

Итак, это «созидающий» способ мышления. Он создает нечто такое, чего еще нет и что, быть может, вообще никогда не присутствует как налично данное. Такое созидание есть возведение. Оно устремлено ввысь, причем так, что сама эта высь в таком начинании как таковая впервые открывается и достигается. Высота, на которую восходят в таком созидании, проясняет горизонты условий, обуславливающих возможность повелевания. Только с этой ясной выси можно повелевать так, чтобы в повелении всякое повиновение преображалось в воление. Такая высота позволяет увидеть правильное направление.

Однако «созидающее» мышление в то же время является «выделяющим», очерчивающим, то есть оно очерчивает и сохраняет то, что должно нести строение, и отмечает то, что ему угрожает. Таким образом оно закладывает фундамент и выбирает строительный материал.

Созидающе-очерчивающее, созидающе-выделяющее мышление одновременно является «уничтожающим». Оно разрушает все то, что, будучи косо упорочивающим и влекущим вниз, препятствует созидающему восхождению ввысь. Такое уничтожение противостоит напору всех условий нисхождения. Созидание требует иссечения. Каждое строение (как создание) включает в себя и уничтожение.

Три определения сущности справедливости как способа мышления не просто выстроены в определенной иерархии: они и прежде всего говорят о внутренней динамике этого мышления. Созидавая, оно утверждается; впервые открывая для себя высоту и устремляясь к ней, оно тем самым превосходит самое себя, отъединяется от несоразмерного и искореняет его из своих условий. Будучи таким мышлением, справедливость есть властное возвышение над самою собой, совершаемое в восхождении на предельную высоту. Такова сущность самой воли к власти, и потому в рассматриваемой нами записи после двоеточия курсивом дается резюмирующая характеристика справедливости: *«высший представитель самой жизни»*. Для Ницше «жизнь» — просто синоним «бытия», а бытие есть воля к власти.

В какой мере справедливость является высшим представителем воли к власти? Что здесь означает слово «представитель»? Здесь не имеется в виду некий представитель чего-то такого, чем сам этот представитель не является. Равным образом данное слово по своему значению не есть просто выражение, которое, будучи именно таковым, никогда не является самим выражаемым. Если бы было так, тогда «представитель» не мог бы быть и не должен был бы быть выражением. «Представитель» только там обладает своей подлинной сущностью, где сущностно необходимым становится само «представительство» («репрезентация»). Эта сущность заявляет о себе сразу же, как только бытие вообще определяет себя как представление (*repraesentare*). Однако полнота сущности этого представления заключается в том, чтобы приносить себя к себе самому в собой же запечатленную и очерченную открытость. Так сущность бытия определяется как субъективность. Как репрезентация она требует репрезентанта, который, буду-

чи таковым, обнаруживает само сущее в его бытии, то есть в присутствии, *παρουσία*, и именно так дает сущему возможность *быть*.

Воля к власти, сущностное переплетение возрастания власти и сохранения ее благодаря полномочию себя самой на сверхвластвование влечет свою собственную сущность к власти, то есть к проявлению в сущем. Воля к власти есть репрезентация, полагающая ценности. Созидание есть высший способ возрастания власти, в то время как различающе-сохраняющее очерчивание и иссечение есть высший способ сохранения власти, а уничтожение — высший способ противосущности сохранению и возрастанию.

Сущностное единство этих трех способов, то есть уже упоминавшаяся *справедливость*, есть сама воля к власти в ее наивысшей сущностной выси. Ее наивысшая высь состоит в способности полагать условия себя самой. Намечая «ракурсы», «точки зрения» как условия, воля к власти уполномочивает себя на свою сущность. Таким образом она двояко обнаруживает в едином упрочившееся и становящееся и, поступая так, обнаруживает себя самое как нечто такое, что глубинно *есть* властвующая возможность проявления в двояком ракурсе: вос-сияния и по-казания.

Унаследованная всей метафизикой и сохраненная (пусть даже все еще в полном забвении) сущность истины есть возможность проявления как раскрытия сокрытого: несокрытость (и, следовательно, также «справедливость» как высший способ воли к власти, основание для определения сущности истины). В метафизике безусловной и совершенной субъективности воли к власти истина бытийствует как «справедливость».

Правда, для того чтобы мыслить сущность справедливости в соответствии с этой метафизикой, мы должны исключить из поля зрения все представления о справедливости, вытекающие из христианской, гуманистической, просветительской, буржуазной и социалистической морали. Хотя справедливым остается то, что сообразно «правильному», однако само правильное, задающее направление и полагающее меру, как таковое в себе не существует. Хотя это правильное дает право на что-то, однако оно, в свою

очередь, определяется из того, что есть это «право», а для Ницше «право = воле, увековечивающей то или иное соотношение сил» (XIII, 205). В таком случае справедливость есть способность утверждать таким образом понятие право, то есть волеить такую волю. Это воление может *быть* только как воля к власти.

Поэтому во второй записи, появившейся почти одновременно с первой (в 1884 г.) Ницше говорит о справедливости следующее: «*Справедливость* как функция широко озирающей вокруг себя власти, которая выходит за пределы малых перспектив добра и зла, следовательно, имеет более широкий горизонт *преимущества* — намерение удерживать нечто *большее*, чем то или это лицо» (XIV, 80).

Невозможно не обратить внимание на созвучие обоих определений «справедливости»: в первом случае сказано, что она является «*высшим представителем самой жизни*», во втором — что она представляет собой «функцию широко озирающей вокруг себя власти». Здесь «функция» означает «действие», совершение как раскрытие сущности и, следовательно, способ, которым названная здесь власть есть собственно *власть*. Функция подразумевает саму «широко озирающую вокруг себя власть».

Но как широко она озирает вокруг себя? Во всяком случае, ясно одно: она смотрит «за пределы малых перспектив добра и зла». «Добро» и «зло» суть наименования ракурсов прежнего полагания ценностей, которое признает сверхчувственное в себе как обязательный закон. Ракурс, настроенный на прежние высшие ценности, «мал» в сравнении с тем великим, что характерно для «большого стиля», в коем предначертывается способ, сообразно которому нигилистическо-классическая переоценка всех прежних ценностей становится основной чертой начинающейся истории. Власть, широко озирающая вокруг себя, как перспективная, то есть утверждающая ценности, превосходит все прежние перспективы. Она есть то, из чего исходит новое ценностное полагание, и то, что господствует над всяким новым полаганием ценностей: она есть *сам принцип* нового утверждения ценностей. Власть, широко озирающая вокруг себя, есть исповедующая самое себя воля к власти. В

перечне положений, которые надо учитывать, когда речь заходит об «истории современного помрачения», сказано в двух словах: «справедливость как воля к власти (воспитание)» («Der Wille zur Macht», n. 59).

Справедливость есть полагающий определенную точку зрения *выход за пределы* прежних перспектив. Но в каком горизонте этот «созидающий способ мышления» утверждает свою точку зрения? Сказано, что он имеет «более широкий горизонт *преимущества*». Мы настораживаемся. Справедливость, нацеленная на достижение преимущества, выгоды, коварно и достаточно грубо отсылает нас в область пользы, продуманного обмана и расчета. Вдобавок слово «преимущество» Ницше в своей записи подчеркивает, чтобы никто не сомневался, что справедливость, о которой здесь идет речь, принципиально направлена на достижение этого «преимущества».

В соответствии со своим подлинным, теперь уже утраченным смыслом, слово «пре-имущество» (Vor-teil) означает нечто, что было *уделено*, нечто *уделенное* (Zugeteilte) еще до совершившегося деления (Teilung) и распределения (Verteilung). Справедливость — это предшествующее всякому мышлению и действию наделение тем, к чему единственному она устремлена, а устремлена она к тому, чтобы «удержать нечто *большее*, чем то или это лицо». Таким образом, справедливость устремлена не к какой-то дешевой выгоде, обращена не к какому-то отдельному человеку, не к сообществам людей и даже не к «человечеству».

Справедливость имеет своей целью ту человеческую породу, которую еще надо вывести и воспитать и которая должна обладать одной существенной способностью — способностью установить безусловное господство над Землей, поскольку только благодаря этому безусловная сущность чистой воли предстает перед самой собой, то есть приходит к власти. Справедливость есть предвосхищающее наделение теми условиями, которые обеспечивают удержание, то есть сохранение и достижение.

Упомянутое «нечто», желающее быть удержанным в справедливости, есть опостоянивание безусловной сущности воли к власти как основной черты сущего. Воля к вла-

сти имеет характер становления. «Впечатать в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*» («Der Wille zur Macht», n. 617).

Эта высшая воля к власти, которая есть опостоянивание сущего в целом, раскрывает свою сущность как справедливость. Осуществляя всякую возможность проявления и любого раскрытия, а также властно пронизывая их собою, она предстает как *глубинная сущность истины*. Когда сущее во всей своей полноте проявляется как «вечное возвращение того же самого», в становление впечатываются черты бытия. Однако Ницше говорит о том, что опостоянивание становления всегда является «фальсификацией» и тогда на «вершине созерцания» все становится видимостью. Он сам понимает сущность истины как «вид заблуждения», которое запечатлевается и оправдывается основанием для определения сущности истины, запечатлевается и оправдывается справедливостью.

Однако истина лишь до тех пор остается видом заблуждения и обмана, пока она сообразно своему нераскрытому, хотя и распространенному, понятию мыслится как соответствие действительному. Напротив, тот проект, который мыслит сущее в целом как «вечное возвращение того же самого», есть «мышление» в смысле уже рассмотренного нами своеобразного, в одно и то же время созидającego, выделяющего и уничтожающего способа мышления. Его истина есть «высший представитель самой жизни». О той мысли, которая ее мыслит, Ницше говорит, что «сама жизнь создала эту тяжелейшую для нее мысль». Эта мысль истинна, потому что она справедлива, а справедлива она потому, что обнаруживает волю к власти в ее высшей форме. Воля к власти как основная черта сущего оправдывает вечное возвращение того же самого как «видимое сияние», в блеске которого сверкает высшее торжество воли к власти. В этой победе проявляется законченная сущность самой воли к власти.

В контексте новой справедливости решается вопрос и о соответствующем ей оправдании. Такое оправдание состоит не в соразмерности с наличным и не в апелляции к чему-то уже утвержденному и в себе значимому. Любое при-

тязание на такое оправдание остается в сфере воли к власти лишенным всякого основания и не находит отголоска. Оправдание состоит только в том единственном, что удовлетворяет сущность справедливости как «высшего представителя воли к власти», а это есть сама репрезентация. Благодаря тому что какое-либо сущее представляет себя во властной сфере как форму воли к власти, оно уже оказывается правым, то есть исполненным воли, которая повелевает самой себе свое сверхвластвование. Только в этом смысле о таком сущем можно сказать, что оно есть сущее в смысле истины сущего как такового в его целом.

Пять ключевых слов («воля к власти», «нигилизм», «вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек» и «справедливость») соответствуют пятиаспектному строению метафизики. Однако сущность этого единства еще остается сокрытой для самой метафизики. Ницшевское мышление повинуется скрытому единству метафизики, основную позицию которой философ должен обозначить, обозреть и выстроить, не отдавая предпочтения ни одному из упомянутых пяти ключевых слов и не вынося ни одного из них в заголовок, направляющий все движение и строй мысли. Ницшевское мышление остается верным внутреннему движению истины, и эта верность достигается тем, что он каждый раз, обращаясь к какому-либо одному ключевому слову, прозревает целое и вникает в внутренней гармонии всех этих слов. Характерное для него беспокойство мышления свидетельствует о том, что Ницше противостоит самой большой опасности, угрожающей мыслителю: опасности поступиться своей основной позицией и попытаться сделать себя понятным с помощью чего-то чуждого и совсем уже миновавшего. Когда чуждые люди навешивают на произведение чуждые ему заголовки, не стоит, наверное, лишать их этого удовольствия, но когда, с другой стороны, стремясь выявить сокровенное единство ницшевской метафизики, мы называем ее метафизикой безусловной и законченной субъективности воли к власти, не приходим ли мы к тому, чего сумел избежать сам Ницше, а именно к чисто внешнему, лишь ретроспективному историческому упорядочению картины, если не вообще к тому

историческому подсчету, который никогда не утрачивает своего коварного характера и легко может проявить свою злую натуру? И все это на основании того понятия метафизики, которое Ницше хотя и подтверждает, но не обосновывает и нигде не очерчивает!

Такая ситуация заставляет спрашивать лишь об одном: на чем вообще основывается сущностное единство метафизики? Из чего проистекает сущность метафизики? Ответ на эти вопросы должен показать, приводят ли такие размышления всего лишь к возникновению какой-то создаваемой задним числом теории метафизики, которая остается безразличной к самой сути вопроса, или они на самом деле являются серьезным осмыслением, которое впоследствии приводит к принятию определенного решения.

Если мы характеризуем метафизику Ницше как метафизику воли к власти, то не получается ли так, что какое-то одно из перечисленных ключевых слов получает преимущество? И не основывается ли оно на том, что здесь ницшевская метафизика постигается как метафизика безусловной и законченной субъективности? Но почему бы (если метафизика вообще есть истина сущего как такового в целом) отличительной особенностью ницшевской метафизики не выражаться в другом ключевом слове, а именно в «справедливости», которая все-таки называет главную особенность истины, характерной для такой метафизики?

Только в двух рассмотренных нами записях, которые сам Ницше никогда не публиковал, он специально раскрывает сущность справедливости на основе воли к власти. Он нигде не говорит о новой справедливости как об основании для определения сущности истины, однако приблизительно в то же время, когда появляются оба упомянутые принципиально важные истолкования природы справедливости, Ницше осознает, что пока что ему ни разу не удалось достичь действительной ясности *единого* решающего понимания. В одном отрывке из ретроспективного предисловия к «Человеческому, слишком человеческому» (1878 г.) он пишет: «Я поздно догадался, чего мне, собственно, совершенно не достает: *справедливости*. „Что такое справедливость? Возможна ли она? И если невозможна, то как вы-

нести жизнь?“ — такие вопросы я задавал себе непрестанно. Всюду, когда я начинал рыться в себе, меня глубоко страшило, что я нахожу одни только страсти, одни лишь уклоны, одну только несомненность того, чему уже недостает предусловий для справедливости: но где же рассудительность? Рассудительность, основанная на более широком понимании?» (XIV, 385 f.).

Отсветы этого позднего понимания как бы высвечивают и то более раннее предчувствие, пронизывающее мышление Ницше, повинувшись которому он во втором из своих «Несвоевременных размышлений» («Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», п. 6) недвусмысленно ставит «справедливость» на место отвергнутой «объективности» исторических наук, хотя это происходит без метафизического постижения сущности объективности из субъективности, без осознания того, что основной особенностью справедливости является воля к власти.

Однако если предположить, что сущность воли к власти Ницше постигает как безусловную и (в силу того что она имеет обращенную природу) законченную субъективность, если вдобавок предположить, что сущность субъективности субъекта мыслится метафизически, если, наконец, предположить, что здесь снова припоминается (и не только подразумевается и повторяется) забытая сущность метафизической истины как раскрытия сокрытого (ἀλήθεια), итак, если все это предположить, то не перевешивают ли в таком случае эти лаконичные, основательно составленные записи о «справедливости» все прочие рассуждения Ницше о сущности истины, те рассуждения, которые просто вторят современной ему «теории познания»? Но поскольку Ницше так и не раскрывает, каким образом «справедливость» оказывается главной чертой истины, это ключевое слово нельзя вынести в заголовок его метафизики.

Метафизика есть истина сущего как такового в целом. Метафизика безусловной и совершенной субъективности мыслит (не говоря об этом) свою собственную сущность, а именно сущность истины, как справедливость. В соответствии с этим истина сущего как такового в целом есть ис-

тина о сущем, причем так, что судьбу ее собственной сущности в ракурсе основной особенности сущего решает воля к власти как его высшая форма.

Но, быть может, в таком случае всякая метафизика есть истина о сущем как таковом в целом именно в этом двойном смысле? Быть может, она есть истина о *сущем*, потому что она есть истина, которая исходит из *бытия* сущего? Если да, то не говорит ли такое происхождение сущности истины что-нибудь о ней самой? Быть может, по своему происхождению она в себе не исторична? Не говорит ли такое происхождение сущности истины что-либо о сущности самой метафизики? Говорит, причем говорит то, что можно сказать только в порядке защиты.

Метафизика — не создание человека. Но именно поэтому и должны быть мыслители. Они сначала ставят себя в несокрытость, которая приуготовляет себе бытие сущего. «Метафизика Ницше» (то есть теперь истина сущего как такового в целом, сохраненная в слове его основной метафизической позиции) вследствие ее исторической сущности является основной чертой истории той эпохи, которая, совершаясь, начинается как эпоха Нового времени: «Период, когда застарелый маскарад и моральная принаряженность аффектов вызывают отвращение: *голая природа*, когда *количественные признаки силы* просто признаются как *решающие* (как *определяющие иерархию*), когда снова заявляет о себе *большой стиль* как следствие *большой страсти*» («Der Wille zur Macht», n. 1024).

Нерешенным остается вопрос о том, какие народы изначально и окончательно находятся под законом причастности этой основной черте в начинающейся истории господства над Землей. С другой стороны, уже исчерпало себя как вопрос и окончательно решилось другое: в 1881—1882 гг., когда после «Утренней зари» на Ницше обрушивается мысль о вечном возвращении того же самого, он записывает: «Наступает время, когда начнется борьба за господство над Землей,— она будет вестись от имени *основных философских учений*» (XII, 207).

Этим, однако, не сказано, что в ходе борьбы за Землю как источник сырья и за лишенное всяческих иллюзий ис-

пользование «человеческого материала» воля к власти напрямую обращается к философии, стремясь найти в ней какую-то помощь или делая это только для вида. Можно даже предположить, что философия как учение и порождение культуры исчезает и вполне может исчезнуть, ибо, поскольку она была настоящей, она уже назвала действительность действительного, то есть назвала бытие, в соотношении с которым только и возможно сказать о всяком сущем, *что* оно есть и *как* оно есть. «Основные философские учения» говорят об их ученом содержании в смысле предмета изложения, в котором сущее в целом соотносится с бытием. «Основные философские учения» говорят о сущности завершившейся метафизики, которая в соответствии со своей основной особенностью несет на себе западноевропейскую историю, формирует ее как европейскую историю Нового времени и определяет к «мировому господству». Все, что при этом говорят европейские мыслители, можно с исторической точки зрения связать с их национальными особенностями, но никогда нельзя преподносить как одно только национальное своеобразие. Мысль Декарта, метафизика Лейбница, философия Юма всякий раз представляют собой европейское, а потому планетарное явление. Равным образом метафизика Ницше никогда в своем существе не остается только немецкой. Она европейско-планетарная.

Глава седьмая

БЫТИЙНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ НИГИЛИЗМА (1944–1946)

Нельзя сказать, что к мышлению бытия Ницше приводит его признание сущего самым элементарным фактом (как воли к власти), нельзя сказать, что он приходит к этому мышлению на пути истолкования бытия как «необходимой ценности», также нельзя сказать и того, что мысль о «вечном возвращении того же самого» становится стимулом для осмысления вечности как мгновения в контексте внезапно проясненного присутствия, осмысления возвращения — как способа этого присутствия и, наконец, осмысления того и другого в соответствии с их сущностным происхождением в контексте из-начального «времени».

Признавая волю к власти в смысле «последнего факта» своим основным философским прозрением, Ницше ограничивается характеристикой бытия как четко очерченного, фактически данного сущего, причем эта фактичность как таковая не осмысляется. Придерживаясь этого основного прозрения, Ницше тем самым закрывает себе дорогу в мышление бытия. Это основное прозрение просто не видит такой дороги.

Однако в мышлении Ницше вопрос о бытии не может заявить о себе еще и потому, что он уже дал ответ на этот вопрос (в единственно известном смысле бытия сущего). «Бытие» есть ценность. «Бытие» означает сущее как такое, а именно означает постоянное.

В той мере и в том ракурсе, в каких мы можем задавать Ницше встречные вопросы, мы не видим, что он мыслит бытие из его истины, а истину — как бытийствующее само-

го бытия, в которое бытие превращается и через которое утрачивает свое подлинное имя.

По мере того как мы продолжаем рассматривать природу ницшевского мышления, только что проведенное нами рассуждение заставляет, наверное, думать о том, что философу следовало бы, в принципе, мыслить бытие как такое, что он, конечно же, этого не делал и что, следовательно, его мышление остается недостаточным. Однако на самом деле мы вовсе ничего этого не имеем в виду. Напротив, для того чтобы постичь мысль Ницше в максимальной верности всему его мышлению, нам необходимо лишь переместиться из области нашего вмысливания в вопрос об истине бытия в сферу ницшевской метафизики. Приступая к этому, мы вовсе не стремимся утвердить якобы более правильное представление о его философии. Мы осмысляем его метафизику только для того, чтобы задать вопрос о том, что поистине достойно вопрошания: *преодолен ли или не преодолен нигилизм в метафизике Ницше, которая впервые постигает и осмысляет его как таковой?*

Задавая такой вопрос, мы оцениваем эту метафизику с точки зрения того, способствует ли она такому преодолению или нет, и сохраняем актуальность этой оценки. Обращая вопрос к себе самим, мы спрашиваем только о том, не раскрывается ли (и если да, то каким образом) в ницшевском метафизическом постижении и преодолении нигилизма сама суть этого явления. Мы спрашиваем, не раскрывается ли в *метафизическом* понятии нигилизма его сущность, нельзя ли вообще ее *по-стичь*, не требуется ли для этого иная строгость сказывания.

В таком вопрошании мы, конечно, предполагаем, что в том, что носит имя «нигилизма», *Ничто* действительно осуществляет свою сущность, причем осуществляет в том смысле, что вместе с сущим как таковым в целом оно «*есть*» ничто. При этом мы ни в коем случае не предъявляем его мышлению несоразмерное ему и чрезмерно завышенное требование, так как поскольку Ницше постигает нигилизм как историю обесценения высших ценностей, а преодоление нигилизма мыслит как некое противодвижение в виде переоценки прежних ценностей (причем из на-

мерно признаваемого принципа нового ценностного полагания), он мыслит именно *бытие*, то есть сущее как таковое, и таким образом опосредствованно понимает нигилизм как историю, в которой нечто происходит с сущим как таковым.

Строго говоря, не *мы* подчиняем что-то одно чему-то другому, а подчиняем *себя самих* требованию языка. Это требует, чтобы в слове «нигилизм» «*nihil*», ничто, мыслилось одновременно с пониманием того, что при этом нечто совершается в сущем как таковом. Язык требует, чтобы мы не просто правильно понимали лексические искусственные порождения, но чтобы в слове и с помощью слова внимали самому выраженному в нем предмету. Мы подчиняем себя требованию «нигилизма» мыслить историю, в которой присутствует сущее как таковое. Слово «нигилизм» на свой лад называет *бытие* этого сущего.

Итак, метафизика Ницше основывается на четко выраженном основополагающем понимании того, что сущее как таковое *есть* и что лишь таким образом признанное сущее наделяет мышление (что бы оно при этом ни мыслило) как пребывающее в этом сущем возможностью своего существования. Основополагающий опыт Ницше гласит: сущее *есть* сущее как воля к власти в виде вечного возвращения того же самого. Будучи таковым, оно *не есть* ничто. Таким образом нигилизм, согласно которому сущее как таковое должно быть ничто, исключается из основ этой метафизики. Следовательно, она, по-видимому, его преодолела.

Ницше признает сущее как таковое, но признает ли он в этом признании и бытие сущего, само *бытие*, именно *как бытие*? Ни в коей мере. Бытие определяется как ценность и тем самым разясняется из сущего как условие, полагаемое волей к власти, «сущим» как таковым. Бытие не признается как бытие. Это «признание» означает: позволять бытию в ракурсе его сущностного происхождения царствовать во всем достойном вопрошания, то есть удерживать вопрос о бытии. Однако это также означает: размышлять о происхождении присутствия и постоянства и таким образом оставлять мыслительную возможность того, что «*бы-*

тие» на своем пути к «как бытию» поступится собственной сущностью ради обретения более искомого определения. Разговор о «самом бытии» постоянно остается вопрошающим.

Для представления, которое, пребывая в ценностном мышлении, обращено к усмотрению ценностной значимости, бытие с точки зрения его *вопрошаемости* в ракурсе «как бытия» уже остается за пределами очерченного кругозора. Предполагается, что бытие как таковое «есть» ничто: бытие — nihil.

Однако если предположить, что сущее есть благодаря бытию и что никогда бытие *не есть* благодаря сущему, если предположить, что перед лицом сущего бытие не может быть ничем, тогда не получается ли так, что там, где не только сущее, но даже бытие предстают как ничто, нигилизм разыгрывает свою, быть может, единственную настоящую карту? Конечно. Там, где сущее объявляется ничем, можно обнаружить нигилизм, но еще нельзя напасть на его *сущность*, которая только там появляется впервые, где nihil касается самого бытия.

Сущность нигилизма есть история, в которой само бытие ввергается в ничто.

Руководствуясь правилом непротиворечивости, наше мышление или, лучше сказать, наш подсчет и расчет уже готовы заявить, что история, которая *есть*, но в которой само бытие *не есть*, — полный абсурд. Вполне возможно, что само бытие нисколько не заботят противоречия нашего мышления. Если бы бытие заботилось о непротиворечивости человеческого мышления, оно перестало бы отвечать своей собственной сущности.

Бытию совсем нет дела до нашего абсурда, а тем самым до него нет дела и тому, что происходит с бытием, а именно тому факту, что в метафизике бытие как таковое предстает как ничто.

Правда, важнее наших счетов с абсурдом остается возможность узнать, в какой мере такая же судьба постигает бытие как таковое в метафизике Ницше.

Мы говорим: метафизика Ницше есть подлинный нигилизм. Но надо ли самому Ницше, чтобы мы задним числом пускались в такую бухгалтерию с его мышлением? В свое

время, освещая, каким образом он сам воспринимает различные формы и этапы нигилизма, мы обратились к заключительному предложению 14 записи из «Воли к власти» (1887 г.), которое гласит:

«„Нигилизм“ как идеал *высшего могущества* духа, преизбыток жизни, частью — разрушительный, частью — иронический».

Однако уже упомянутая «рекапитуляция» (п. 617) начинается так: «*Впечатать* в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*».

Мысля *становление* как *бытие* всеобщности сущего, мысля «волю к власти» в ракурсе «вечного возвращения того же самого», дух ницшевской метафизики утверждает это мышление как идеал своего высшего могущества, и потому эта метафизика отвечает высшей форме «нигилизма». Выдвигая идею полной переоценки всех прежних ценностей, метафизика Ницше совершает их обесценение. Так «разрушительно» она вступает в развитие прежней истории нигилизма. Но поскольку эта переоценка намеренно совершается на основе *принципа полагания ценностей*, данный нигилизм предстает как нечто такое, чем он в *своем собственном* смысле больше не является: как «разрушительный» он «ироничен». Свою метафизику Ницше понимает как предельный нигилизм, который в то же время перестает быть нигилизмом.

Однако мы говорили, что ницшевская метафизика есть подлинный нигилизм. Это означает, что нигилизм Ницше не только не преодолевает нигилизм, но никогда и не может его преодолеть, так как именно там и благодаря тому, где и благодаря чему он намеревается его преодолеть (а именно в утверждении новых ценностей из воли к власти), подлинный нигилизм как раз и заявляет о себе: заявляет тем, что само бытие, которое теперь стало ценностью, обращившись ничем. В соответствии с этим Ницше постигает историческое движение нигилизма как историю обесценения прежних высших ценностей. По той же причине преодоление он представляет как переоценку и совершает ее не в виде утверждения каких-то новых ценностей, а в смысле постижения воли к власти как принципа нового (и,

в сущности, всякого) ценностного полагания. Теперь ценностное мышление возводится в разряд принципа. Самому бытию как бытию принципиально нет места. В этой метафизике в соответствии с ее собственным принципом бытие предстает как *ничто*. Но как в таком случае в отношении самого бытия может остаться что-либо достойное осмысления: в отношении бытия именно как бытия? Как здесь может совершиться преодоление нигилизма? Более того, как здесь вообще может возникнуть хоть какая-то возможность преодоления?

Итак, метафизика Ницше совсем не преодолевает нигилизм. Она представляет собой последнюю степень ввергнутости в него. Выстраивая ценностное мышление на основе воли к власти, она, правда, старается признать сущее как таковое, но в то же время, истолковывая бытие как ценность, лишает себя возможности хотя бы обратить вопрошающий взор на бытие как бытие. В результате этой ввергнутости нигилизма в самого себя он целиком и полностью заканчивает именно тем, что он есть. Такой законченный, совершенный нигилизм является завершением подлинного нигилизма.

Однако если сущность нигилизма по-прежнему представляет собой историю того, каким образом само бытие предстает как ничто, тогда и эту самую сущность нельзя постичь и помыслить до тех пор, пока в мышлении и для мышления собственно бытие предстает именно как ничто. Поэтому законченный нигилизм окончательно лишает себя возможности когда-либо помыслить и постичь сущность нигилизма. Не говорит ли это о том, что для Ницше эта сущность остается сокрытой? Можем ли мы это утверждать и каким образом?

«Что означает нигилизм?» — вполне однозначно спрашивает Ницше и дает лаконичный ответ: «*То, что высшие ценности утрачивают свою ценность*» (п. 2).

Однако не менее ясно и лаконично эта запись показывает, что о том, что Ницше постигает как нигилизм, он спрашивает «истолковательно» и спрошенное таким образом истолковывает в контексте своего ценностно ориентированного мышления. Следовательно, поставленный им во-

прос о том, что означает нигилизм, в свою очередь, еще остается поставленным в нигилистическом ракурсе. Поэтому уже сама манера его вопрошания не позволяет ему проникнуть в существо вопроса о природе нигилизма, где речь идет о том, *что он является* (и *как именно является*) историей, затрагивающей само бытие.

Однако поскольку для Ницше нигилизм возвещает о себе как событие обесценения и заката, как событие немощи и смерти, кажется, что его опыт, по меньшей мере, удерживает в нигилизме это отрицательное. В противовес тому «нет», которое обращено к сущему как таковому, Ницше взывает к «да». Он думает о преодолении нигилизма. Но как оно возможно, если не постигнута сама его сущность?

Таким образом, *прежде чем* помышлять о преодолении нигилизма, необходимо вступить с ним в такое разбирательство, которое первым делом выявит его сущность. Если допустить, что при таком разбирательстве с нигилизмом, затрагивающим само бытие, мышление человека тоже имеет в этом какую-то долю участия, тогда надо признать, что оно тоже должно быть им затронуто. Поэтому перед лицом той метафизики, которая мыслит и постигает нигилизм в первую очередь как историческое движение в целом, но которая в то же время сама начинает представлять перед нами как завершение подлинного нигилизма, мы должны спросить, в чем состоит основа исторического явления нигилизма, а именно основа его совершения и завершения.

Метафизика Ницше нигилистична, поскольку она представляет собой ценностно ориентированное мышление, утверждающееся в воле к власти как принципе всякого ценностного полагания. В соответствии с этим ницшевская метафизика становится *совершенством и завершением* подлинного нигилизма, потому что она есть метафизика воли к власти. Но если это так, тогда метафизика как метафизика воли к власти хотя и остается основой *завершения* подлинного нигилизма, она тем не менее ни в коей мере не может быть основой подлинного нигилизма *как такового*. Он, хотя и не в завершенном виде, должен царствовать в

сердцевине всей предшествующей метафизики. Хотя предшествующая метафизика и не является метафизикой воли к власти, она тем не менее познает сущее как таковое в его целом как волю. Несмотря на то что сущность осмысляемой здесь воли во многих отношениях остается темной и даже с необходимостью остается таковой, от метафизики Шеллинга и Гегеля через Канта и Лейбница вплоть до Декарта сущее как таковое в принципе постигается именно как *воля*.

Это, конечно, не говорит о том, что субъективное переживание человеческой воли переносится на сущее в целом: речь идет только о том, что скорее наоборот, основываясь на еще не проясненном опыте сущего как такового в значении мыслимой воли, человек впервые учится постигать себя как волящего субъекта в глубинном понимании происходящего. Хотя для обретения сущностно-исторического опыта истории подлинного нигилизма проникновение в природу этих взаимосвязей является необходимым, его здесь все-таки можно не рассматривать. В настоящий момент это не актуально, потому что все, что, характеризуя метафизику Ницше как завершение нигилизма, мы говорим о подлинном нигилизме, при последующем размышлении должно пробудить иное предположение: основой подлинного нигилизма является не метафизика воли к власти и не метафизика воли вообще, но единственно метафизика как таковая.

Метафизика как метафизика и есть подлинный нигилизм. Сущность нигилизма исторически *есть* именно как метафизика: метафизика Платона не менее нигилистична, чем метафизика Ницше, с той лишь разницей, что в первой эта сущность остается сокрытой, тогда как во второй она полностью проявляется. Однако эта сущность никогда не позволять познать себя из самой метафизики и в ее пределах.

Сказанное озадачивает, так как метафизика определяет всю историю Западной Европы. В любом своем отношении к сущему, то есть к себе самому, западноевропейское человечество во всех аспектах влечется и направляется метафизикой. Не знаешь, правда, чего все-таки больше в отождествлении метафизики и нигилизма: произвола или

окончательного приговора, выносимого всей нашей прежней истории.

Пока что, однако, мы могли бы отметить, что наше мышление едва ли затрагивает сущность подлинного нигилизма, хотя эта сущность как будто достаточно осмыслена для того, чтобы основательно поразмыслить над высказанными положениями о метафизике и нигилизме и затем дать им оценку. Если метафизика как таковая есть подлинный нигилизм, а тот не может адекватно мыслить свою сущность, то может ли сама метафизика адекватно постигать свою собственную сущность? Представления метафизики о метафизике с необходимостью остаются где-то позади этой сущности. Метафизика о метафизике никогда не достигает своей сущности.

Но что здесь означает «сущность»? Из этого слова мы не выводим представления о «сути». В слове «сущность» (Wesen) мы слышим сутствующее (Wesende). Какова «сущность» метафизики? Как она сутствует в смысле своего бытийствования? Как выражается в ней отнесенность к бытию? Вот в чем вопрос. Наша попытка ответить на него в рамках размышления над метафизикой Ницше остается недостаточной. Кроме того, поскольку наше мышление выходит из метафизики, эта попытка всегда остается сомнительной. Тем не менее надо рискнуть и сделать несколько шагов. Мы придерживаемся вопроса, который Аристотель назвал непреходящим вопросом философии: что есть сущее?

Надо сказать, что каждый вопрос как вопрос уже определяет широту и характер предполагаемого им ответа и тем самым одновременно очерчивает круг возможностей, позволяющих этот ответ дать. Чтобы основательно поразмыслить над вопросом о метафизике, в первую очередь необходимо осмыслить его именно как вопрос, не торопясь обращаться к тем ответам, которые давались в ходе истории развития метафизики.

В вопросе «что есть сущее?» спрашивается о сущем как таковом. Сущее как сущее *есть* сущее благодаря бытию. В вопросе «что есть сущее как таковое?» присутствует мысль о бытии, а именно о бытии сущего, то есть о том, что есть

сущее. Что оно (сущее) есть — на это дает ответ *что*-бытие (Was-sein), τὸ τί ἐστίν. Чтойность (Washeit) сущего Платон определяет как *ιδέα* (ср. «Учение Платона об истине»). Чтойность сущего, *essentia* этого *ens* называют также «сущностью». Однако это не случайное и не безобидное наименование: в нем кроется та мысль, что бытие сущего, то есть способ, каким оно бытийствует, мыслится из чтойности. «Сущность» в значении *essentia* (чтойность) уже есть метафизическое истолкование «сущности», вопрошающее о «что» сущего как такового («сущность» здесь постоянно мыслится как сущность сущего). О бытии сущего спрашивается с точки зрения самого сущего как о том, что *примысливается* к сущему. Примысливается как что? Как *γένος* и как *κοινόν*, как нечто такое, откуда всякое сущее в его таком-то и таком-то бытии получает общее «*что*».

Однако поскольку задается вопрос о сущем как таковом, уже в каком-то отношении постигается, что оно вообще есть. Поэтому из вопроса о том, что есть сущее как таковое, одновременно вытекает другой: что среди всего сущего как сущего больше всего соответствует тому, что определено как «что» этого сущего? Сущее, которое отвечает чтойности, которое отвечает сущности (*essentia*) сущего как такового, есть истинно существующее. В вопросе «что есть сущее?» это сущее одновременно мыслится в отношении сущности (*essentia*) и в отношении существования (*existentia*). Сущее таким образом определяется как *такое*, то есть в том, *что* оно есть, и в том, что оно *есть*. *Essentia* и *existentia* сущего как сущего (*ens qua ens*) отвечают на вопрос: «что есть сущее как таковое?». Они определяют сущее в его бытии.

Как в соответствии с этим метафизика относится к самому бытию? Мыслит ли она само бытие? Нет, никогда. Она мыслит *сущее* в отношении к бытию. Бытие первым и последним отвечает на вопрос, в котором вопрошаемым всегда остается сущее. Само же бытие как таковое не становится предметом вопрошания. Поэтому само бытие в метафизике не осмысляется, причем не в силу какого-то случайного упущения, а в соответствии с самим вопрошанием, осуществляемым в метафизике. Хотя *как вопроша-*

ние, так и ответственание, мысля сущее как таковое, тем самым с необходимостью мыслят и о бытии, они не мыслят о нем самом непосредственно и не мыслят потому, что в соответствии с самим существом задаваемого метафизикой вопроса бытие мыслится как сущее в его бытии. Поскольку метафизика мыслит сущее из бытия, она не мыслит бытие как бытие.

«Мыслить из бытия», еще не означает мыслить, возвращаясь к бытию, мыслить в соотнесении с его истиной. В мышлении, которое, будучи метафизическим, сохраняет всю свою значимость, бытие остается непродуманным. Тот факт, что тем самым в метафизике как таковой само бытие остается непродуманным, представляет собой непродуманность своеобразного и самобытного свойства.

Уже сам вопрос метафизики не достигает самого бытия. Можем ли мы надеяться, что она сможет осмыслить бытие как таковое? Но можем ли мы также сказать, что метафизика в своем вопрошании не выходит достаточно далеко за пределы сущего? Этот вопрос мы оставляем открытым хотя бы потому, что еще совсем не решено, не метафизика ли все-таки определяет само бытие, поскольку мы не можем забыть ту характеристику бытия, которая в метафизике от ее начала и на протяжении всей ее истории мыслится под именем «*Argiōi*». Этот термин говорит о том, что бытие изначально сущего, но тем самым бытие мыслится именно из сущего, примысливается к нему и осмысливается именно в таком ракурсе, независимо от того, истолковывает ли метафизика это *Argiōi* по самому существу дела как нечто более раннее или истолковывает его как нечто предшествующее в иерархии познания и условий предметности.

До тех пор пока бытие сущего мыслится как *Argiōi*, само это определение не позволяет мыслить бытие как бытие, не давая возможности постичь, в какой мере бытие как бытие входит в это априорное отношение к сущему: является ли это отношение к бытию лишь внешним и привходящим или само бытие предстает как это отношение (и что тогда означает бытие и что означает это отношение?). Тот факт, что вся метафизика, включая обращенный платонизм,

мыслит бытие сущего как *Arçioç*, свидетельствует только о том, что она как таковая оставляет его непродуманным.

Хотя метафизика признает, что сущее *не есть* без бытия, однако, едва это признав, она снова помещает бытие в сущее, независимо от того, выступает ли это сущее как высшее сущее в смысле верховной первопричины, предстает ли четко очерченным сущим в смысле субъекта субъективности как условия возможности всякой объективности или, наконец, вследствие единства обоих обоснований бытия в сущем предстает в виде определения высшего сущего как абсолюта в смысле безусловной субъективности.

В соответствии с метафизическим характером вопроса это обоснование едва помысленного бытия в сущести сущего исходит из сущего как такового. Оно узнает, что сущее есть. Как бы мимоходом его затрагивает то, что бытие бытийствует. Однако внезапно в ходе этого узнавания в метафизическом вопрошании дело доходит до вопроса, который в позднейшей формуле Лейбница звучит так: почему вообще есть сущее, а не ничто?

Этот вопрос обращен к высшей первопричине и к сущему основанию сущего. Уже в начале метафизики, у Платона и Аристотеля (то есть заданный в контексте самой метафизики), этот вопрос является зарождающимся вопросом о $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$. Так как метафизика, мысля сущее как таковое, не перестает затрагиваться бытием, но в то же время примысливает его к сущему на основе самого этого сущего, она как таковая должна сказать ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$) о $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ как о высшем основании. Метафизика в себе есть теология. Она есть теология, поскольку говорит о сущем как сущем, $\acute{\omicron}\nu \ \eta\grave{\iota} \ \acute{\omicron}\nu$. Онтология одновременно и необходимым образом есть теология. Для того чтобы познать основную онто-теологическую черту метафизики, не надо ориентироваться на одно лишь ее школьное понятие: скорее само это понятие является лишь ученическим выражением метафизически осмысленной сущности метафизики.

Употребляемые здесь термины «онтология» и «теология» не исчерпываются тем, что скрывается под этими наименованиями в школьной метафизике. Онтология определяет сущее как таковое в отношении *essentia*. Ее сферы —

психология, космология и теология. С другой стороны, правильно осмысленная теология также заявляет о себе в космологии и психологии (антропологии), равно как и в *metaphysica generalis*.

Что касается метафизики Ницше, то она как *онтология* (хотя она кажется весьма удаленной от школьной метафизики) *одновременно* является теологией. Онтология сущего как такового мыслит *essentia* как волю к власти. Эта же онтология теологически мыслит существование (*existentia*) сущего как такового в целом как вечное возвращение того же самого. Однако эта метафизическая теология представляет собой своеобразную негативную теологию. Ее негативность проявляется в высказывании о том, что Бог мертв. Это не атеизм, но онто-теология той метафизики, в которой совершается подлинный нигилизм.

Но если метафизика как таковая не мыслит само бытие (потому что она мыслит его только в значении сущего как такового), онтология и теология, из взаимной соотнесенности друг с другом, тоже должны оставить само бытие непомысленным. Теология заимствует *essentia* сущего из онтологии. Со своей стороны, онтология, осознанно или неосознанно, переносит сущее в отношении его *existentia*, то есть как экзистирующее, в ту первооснову, которую представляет теология. Повинуясь своей онто-теологической сущности, метафизика мыслит сущее в отношении его *essentia* и *existentia*. Эти определения бытия сущего как бы только затрагиваются, но не мыслятся из самого бытия: ни каждое в отдельности, ни оба в их различии. Это различие, со всем тем, что оно вбирает в себя в ракурсе непомысленного, внезапно становится решающим для мышления метафизики, словно низринувшись на нее с небес. Наверное, так оно и есть, если подумать, что это значит в отношении самого бытия.

Многогранное и почти не раскрытое *единство* онтологии и теологии, сказывающееся в *сущности* метафизики, особенно ясно заявляет о себе там, где метафизика, отвечая своему имени, называет свою основную особенность, благодаря которой она знает сущее как таковое. Речь идет о *трансценденции*.

Прежде всего это слово означает переход сущего к тому, что это сущее как сущее есть в своей чтойности (квалификации). Переход к *essentia* есть трансценденция как трансцендентальное. В соответствии со своим критическим суждением сущего к предмету опыта, Кант отождествил трансцендентальное с предметностью предмета. Однако трансценденция в то же время означает трансцендентное, которое, будучи первоосновой сущего как существующего, превосходит его и, возвышаясь над ним, пронизывает всю полноту сущести. Онтология представляет трансценденцию как трансцендентальное, в то время как теология представляет трансценденцию как трансцендентное.

Единая в себе (утверждающаяся в соответствии со своим происхождением на темном различии *essentia* и *existentia*) смысловая двойственность того, что выражает трансценденция, отражает онто-теологическую сущность метафизики. В силу своей природы метафизика мыслит сущее, превосходя его трансцендентально-трансцендентным образом, но превосходя только для того, чтобы представить само сущее, то есть в итоге вернуться к нему. Трансцендентально-трансцендентный переход только как бы слегка касается бытия путем представления. Мышление, занятое этим переходом, всегда мыслит о самом бытии лишь мимоходом, причем не в силу какого-то упущения, а по причине того, что оно просто не приступает к бытию как таковому, в сомнительном его истинности. Мышление метафизики не приступает к самому бытию потому, что оно *уже помыслило* это бытие, но помыслило его как сущее, поскольку оно, это сущее, есть.

Само бытие с сущностной необходимостью остается в метафизике непомысленным. Метафизика — это история, в которой само бытие как таковое не присутствует: *метафизика как таковая есть подлинный нигилизм*.

Рассмотренный нами опыт переживания нигилистической сущности метафизики еще не достаточен для того, чтобы адекватно осмыслить подлинную ее сущность. Для этого прежде всего необходимо постичь сущность метафизики из самого бытия. Если, однако, предположить, что мышление действительно движется по этому пути, тогда

прежде всего ему надо понять, что значат такие слова: само бытие остается в метафизике непомысленным. Быть может, мышлению в первую очередь надо научиться понимать только это.

Итак, само бытие остается в метафизике непомысленным, потому что она мыслит сущее как таковое. Это означает, что сущее само проявляется. Оно попадает в свет. Сущее освещается. Само сущее нескрыто. Оно находится в нескрытости. Нескрытость — это появляющаяся и тотчас исчезающая сущность истины.

В какой истине находится сущее, если в метафизике оно мыслится как сущее? Очевидно, сама метафизика есть истина сущего как такового. Какова сущностная природа этой нескрытости? Говорит ли когда-либо метафизика что-либо о сущности истины, в которой и из которой она сама мыслит сущее и в какой даже сама бытийствует? Не говорит никогда. Или, быть может, мы так говорим (и, на первый взгляд, самоуверенно) потому, что прежде уже тщетно искали то, что метафизика говорит о сущности истины, в которой она сама находится? Быть может, поиски были напрасными, потому что мы недостаточно спрашивали?

Коль скоро складывается такая ситуация, мы должны разобраться в ней основательнее. Пока что, говоря о ницшевском метафизическом понимании справедливости, мы уяснили, что, осмысляя природу справедливости, Ницше не может постичь ее ни как вообще сущность истины, ни как сущностную особенность истины его метафизики. В чем причина этой неспособности: в том, что эта метафизика является метафизикой воли к власти, или в том и только в том, что она — метафизика?

Причина в том, что метафизика оставляет непомысленным само бытие. Мысля сущее как таковое, она затрагивает своей мыслью бытие, но лишь для того чтобы пренебречь им ради *сущего*, к которому она возвращается и у которого останавливается. Поэтому хотя метафизика мыслит сущее как таковое, само «как таковое» она не осмысляет. В этом «как таковое» говорится о том, что сущее нескрыто. «Н» в «ὄν ἢ ὄν», «qua» в «ens qua ens», «как» в «сущем как

сущем» называют *непомысленную в их сущности несокрытость*. Столь важное язык так непритязательно выражает в таких простых словах, поскольку они суть слова. Сказываясь, «как таковое» затрагивает несокрытость сущего в его бытии. Однако так как само бытие остается непомысленным, таким же остается и несокрытость сущего.

Но что было бы, если бы здесь и там непомысленное всякий раз оставалось одним и тем же? Тогда непомысленная несокрытость сущего была бы самым непомысленным бытием. Тогда само бытие бытийствует как эта несокрытость — как раскрытие.

Итак, еще раз и более существенным образом себя показало то, что в метафизике, которая сама есть истина сущего как такового, так и остается непомысленным. Поэтому, наконец, настало время спросить, как надо мыслить само это «непомысленное». Вместе с этой непомыслимостью (*Ungedachtbleiben*) мы излагаем историю того, что само бытие предстает как ничто. Осмысляя «непомысленное» в его сущности, мы приближаемся к сущности подлинного нигилизма.

Если само бытие остается непомысленным, тогда, по видимому, это зависит от мышления, поскольку ему как бы нет дела до самого бытия. Мышление что-то упускает. Однако метафизика все-таки мыслит бытие сущего. Она знает бытие из его основных понятий: *essentia* (сущность) и *existentia* (существование). Но она знает бытие только для того, чтобы из него познавать сущее как таковое. Метафизика не проходит мимо бытия и не оставляет его незамеченным, но *ее обращенность* к бытию не приводит к тому, чтобы намеренно помыслить его; для этого необходимо, чтобы бытие как таковое мыслилось метафизикой как ее собственное содержание. В ракурсе понятий, даже в свете абсолютного понятия спекулятивной диалектики, бытие остается *непомысленным*. Итак, можно было бы сказать, что метафизика не хочет мыслить именно бытие как таковое.

Правда, это нежелание уже должно предполагать, что метафизика каким-то образом впустила и допустила само бытие в свою область как содержание своего мышления. Но где в истории метафизики можно найти такое допуще-

ние? Нигде. Поэтому, по существу, нет даже следа какого-то нежелания намеренно сделать бытие содержанием своего мышления.

Метафизика утверждает и знает себя (даже там, где она *выражает* себя не как онто-теология) как мышление, которое везде и всегда мыслит «бытие», хотя только в смысле сущего как такового. Однако этого «хотя только» метафизика не знает и не знает не потому, что не желает мыслить бытие как таковое, *а потому, что само бытие отсутствует*. Если это так, тогда нельзя сказать, что «непомысленное» берет начало в мышлении, которое что-то упускает из виду.

Но как понять, что само бытие отсутствует? Быть может, где-нибудь оно пребывает под видом сущего и при этом по каким-то причинам не достигает нас, потому что путь для этого закрыт? Но ведь бытие находится в метафизике и открыто ей: как бытие сущего.

Картина несколько прояснилась: само бытие бытийствует как несокрытость, в которой присутствует сущее. Однако сама несокрытость как таковая остается сокрытой. *По отношению к себе самой, несокрытости, она, несокрытость, отсутствует, не проступает. Сущность несокрытости остается сокрытой. Бытие как таковое остается сокрытым. Само бытие отсутствует.*

Бытие остается сокрытым, причем так, что эта сокрытость скрывается в себе самой. Отсутствие бытия есть само бытие *как это отсутствие*. Нельзя сказать, что бытие где-то отделено для себя самого и вдобавок отсутствует: отсутствие бытия как такового есть само бытие. В отсутствии оно как бы укутывается в самое себя. Эта исчезающая в себя вуаль, в качестве каковой само бытие *существует* в отсутствии, есть *ничто* как само бытие.

Имеем ли мы хоть какое-нибудь представление о бытийствовании мыслимого теперь нами ничто? Отважимся ли мы помыслить, что это ничто остается бесконечно отличным от пустой *нетости* (Nichtigkeit)? В таком случае характеристика сущности подлинного нигилизма, согласно которой само бытие оборачивается ничем, должна содержать в себе нечто иное, отличное от одной лишь негативной констатации.

Само бытие остается непомысленным в метафизике как таковой. Теперь это означает: само бытие *избывается*, в каковом *избытии* (Ausbleiben) оно и *бытийствует*.

Поскольку в этой несокрытости ее собственное «не» отсутствует по отношению к ней самой и бытие остается сокрытым, отсутствие указывает на *сокрытость*. Как понимать это сокрытие? Быть может, это просто укутывание (Verhüllen) или одновременно упрятывание (Wegbergen) и сохранение (Verwahren)? Отсутствие самого бытия всегда является таковым в отнесенности к сущему. Быть может, в этом отсутствии бытие утаивается от сущего? Не является ли это утаивание (Vorenthalten) уклонением? Здесь мы только спрашиваем и спрашиваем о том, какие догадки можно высказать по поводу отсутствия самого бытия. Если предположить, что *отсутствие, избытие* самого бытия «*есть*», тогда все зависит от бытия и от того, как оно влияет на нас, заставляет ли делать какие-либо предположения о том, какие черты характерны для этого избытия. Прежде всего мы обращаем внимание только на то, что принадлежит к отсутствию самого бытия. Нам не стыдно признать, что, рассуждая о бытии как бытии, мы прибегаем к языку, который еще не вполне годится для этого, поскольку непрестанно называемое бытие называется словом, в своем сказывании постоянно уходящим от самого бытия.

Замечая это, мы склонны предположить, что бытие (мыслимое как таковое) больше нельзя называть «бытием». Бытие как таковое есть нечто иное, чем оно само, причем настолько иное, что оно даже не «есть». На слух все это звучит как диалектика, но на самом деле картина совсем иная.

Независимо от того, является ли сокрытие отклоняющим самое себя сохранением самого бытия или нет, в нем наличествует нечто похожее на избегание (Sichentziehen), как бы предпринимаемое самим бытием, причем такое, при котором оно одновременно остается в поле зрения — как бытие сущего. Ускользание, в каковом бытийствует бытие, не лишает сущего этого бытия. Тем не менее сущее, как раз тогда, когда оно есть как таковое и только как таковое, находится в ускользании самого бытия. Мы говорим:

сущее покинуто бытием. Эта покинутость касается всего сущего в целом, а не только такого, каким является человек, который представляет сущее как таковое, в каком-то представлении само бытие в его истине и ускользает от него.

Итак, бытие как таковое ускользает. Ускользание совершается. Совершается оставление сущего бытием как таковое. Когда это происходит? Теперь? Только сегодня? Или уже давно? Но как давно? С каких пор? С тех пор как сущее как само сущее вошло в несокрытое (Unverborgene). С тех пор как совершается эта несокрытость, существует метафизика, так как она есть история этой несокрытости сущего как такового. С тех пор как эта история *есть*, исторически есть и ускользание самого бытия, есть оставление бытием сущего как такового, есть история отсутствия, избытия бытия как такового. С тех пор и потому само бытие остается непомысленным.

Однако с тех пор существует и подлинный нигилизм, сокрытый соответственно этой сущности. Мы мыслим это имя теперь, поскольку оно именуется nihil. Мы мыслим Ничто, поскольку оно касается самого бытия. Мы мыслим само это «касание» как историю. Мы мыслим эту историю как историю самого бытия, причем бытийствующее этой историчности определяется как бы из самого бытия.

Сущность подлинного нигилизма есть само бытие в избытии его несокрытости, которая есть как «оно само» и которая определяет свое «есть» в избытии.

Несмотря на то что теперь, по крайней мере, в некоторых отношениях, стало ясно, что упомянутое пребывание непомысленным (Ungedachtbleiben) бытия как такового заключается в избытии самого бытия, какое избытие и «есть» само бытие, мы, наверное, сделали бы слишком решительное заявление, если бы, учитывая все это, сказали так: пребывание-непомысленным зависит от самого бытия, а не от мышления. Но тогда, быть может, мышление *со-принадлежит* избытию бытия? Дав утвердительный ответ на этот вопрос, мы, в зависимости от того, как мы его осмыслили, можем на самом деле затронуть нечто существенное. Однако данный вопрос может этого существенно-

го и не коснуться. Равным образом, тезис, согласно которому пребывание непомысленным зависит от самого бытия, может сказать слишком много и тем не менее успеет коснуться единственно важного.

Мышление со-принадлежит избытию бытия как такового не в том смысле, что оно констатирует это избытие: где-то, дескать, есть само бытие как нечто обособленное, а также мышление, которое, утверждаясь на себе, или, так сказать, озабочено этим бытием в его несокрытости как таковым, или нет. Мышление ни в коем случае не занимает такой внешней позиции по отношению к бытию и, следовательно, не является каким-то в себе утвержденным деланием, но его нельзя понимать и в том смысле, что оно, будучи деятельностью представления, характерной для субъекта, уже несет бытие у себя и в себе как нечто представленное максимально всеобщим образом.

Не говоря о том, что такая характеристика недооценивает простого наличия мышления и его точку зрения, надо отметить, что, помещая бытие в сферу компетенции представляющего субъекта, мы не сможем ни увидеть, ни понять того, что (и как именно) бытие как таковое ускользает от мышления в свою несокрытость и *вместе* с этой несокрытостью: ускользает тогда, когда (и поскольку) мышление представляет сущее как таковое, то есть бытие. На самом деле мышление принадлежит самому бытию постольку, поскольку по своей сути остается, так сказать, входим в *то*, что никогда не приступает к бытию как таковому откуда-то со стороны, но исходит *из* самого этого бытия, причем исходит как оно само и со-«бытийствует» самому бытию. Что же это такое?

То, о чем мы здесь спрашиваем и что надо постичь в его простоте, мы неожиданно уже назвали, когда решили охарактеризовать избытие «бытия» как особенность самого бытия. Мы сказали, что само бытие не находится где-либо в обособленном виде. Но от чего обособленным? Не от сущего, которое покоится в бытии, хотя бытие и не перестает от него отличаться. Не от бытия, каковое «есть» оно самое. В упомянутом избытии (Ausbleiben) заключена отнесенность к чему-то такому, что напоминает место, из которого

это избытие пребывает так, как оно есть: как избытие несокрытости как таковой. Это место есть «бытность» (Bleibe), в которой существенно пребывает (verbleibt) избытие (Ausbleiben) несокрытости. Однако если в избытии несокрытости как таковой пребывает именно сокрытость, тогда и пребывание сокрытости устанавливает свою сущностную отнесенность к тому же самому месту.

Избытие несокрытости как таковой и пребывание сокрытости бытийствуют в бытности, которая уже является пристанищем для сущности того и другого. Однако избытие несокрытости и пребывание сокрытости не ищут этого пристанища как бы задним числом: оно бытийствует с ними как *при-бытие* (Ankunft), каковым является само бытие. Это при-бытие в себе есть при-бытие их пристанища. Местонахождение места бытия как такового есть само бытие.

Это местонахождение есть сущность человека. Оно не есть человек для себя как субъект, поскольку он обустроивается только в своем человеческом, воспринимает себя самого как некое сущее среди прочего сущего, а если его вдруг затрагивает бытие, то он сразу же и всегда объясняет его только из сущего как такового. Однако поскольку человек даже тогда устанавливает отношение к бытию, когда знает его только из сущего как такового, его отношение к бытию не утрачивается. Человек находится в отнесенности самого бытия к нему самому, человеку, поскольку он как человек относится к сущему как таковому. *Уходя в несокрытость себя самого, бытие (и только так Оно есть Бытие) наделяет себя местоположением своего прибытия как пристанищем своего избытия.* Это «где», выступающее как «здесь», как «вот» упомянутой «бытности», принадлежит самому бытию, оно *«есть»* само бытие и поэтому называется вот-бытие.

«Вот-бытие в человеке» есть та суть, которая принадлежит самому бытию, каковому принадлежит и человек, причем так, что это бытие предстает как его бытие. Вот-бытие затрагивает человека. Будучи его сутью, оно — его, оно есть то, чему он принадлежит, но в то же время оно не является тем, что он сам создает и обустроивает. Человек

начинает отвечать своей сути, намеренно входя в нее. Он стоит в несокрытости сущего как сокрытого местоположения, каковое есть бытие, бытийствующее из своей истины. Он находится в этом местоположении. Это означает, что он в нем *эк-статичен*: он всегда и всюду *есть*, как он есть, из отнесенности бытия к его сути, то есть к местоположению самого бытия.

Экстатическое внутрисяние (Innesteher) в открытом (Offene) местоположении бытия есть — как отношение к бытию (будь то к сущему как таковому, будь то к самому бытию) — сущность мышления. Постигнутая таким образом, а именно из бытия, сущность мышления не определяется через отъединение от воления и чувствования. Поэтому его нельзя (как лишь теоретическое отношение) отъединить от практического отношения и в своей сущностном размахе свести только к сущности человека.

Когда, размышляя о сущности нигилизма, мы начинаем говорить о непомысленном, оно всегда предстает как непомысленное мышления, определенного из сущности бытия. Мышление действенно как деятельность разума. Дело разума — понимание. Сущность мышления есть понимание бытия в возможностях его раскрытия, которое должно скрывать сущность бытия.

Из пристанища своего при-бытия само бытие (оно как само это пристанище) затрагивает человека в его сути. Затронутый бытием человек начинает мыслить. Вышесказанное «будь то... будь то...», в котором для мышления проявляется сущностная возможность «того» или «иного», *каким-то* образом определяется мышлением *человека*, но заключается в самом бытии, которое может ускользать как таковое и на самом деле *ускользает, показывая* себя в сущем как таковом. Эта возможность мышления определенным образом — потому что она затрагивает сущность человека — заключается в этой сущности, которая, однако, будучи местоположением бытия, опять-таки заключается в самом бытии.

Как мыслящий, человек может держаться сущего как такового, и тогда мышление поднимает вопрос о бытии в форме сущего как такового. Такое мышление — мышление

метафизическое. Оно не отвергает самого бытия, но и не улавливает его избытия как такового. Такое мышление по своей природе не отвечает ускользанию бытия.

Это двоякое упущение (*Auslassung*) (не отрицание, но и не соответствие) тем не менее не перетекает в ничто. Скорее, здесь бытие как таковое не просто избывает, но само его избытие, оставаясь в мышлении непомысленным, искажается и маскируется. Чем категоричнее метафизика обеспечивает себя сущим как таковым и в сущем и из него утверждает себя самое как истину «бытия», тем решительнее она расправляется с бытием. Бытие становится условием сущего, которое это сущее как таковое само себе полагает, и как это условие оно становится некоей ценностью среди прочих ценностей.

Через определенный вид метафизического мышления, а именно мышления в ракурсе ценностей, избытие бытия намеренно, но незаметно изменяется, причем даже это изменение не осознает себя таковым. В истолковании бытия его ничто удостоверяется как ценность, и к этому удостоверению принадлежит и то, что оно само понимает себя как новое «да», сказанное сущему как таковому в смысле воли к власти, то есть понимает себя как преодоление нигилизма.

Осмысленное из самой *сущности* нигилизма, его преодоление (ницшевское преодоление) оказывается лишь *завершением* нигилизма. Оно яснее, чем какая-либо другая метафизическая позиция, показывает нам всю сущность нигилизма. Для него характерно избытие бытия как такового. Однако поскольку это избытие совершается в метафизике, это подлинное не принимается *как* подлинное нигилизма. Скорее, избытие как таковое упускается именно в метафизическом мышлении, причем упускается так, что метафизика даже это упущение не улавливает как свое собственное делание. В результате этого упущения упомянутое избытие завуалированным образом предоставляется самому себе. Получается, что подлинное нигилизма как раз своим свершением оказывается неподлинным. В какой мере? Нигилизм совершается как метафизика в неподлинном себя самого. Однако это неподлинное — не отсутствие

подлинного, но совершение его сути, поскольку оно есть избытие самого бытия, и от последнего зависит, чтобы оно, это избытие, всецело пребывало самим собой. Подлинное нигилизма исторически предстает в форме неподлинного, которое совершает упущение избытия тем, что еще раз упускает это упущение и, шумно признавая сущее как таковое, не приступает ни к чему такому (да и не может приступить), что затрагивало бы само бытие. Вся полнота сущности нигилизма проявляется в изначальном единстве его подлинного и его неподлинного.

Поэтому когда нигилизм постигается в пределах метафизики и возводится до уровня понятия, метафизическое мышление может коснуться только неподлинной стороны нигилизма, причем лишь так, что это неподлинное *не постигается как таковое*, но объясняется метафизически. Упущение избытия бытия как такового предстает в виде истолкования бытия как ценности. Бытие, отпущенное в ценность, выводится из сущего как такового как его условие.

Для метафизического мышления нигилизм (то есть когда само бытие отсутствует) постоянно означает только одно: отсутствует сущее как таковое. *Поэтому метафизика сама закрывает себе путь к постижению сущности нигилизма*. Поскольку метафизика в зависимости от обстоятельств ставит на рассмотрение вопрос о признании или отрицании сущего как такового и возможность первого и последнего видит в соответствующем объяснении сущего из присущего ему основания, она неожиданно для себя ошибается в том, что, *отдавая предпочтение вопросу о сущем как таковом*, уже избывает само бытие и, избывая его, оставляет мышление метафизики в пределах метафизического способа мышления, выражающегося в том, что это отсутствие и избытие упускаются из виду и само это упущение обходится стороной. Поскольку по своей сущности это мышление, исторически сложившееся как метафизика, принадлежит бытию, поскольку оно мыслит из нескрытости сущего как такового, неподлинное нигилизма тоже определяется из самого бытия.

Неподлинный нигилизм представляет собой то неподлинное, что есть в сущности нигилизма, поскольку он как

раз совершает и завершает подлинное. В сущностном единстве нигилизма присутствует различие. Неподлинное нигилизма не выпадает из его сущности. В этом проявляется то, что не-сущность принадлежит сущности. Можно было бы сказать, что выявленное отношение неподлинного к подлинному в нигилизме представляет собой особый случай общепризнанной связи между сущностью и не-сущностью, так что упомянутое отношение можно рассматривать просто как пример этой связи. Однако формула «не-сущность принадлежит сущности» не является формально всеобщим высказыванием онтологии о сущности, которая метафизически представлена как «сущность» и нормативно явлена как «idea». В понятом на вербальном уровне (*verbum*) слове «сущность» («существо»), данная формула мыслит само бытие в том, как оно, бытие, есть. Но оно есть в «как» его избытия (отсутствия), которое как таковое укрывается в упомянутом упущении и так сохраняется. Однако само это упущение бытийствует в соответствии с сокрытостью несокрытости бытия в совершенном им ускользании. Поэтому мышление, которое, будучи метафизическим, представляет в способе упущения сущее как таковое, в такой же степени не приближается к этому упущению, в какой оно не в силах понять оставленность сущего как такового самим бытием.

Если сущность нигилизма мы осмысляем старым, испытанным способом, тогда мы мыслим его из самого бытия как его историю, как то, каким образом само бытие «есть» бытие. Однако бытийно-историческая сущность нигилизма не обнаруживает тех черт, которые обычно указывают на расхожее понимание «нигилизма»: имеется в виду нечто ниспровергающее и разрушающее, закат и распад. Сущность нигилизма не содержит ничего негативного в смысле чего-то деструктивного, что приходит в голову человека и сказывается в его поступках. Сущность нигилизма — вообще не дело человека, а дело самого бытия, но, правда, по одной этой причине она есть также дело человеческой *сущности*, и только в *такой* последовательности она оказывается и делом человека и, быть может, даже не каким-то одним делом среди прочих.

Если, однако, упомянутое негативное при самом первом проявлении нигилизма, понимаемого в расхожем смысле, не принадлежит к его сущности, это ни в коем случае не означает, что можно вообще не обращать внимания на действительность деструктивных явлений, отрицать ее или объявлять ничего не значащей. Напрашивается вопрос о том, откуда — причем по своей сущности, а не просто по их причинно-следственной связи — берут начало эти деструктивные явления.

Но можем ли мы помышлять хотя бы о постановке этого решающего вопроса, не осмыслив прежде самой сущности нигилизма и заодно не задавшись другим вопросом — вопросом о том, не получается ли так, что отсутствие вопроса о сущности нигилизма со-обуславливает господство этих явлений? Не получается ли так, что это господство деструктивного и упомянутое невопрошание о сущности нигилизма и неспособность задаться этим вопрошанием, в конечном счете, имеют общий корень?

Когда бы это было так, мы бы не слишком много добились, если бы пожелали думать, что коль скоро сущность нигилизма не заключается в упомянутом негативном, она представляет собой нечто позитивное. Ведь позитивное вращается в одной сфере со своей противоположностью. Возрастание — распад, восход — закат, вознесение — ниспровержение, созидание — разрушение — все это суть взаимопротивоположные явления, которые отыгрывают свое в сфере сущего. Однако сущность нигилизма затрагивает само бытие или, точнее говоря, бытие затрагивает эту сущность, поскольку бытие вошло в историю, где оно само предстает как отсутствующее.

Теперь, особенно после того как мы достаточно осмыслили предыдущее объяснение нигилизма, мы могли бы сказать, что упомянутые негативные явления не принадлежат непосредственным образом его сущности, потому что просто не достигают ее. Тем не менее мы настаиваем на том, что в сущности нигилизма должно царствовать нечто «негативное». Ибо о чем бы тогда говорило само это наименование, которое мы воспринимаем всерьез? Прежнее определение сущности нигилизма все свое внимание со-

средоточивало на различии между подлинным и неподлинным в нигилизме, и это «не» неподлинного обнаруживает негативное.

Да, это так. Но что означает «негативное»? Не обращаемся ли мы в данном случае к хотя и привычному, но довольно грубому представлению? Быть может, принято думать, что неподлинное в нигилизме — это нечто плохое и даже злое, в противоположность подлинному как правильному и хорошему? Или, быть может, подлинный нигилизм воспринимают как злое и плохое, а неподлинный пусть не как хорошее, но, по крайней мере, как нечто незлое?

Не обращая внимания на поспешность обоих выводов, скажем, что они одинаково неверны. Дело в том, что они со стороны оценивают подлинное и неподлинное в сущности нигилизма. Кроме того, они используют такие критерии этой оценки, относительно которых еще надо решить, насколько они адекватны, так как теперь уже, пожалуй, стало ясно, что, задавая вопрос о сущности нигилизма, мы движемся в сфере бытия, которое больше не можем истолковывать и оценивать откуда-то со стороны, если допустить, что применяемый нами способ мышления еще соответствует поставленной цели. Если в нашем рассуждении о сущности нигилизма появляется «не», его можно мыслить только из *единства* этой сущности. Это единство показывает различие, которое выделяет «не». Однако еще не ясно, содержит ли это «не» свою сущность в различии, или негативное, характерное для «не», привносится в это различие только вследствие негации.

Но что в сущностном единстве нигилизма дает толчок этой негации и повод для нее? На этот вопрос нельзя дать прямого ответа, и поэтому мы довольствуемся осознанием того, что в сущности нигилизма царствует различное (*Unterschiedliches*), каковое затрагивает само бытие. Упомянутое «не» покоится не только и не в первую очередь на негации и ее негативном. Но если в сущности нигилизма совсем нет основной черты негации в смысле чего-то деструктивного, тогда намерение напрямую преодолеть нигилизм как нечто якобы лишь деструктивное, предстает в странном свете. Еще более странным была бы точка зре-

ния, согласно которой мышление, отвергающее непосредственное преодоление сущностно осмысленного нигилизма, должно принимать нигилизм, причем в его привычном значении.

Что значит преодоление? Преодоление означает: подмять что-либо под себя и одновременно таким образом поставленное-под-себя оставить позади себя как то, что впредь не будет иметь никакой определяющей силы. Даже тогда, когда преодоление не нацелено на устранение, оно все равно остается выступлением против чего-то.

Преодолевать и хотеть преодолеть нигилизм, осмысленный теперь в его сущности, значило бы, что человек из себя самого выступает против самого бытия в его избытии. Но кто способен, что способно пойти против самого бытия, в каком бы то ни было отношении и намерении, и подчинить его человеку? Бытие не только никогда нельзя преодолеть, но сама попытка сделать это означает стремление лишить сущность человека крепящих ее опор, так как эти опоры состоят в том, что само бытие, в каком бы то ни было способе его бытийствования и даже в избытии бытия, взывает к сущности человека, каковая сущность есть пристанище, которым бытие себя наделяет, чтобы стать в этом пристанище при-бытием несокрытости.

Итак, хотеть преодолеть само бытие, значило бы лишить сущность человека крепящих ее опор. Всю невозможность такого замысла можно было бы представить так, как если бы мышление, которое как таковое мыслит *из* бытия, повело бы себя совершенно нелепо и вознамерилось бы выступить *против* этого бытия; такое намерение было бы нелепее (если, конечно, здесь уместно говорить о градации) попытки мышления в мышлении же, которое все-таки есть некое сущее, отрицать сущее как таковое. Однако здесь речь идет не только о том, противоречит ли мышление как таковое в своей собственной деятельности самому себе и, если противоречит, то тем самым не нарушает ли своего основополагающего принципа и не впадает ли в абсурд. Довольно часто человеческое мышление запутывается в противоречиях и тем не менее остается на той дороге, которая приводит его к желанной цели.

Дело в первую очередь не в том и не только в том, что мышление, выступая против самого бытия, впадает в логически невозможное, а в том, что в этом выступлении оно уходит от бытия и совершает оставление сущностной возможности человека, причем несмотря на нелепость и логическую невозможность такого совершения оно вполне искусно может осуществиться.

Дело не в том, что в попытке пойти против избытия бытия как такового и тем самым против него самого, не соблюдается правило мышления, а в том, что само бытие не отпускается как бытие, что оно, скорее, просто опускается. Однако в таком упущении мы и постигли сущностную черту нигилизма. Выступать непосредственно против избытия самого бытия — значит не обращать внимание на само бытие как бытие. Если мы захотим такого преодоления нигилизма, оно обернется лишь более резким возвратом в неподлинное его сущности, которое искажает его подлинное. Но что если это преодоление выступает не напрямую против избытия самого бытия, не сообразуется с самим бытием, а выступает против упущения этого избытия? В форме метафизики это упущение предстает как творение человеческого мышления. Разве не должно это мышление выступить против собственного упущения, которое выражается в том, что само бытие не мыслится в его несокрытости?

Вряд ли кто-нибудь станет оспаривать необходимость такого усилия, но сначала ее надо пережить. Сюда, правда, входит и то, что человек переживает это упущение как таковое, то есть переживает неподлинное в сущности нигилизма. Но возможно ли все это, если прежде он не был затронут подлинным, то есть избытием бытия в его несокрытости?

Между тем бытие не только обладает этой несокрытостью и как бы сохраняет ее для себя, но и в соответствии с сущностной отнесенностью бытия к сущности человека одновременно делает так, что в мышлении человека и через это мышление совершается упущение бытия. Также и преодоление этого упущения совершается человеком лишь опосредствованно, а именно так, что сначала само бытие непосредственно призывает человеческую сущность по-

стичь *избытие* несокрытости бытия как такового *как при-бытие* самого бытия и затем осмыслить это постигнутое.

Если мы воспринимаем сущность нигилизма как историю самого бытия, тогда стремление преодолеть нигилизм становится несостоятельным, коль скоро под этим подразумевается, что человек сам подчиняет себе эту историю и включает ее в сферу своего чистого воления. Преодоление нигилизма ошибочно и в том смысле, что человеческое мышление выступает против избытия бытия.

Вместо этого на самом деле необходимо лишь одно: чтобы мышление, призванное самим бытием, пошло навстречу бытию в его избытии как таковом. Такое мышление-навстречу (*Entgegendenken*) прежде всего заключается в следующем признании: *само бытие ускользает, из-носится, но в качестве этого из-несения (Entzug) оно как раз представляет собой ту отнесенность (Bezug), которая притягивает на сущность человека как на при-станище для его (бытия) при-бытия*. Этим пристанищем уже располагает несокрытость сущего как такового.

Мышление-навстречу не упускает избытия бытия, но и не пытается как бы овладеть этим избытием и устранить его. Такое мышление следует за бытием в его ускользании, избегании, но следует так, что дает возможность идти самому бытию, несколько отставая от него. Но где в таком случае пребывает это мышление? Уже не там, где оно пребывало как прежде, упускающее мышление. Оно несколько отстает, совершая решающий *шаг назад*: назад из совершавшегося прежде упущения — но куда? Только в ту область, которая уже давно оставлена самим бытием мышлению, но оставлена, правда, в завуалированной форме человеческой *сущности*.

Вместо того чтобы слишком торопливо стремиться к тому преодолению нигилизма, которое всегда оказывается очень недалеким в своих расчетах, мышление, затронутое сущностью нигилизма, пребывает в при-бытии избытия и ожидает его для того, чтобы научиться осмыслять это избытие бытия в том, в чем оно само могло бы предстать. В избытии как таковом скрывается несокрытость бытия, причем скрывается как бытийствующее самого бытия. Од-

нако поскольку бытие предстает как несокрытость сущего как такового, оно уже как бы присудило себя сущности человека. В этой сущности оно уже как бы обещало себя и объявило о своем прибытии, поскольку оно утаивает и бережет себя самое в несокрытости своей сущности.

Таким образом присужденное бытие, которое, однако, утаивает себя в избытии, есть его *обещание себя самого*. Мыслить навстречу бытию в его избытии означает вникать в это обещание, каковое «есть» само бытие. Однако оно *есть* в своем избытии, то есть поскольку его нет. Эта история, то есть сущность нигилизма, есть судьба самого бытия. Осмысленный в своей сущности и в соотношении с тем подлинным, что в нем есть, нигилизм представляет собой обещание бытия в его несокрытости, причем так, что оно скрывается именно как это обещание и в своем избытии одновременно дает повод к его упущению.

В чем заключается сущность нигилизма, если это подлинное в то же время мыслится в соотношении с неподлинным? Неподлинное в сущности нигилизма есть история упущения бытия, то есть история сокрытия упомянутого обещания. Однако если допустить, что бытие само бережет самое себя в своем избытии, тогда история упущения этого избытия как раз является сохранением самобережения (*Sichsparen*) самого бытия.

Суть неподлинного в нигилизме не являет собой ничего недостаточного и низкого. Существующее не-сущности в сущности не являет собой ничего негативного. История упущения избытия бытия есть история сохранения обещания бытия, причем таким способом, что это сохранение остается сокрытым для себя самого в том, что оно есть. Оно остается сокрытым, потому что оно вызвано из скрывающегося ускользания самого бытия и из этого бытия наделено такой сохраняющей сущностью. То, что, следуя своей сущности, сохраняя, скрывает и к тому же в этой своей сущности остается сокрытым для себя самого и тем самым сокрытым вообще, но тем не менее как-то появляется, есть в себе самом то, что мы называем *тайной*. В неподлинном сущности нигилизма совершается тайна обещания, каковой является само бытие в себе самом, бере-

гая себя как таковое. История этой тайны, сама тайна в ее истории есть сущность истории упущения избытия бытия. Упущение бытия в мышлении сущего как такового есть история несокрытости сущего как такового. Эта история есть метафизика.

Сущность метафизики состоит в том, что она является историей тайны обещания самого бытия. Эта сущность, осмысленная из самого бытия в его истории, есть существенное *не-сущности* нигилизма, принадлежащее единству его сущности. Поэтому его (так же, как и сущность нигилизма) нельзя оценить ни положительно, ни отрицательно. Но если стремление напрямую преодолеть нигилизм слишком быстро переступает через его сущность, то и намерение преодолеть метафизику также оканчивается ничем, разве что рассуждения о ее преодолении не предполагают умаления ее значения и тем более ее упразднения.

Поскольку метафизика осмысляется в бытийно-историческом ракурсе, она прежде всего достигает своей сущности, которая от самой метафизики (в соответствии с ее собственной природой) ускользает. Всякое метафизическое понятие о метафизике стремится к тому, чтобы не дать метафизике разобраться в происхождении ее собственной сущности. «Преодоление метафизики», осмысленное бытийно-исторически, всегда означает лишь одно: оставление метафизического истолкования метафизики. Мышление покидает одну лишь «метафизику метафизики», когда делает шаг назад — назад из упущения бытия в его избытии. Совершив этот шаг *назад*, мышление уже стало мыслить *навстречу* бытию в его ускользании, каковое ускользание, именно как ускользание бытия, еще остается способом бытия — *при-бытием*. Мысля навстречу самому бытию, мышление больше не упускает бытия, но, напротив, *впускает* его: *впускает в изначально раскрывающуюся несокрытость бытия, каковая и есть само это бытие.*

Поначалу мы говорили, что в метафизике само бытие остается непомысленным, но теперь нам стало понятнее, что происходит в этом непомысленном и что представляет оно само в своем совершении. Это история самого бытия в его избытии. Метафизика принадлежит этой истории. Мета-

физика обращается к мышлению из своего бытийно-исторического происхождения в своей сущности. Она есть неподлинное в сущности нигилизма и совершается из сущностного единства с его подлинным.

До сих пор в слове «нигилизм» слышится что-то резкое, что режет слух негативным в смысле деструктивного. До сих пор метафизика воспринимается как высшая сфера, в которой мыслят о самом глубоком. Наверное, это резкое и на самом деле есть в слове «нигилизм», а высокий авторитет метафизики тоже имеет под собой основание и, таким образом, она с необходимостью окружена ореолом сияния. Правда, это сияние порой неизбежно оборачивается простой видимостью, и метафизическое мышление не может ее одолеть.

Но остается ли оно таким же непреодолимым и для бытийно-исторического мышления? Отмеченная видимость диссонанса в термине «нигилизм» могла бы намекнуть на более глубокое звучание, на которое можно было бы настроиться не с высот метафизики, а исходя из иной области. Сущность метафизики достигает больших глубин, чем она сама: эта сущность проникает в ту глубину, которая принадлежит иной сфере, так что глубина больше не является синонимом метафизической высоты.

По своей сущности нигилизм представляет собой историю обещания, в каковом само бытие бережет себя в тайне, которая, сама будучи исторической, из этой истории прячет несокрытость бытия в образе метафизики. Целое этой сущности нигилизма дает мышлению (поскольку эта сущность в качестве истории бытия обретает пристанище в сущности человека) всю полноту мысли. То, что таким образом дается мышлению как долженствующее быть помысленным, мы называем *загадкой*.

Бытие, обещание его несокрытости как истории тайны, само есть загадка. Бытие есть то, что, исходя из своей сущности, дает помыслить только эту сущность и именно ее. Тот факт, что оно, бытие, *дает мыслить*, причем не время от времени и не в каком-то одном отношении, а постоянно и во всех отношениях (потому что дает это сущностно), тот факт, что оно, бытие, вверяет мышлению свою сущность,

являет собой черту самого бытия. Само бытие есть загадка. Это, однако, не означает, если здесь еще уместно такое сравнение, что бытие представляет собой нечто иррациональное, от которого как бы отскакивает все рациональное, впадая в неспособность мышления. Скорее, бытие, являясь тем, что дает мыслить (а именно являясь тем, что должно быть помысленным), предстает также как нечто единственное, которое из себя самого для себя притязает быть мыслимым; как таковое оно «есть» само это притязание. Само бытие посрамляет недостойную игру в прятки, разыгрывающуюся между иррациональным и рациональным.

Но не остается ли бытийно-историческая сущность нигилизма всего лишь выдуманным прибежищем мечтательной мысли, куда спешит укрыться всякая романтическая философия, бегущая от истинной действительности? Что означает эта, существующая на уровне мысли, сущность нигилизма в сравнении с единственно действенной действительностью действительного нигилизма, который всюду сеет смятение и разруху, понуждает к преступлению и ввергает в отчаяние? Что может это ничто бытия, существующее только в мысли, перед лицом действительного *у-ничто-жения* всего сущего, которое, прибегая к насилию, вторгающемуся во все и вся, делает тщетным почти всякое сопротивление?

Вряд ли надо *подробно* описывать, каким образом действительный нигилизм резко и мощно распространяет свое влияние, тот нигилизм, который даже без его сущностной дефиниции, далекой от наличной действительности, достаточно остро дает себя почувствовать. Кроме того, разве опыт, пережитый Ницше, при всей односторонности его истолкования «действительного» нигилизма, не является настолько точным и убедительным, что в сравнении с ним предпринятое теперь определение сущности нигилизма кажется просто призрачным, не говоря уже о его бесполезности? Разве, глядя на то, какая угроза нависла над всем божественным, человеческим, вещественным и природным, станет ли кто-нибудь заботиться о каком-то упущении избытия бытия, каковое если и происходит, то скорее

напоминает игру в прятки, затеянную какой-то безнадежной абстракцией?

Если бы, по крайней мере, наметилась какая-то взаимосвязь между действительным нигилизмом (или хотя бы тем нигилизмом, какой переживал Ницше) с осмысленной сущностью нигилизма, тогда последний лишился бы бросающейся в глаза видимости чего-то недействительного, той видимости, которая кажется еще большей, чем признанная загадочность упомянутой сущности.

Остается без ответа первоочередной вопрос о том, не исходит ли «сущность» бытия из сущего, не может ли действительное как сущее во всем своем коловращении определять действительность, определять бытие или, быть может, действенность из самого бытия уже вызывает к жизни все действительное?

На себе ли замыкается все то, что на опыте постигает и осмысляет Ницше, а именно история обесценения высших ценностей? Не бытийствует ли в этой истории бытийно-историческая сущность нигилизма? Тот факт, что ницшевская метафизика истолковывает бытие как ценность, есть действительно-действительное упущение избытия самого бытия в его несокрытости. В этом истолковании бытия как ценности находит свое выражение неподлинное, совершающееся в сущности нигилизма, каковое неподлинное не знает себя самого и все-таки *есть* из сущностного единства с подлинным нигилизма. Если Ницше действительно пережил историю обесценения высших ценностей, тогда таким образом пережитое вместе с самим опытом переживания является *действительным* упущением избытия бытия в его несокрытости.

Это упущение *есть* как действительная история и как таковая она совершается из сущностного единства неподлинного, которое есть в нигилизме, с его подлинным. Эта история не представляет собой ничего такого, что было бы где-то рядом с «сущностью»: она есть сама эта сущность и только она одна.

К своему истолкованию природы нигилизма («Что обозначает нигилизм? — *То, что высшие ценности теряют свою ценность*») Ницше добавляет такое пояснение: «Нет цели. Нет ответа на вопрос „зачем?“» («Wille zur Macht», n. 2).

Этот вопрос мы осмыслим глубже, если будем иметь в виду, каков горизонт его вопрошания и о чем он спрашивает. Он опрашивает (befragt) сущее как таковое в целом, почему оно есть? Будучи таким метафизическим вопросом, он спрашивает о том сущем, которое могло бы быть основанием для того, *что* есть и *как* оно есть. Почему вопрос о высших ценностях содержит вопрос о предельном? Можем ли мы сказать, что недостает только ответа на этот вопрос? Или бьет мимо цели сам вопрос как таковой? Вопрошая, он действительно бьет мимо цели, поскольку, вопрошая о сущем основании сущего, он в своем вопрошании проходит мимо самого бытия и его истины, упускает бытие. Этот вопрос уже *как вопрос* (а не только потому, что на него нет ответа) промахивается, и промах заключается не просто в том, что в сам вопрос вкрадывается нечто неправильное. Вопрос бьет мимо самого себя. Он помещает себя в бесперспективное, в кругу которого все возможные ответы заранее оказываются слишком недостаточными.

Однако в том, что, как констатирует Ницше, ответ на вопрос «зачем?» действительно отсутствует, а там, где он еще дается, он с точки зрения всей полноты сущего остается недейственным, в том, что это сущее *есть* и есть так, как оно есть, заключено иное. Этот вопрос, даже оставаясь без ответа, все еще господствует над всяким вопрошанием. Тем не менее исключительное действительное господство этого вопроса есть не что иное, как действительное же упущение избытия самого бытия.

Является ли сущность нигилизма чем-то абстрактным, если осмыслить ее с такой точки зрения? Или же это бытийствующее истории самого бытия есть *то событие*, из которого теперь совершается вся история (Geschichte)? Но, быть может, тот факт, что история (Historie), даже того уровня и дальновидности, которые свойственны Якобу Буркхардту, ничего не знает обо всем этом и ничего не может знать, является достаточным доказательством того, что эта сущность нигилизма просто *не «есть»*?

Если метафизика Ницше не только истолковывает бытие из сущего в смысле воли к власти как ценности, если Ницше даже мыслит волю к власти как принцип нового

полагания ценностей и понимает и хочет понимать это полагание как преодоление нигилизма, тогда в этом желании преодоления выражается предельная вовлеченность метафизики в неподлинное нигилизма, причем выражается так, что эта вовлеченность отмежевывается от своей собственной сущности и таким образом, якобы преодолевая нигилизм, только перемещает его в действенное его обособившейся *не-сущности*.

Мнимое преодоление нигилизма первым делом утверждает господство безусловного упущения избытия самого бытия в пользу сущего, мыслимого как воля к власти, полагающая новые ценности. Через свою *из-несенность*, которая тем не менее остается *отнесенностью* к сущему, какое предстает как «бытие», само бытие отпускается в волю к власти, каковая, будучи сущим, как кажется, господствует до всякого бытия и над всяким бытием. В этом господстве и этой кажимости бытия, сокрытого в отношении своей истины, бытийствует избытие бытия в том смысле, что оно допускает максимальное упущение себя самого и таким образом содействует напору одного лишь действительного (часто упоминаемых реалий), каковое действительное горделиво утверждает в том, что оно есть, одновременно полагая себя критерием, якобы достаточным для утверждения, что только действенное (ощутимое и его впечатление, пережитое и его выражение, польза и успех) может иметь силу как сущее.

В этой крайней форме как будто бы для себя являющегося неподлинного, присутствующего в нигилизме, на самом деле присутствует бытийно-историческое сущностное единство нигилизма. *Но если предположить, что безусловное появление воли к власти в целом сущего не есть ничто, то не получается ли так, что скрыто господствующая в этом появлении сущность бытийно-исторического нигилизма представляет собой лишь нечто надуманное или даже фантастическое?*

Однако коль скоро речь зашла о фантастике, то не в том ли она на самом деле кроется, что в действительности мы весьма привыкли выхваченные и негативно истолкованные проявления последствий нигилизма, не понятого в его

сущности, считать за единственно действительное, а то бытийствующее, что есть в этом действительном, оставлять без внимания как совершенное ничто? Не получается ли так, что этот, разумеется, фантастический подход сродни тому нигилизму, которым он, конечно же, из лучших побуждений и преисполнившись воли к порядку, мнит себя незатронутым или от которого считает себя свободным?

Бытийно-историческая сущность нигилизма не есть нечто, присутствующее в одной лишь мысли, равно как она не парит над действительным нигилизмом в некоей свободной оторванности от него. Напротив, то что считают «действительным», существует лишь из истории сущности самого бытия.

Правда, различие между неподлинным и подлинным, господствующее в сущностном единстве нигилизма, могло бы перерасти в максимальный отход неподлинного от подлинного. Тогда самому сущностному единству нигилизма пришлось бы в соответствии со своим собственным значением укрыться в предельном. Ему пришлось бы, подобно ничтожеству ницше, исчезнуть в несокрытости сущего как такового, которое всюду воспринимается как само бытие. В результате сложилась бы такая картина, как будто самого бытия (если бы вообще могла возникнуть мысль о нем) на самом деле нет.

Кто, если только он действительно размышляет над всем прежде сказанным, не захочет предположить, что само бытие совершает это возможное? И кто, если только он на самом деле мыслит, смог бы ускользнуть от этого предельного ускользания бытия и не почувствовать, как оно затрагивает его, а почувствовав, не предположить, что в этом бытии сокрыто требование, обращенное к нему — в бытии, которое *само есть это требование*, затрагивающее человека в его сущности? В этой сущности нет ничего сугубо человеческого. Она являет собой пристанище при-бытия бытия, которое, будучи *этим* при-бытием, наделяет себя *тем* пристанищем и вверяется ему, так что только вследствие этого и только таким образом бытие «дает» себя. Бытийно-историческая сущность нигилизма совершается как история тайны, которая предстает как сущность метафизики.

Для мышления сущность нигилизма — загадка. Она признается, однако такое признание не выглядит так, как будто задним числом в результате этого признания дается согласие на нечто такое, чем можно было бы заранее располагать. Это признание как *при-стояние* раскрывается в *на-стойчивом на-стоянии* (Inständigkeit): в упорно ожидающем *внутри-стоянии* (Innestehen) посреди сокрытой истины бытия, ибо только благодаря на-стойчивому на-стоянию человек может сохранять себя как мыслящего в своей сущности.

Намереваясь мыслить, мышление уже находится в состоянии признания загадки истории бытия, ибо, едва начав мыслить, оно тотчас примысливает бытие. *Изначальное притязание бытия предстает в избытии несокрытости бытия в несокрытое сущего как такового.*

Поначалу мышление долго не обращает на это внимания, и это мешает ему понять, что явления в привычном смысле понимаемого нигилизма вызваны отпущением (Loslassung) бытия, в результате которого избытие его несокрытости передается упущению (Auslassung) через метафизику, которая в то же время скрытым образом препятствует при-бытию себя скрывающего бытия. Поскольку нигилистические явления возникают из отпущения бытия, они вызываются преобладанием сущего и способствуют удалению сущего от бытия.

В этом событии избытия бытия в отпущение сущего человек исторгается из ускользящей истины бытия. Представляя бытие в смысле сущего как такового, он передается сущему, чтобы из сущего, немощно предаваясь ему, утвердить себя самого как сущее, которое, предоставляя-производя, овладевает сущим как чем-то предметным. Человек из себя самого соотносит свою сущность с надежностью посреди сущего — против и за него. Своего твердого и обеспеченного положения в сущем он стремится достичь через полное упорядочение всего сущего в смысле спланированного обеспечения постоянства, благодаря чему должно обозначиться верное направление в сторону безопасности и надежности.

Опредмечивание всего сущего как такового, совершающееся из вхождения человека в исключительное своеволие

его воли, есть бытийно-историческая сущность того процесса, в ходе которого человек устанавливает свою сущность в субъективности. В соответствии с этой субъективностью человек утверждает себя и то, что он представляет как мир, в контексте субъектно-объектных отношений, вытекающих из этой субъективности. *Всякая трансцендентность, как онтологическая, так и теологическая, представляется в ракурсе субъектно-объектного отношения.* В результате вхождения в субъективность теологическая трансцендентность и тем самым самое существенное в сущем (которое довольно примечательно называют «бытием») превращается в некий вид объективности, а именно в некий вид субъективности морально-практической веры. Независимо от того, воспринимает ли человек эту трансцендентность как «обеспечение» своей религиозной субъективности или только как повод для проявления воли, характерной для его эгоистичной субъективности, сущность этой основной метафизической позиции остается одной и той же.

Нет оснований удивляться тому, что эти противоположные точки зрения, рассмотренные в себе, господствуют одновременно, так как обе берут начало в одной и той же метафизике субъективности. Как метафизика она с самого начала оставляет непомысленным само бытие в его истине, однако как метафизика субъективности она превращает бытие в смысле сущего как такового в предметность представления и пред-полагания. Предположение бытия как ценности, положенной волею к власти, является лишь последним шагом новоевропейской метафизики, в которой бытие обнаруживается как воля.

Однако эта история метафизики как история несокрытости сущего как такового есть история самого бытия. Новоевропейская метафизика субъективности есть допущение (Zulassung) самого бытия, которое в избытии своей истины вызывает упущение (Auslasung) этого избытия. Сущность же человека, которая скрытым образом является принадлежащим самому бытию при-станищем этого бытия в его при-бытии, все больше и больше упускается как таковая, по мере того как все существеннее это при-бытие сохраняется в форме ускользания бытия. По отношению к своей

сущности, которая вместе с самим бытием пребывает в ускользании, человек испытывает неуверенность, будучи не в силах понять ее причину и природу. Вместо отыскания причины и природы этой неуверенности он ищет в надежном самоустроении первое истинное и постоянное. Поэтому он стремится к им самим обустроиваемому обеспечению и обнадёживанию самого себя в сущем, которое исследуется лишь на предмет того, что нового и еще более надежного оно может предложить в смысле этого обеспечения. В результате становится ясно, что среди всего сущего человек неким особым образом помещен в область неопределенного. Это, в свою очередь, позволяет предположить, что судьба человека (причем именно в его отношении к его сущности) раньше всего поставлена на карту. Тем самым смутно вырисовывается такая возможность: сущее как таковое может бытийствовать только таким образом, что оно все подвергает риску и само является «мировой игрой».

В годы работы, посвященной задуманному главному труду, Ницше вкратце изложил основные мысли своей метафизики в одном стихотворении. Оно включено в «Песни принца Фогельфрая», которые в качестве «приложения» (V, 349) вошли во второе издание «Веселой науки» (1887 г.).

К Гете

Что есть и не пройдет по Божьей воле,
Оно — твоя лишь притча и не боле!
А Бог, творец обманчивых тенет, —
Пронырством уловляющий поэт.
И мировое колесо, всю кружась незримо,
Накручивает цели, тесня одну другой:
И злобный говорит: «То есть необоримость»,
Безумец же зовет вращение игрой...
И ею полон мир, она вершить стремится,
Мешая бытие и то, что только мнится,
И вечно-глупое, крепя свой властный глас,
К смешенью этому примешивает — нас!

Вместо того чтобы давать подробное истолкование этих строк, в котором пришлось бы повторять многое из уже сказанное, ограничимся следующим соображением.

Итак, последняя строфа дает понять, что Ницше осмысляет игру, «которой полон мир», то есть «мировую игру» в ракурсе воли к власти как «стремящуюся вверх». Эта воля полагает «бытие» как условие, при котором она обеспечивается постоянством. Вместе с «бытием» она полагает «то, что только мнится», то есть «видимость» (искусство) как условие своего возрастания. Оба, бытие и видимость, смешиваются друг с другом, однако само смешивающее, тот способ, каким воля к власти *есть*, в этом стихотворении называется «вечно-глупым», именуется «мировым колесом», которое «вовсю кружится». Это вечное возвращение того же самого, которое не полагает никакой непреходящей цели, но лишь «теснит одну другой».

Поскольку человек есть, он есть как форма воли к власти. Власть мирового колеса «примешивает» его в целое становящегося-сущего (*Werdend-Seiende*).

В метафизической сфере мысли о воле к власти как вечном возвращении того же самого об отнесенности человека к «бытию» остается только сказать:

«И вечно-глупое, крепя свой властный глас,
К смешенью этому примешивает — *нас!*»

Игровую природу мировой игры ницшевская метафизика осмысляет так, как она ее только и может осмыслять: из единства воли к власти и вечного возвращения того же самого. Без отношения к этому единству речь о мировой игре для Ницше — пустые слова. На самом же деле она у него вполне осмыслена и как таковая включена в язык его метафизики.

Единство воли к власти и вечного возвращения того же самого основывается на взаимной соотнесенности *essentia* и *existentia*, чье различие в аспекте их сущностного происхождения остается неясным. Единство воли к власти и вечного возвращения означает: воля к власти на самом деле есть воля к воле, и в этом определении метафизика субъективности достигает вершины своего раскрытия, то есть достигает завершения. Метафизическое понятие «мировой игры» обозначает бытийно-историческое родство с

тем, что Гете постигает как «природу», а Гераклит как κόσμος (см. *Fragment*. 30).

В порою ясном, порою смутном господстве метафизически осмысленной мировой игры сущее как таковое то раскрывается как воля к власти, то опять скрывается. Всюду сущее как таковое вносит себя в несокрытость, которая дает ему проявиться как себя-на-себе-поставляющему (*Sich-auf-sich-selbst-stellende*) и как себя-самого-перед-собой-приносящему (*Sich-selbst-vor-sich-bringende*). Это основная черта субъективности. Сущее как *subiectität* решительным образом упускает истину самого бытия, поскольку *subiectität* исходя из своего собственного стремления к обеспечению себя полагает истину сущего как достоверность. *Subiectität* не есть порождение человека, но человек обеспечивает себя как сущего (*der Seiende*), который соответствует сущему (*das Seiende*) как таковому, поскольку он волит себя как *я-субъекта* и *мы-субъекта*, поскольку он представляет себя себе и тем самым предо-ставляет себя себе.

Тот факт, что сущее как таковое *есть* по способу субъективности и что человек в соответствии с этим, находясь посреди сущего, обыскивает и искаживает его в поисках всех возможных путей обеспечения своей уверенности и надежности, повсюду свидетельствует только об одном: в истории своего избытия само бытие, так сказать, не торопится со своей несокрытостью. *Само бытие бытийствует как это самоудержание* (*Ansichhalten*). Однако это сущностное бытийствование самого бытия совершается не где-то позади сущего или над ним: оно, если можно так сказать, есть *перед* сущим как таковым. Поэтому и мнимое действительное (*Wirkliche*) привычно представляемого нигилизма остается позади его подлинной сущности. Тот факт, что наше мышление, на протяжении многих веков успешнее свыкнуться с метафизикой, не улавливает этого, ни в коей мере не доказывает обоснованности противоположного мнения. О чем здесь вообще следовало бы спросить, так это о том, что в данном случае имеет существенное значение: доказательства мышления, какими бы они ни были, или сами намеки бытия?

Но тут возникает вопрос: как мы можем быть уверенными во всем том, что касается этих намеков? Надо сказать, что сам вопрос, который звучит столь серьезно и к месту, исходит из того притязания, которое еще принадлежит сфере метафизики субъективности. Это, однако, не означает, что его можно обойти стороной. Речь, скорее, идет о том, чтобы спросить, все ли продумывает и продумал этот призыв к поиску критериев достоверности: все ли он продумал из того, что принадлежит сфере, в которой ему хотелось бы прозвучать?

Бытийствующее нигилизма есть избытие бытия как такового. В этом избытии оно обещает самое себя в своей нескрокрытости. Избытие предаёт себя упущению самого бытия в тайне истории, каковая тайна в лице метафизики скрывает в нескрокрытости сущего как такового истину бытия. Будучи обещанием своей истины, бытие не торопится раскрыть свою сущность. Из этого самоудержания совершается допущение упущения избытия. Самоудержание, совершающееся из дали ускользания, скрывающего себя в соответствующей фазе метафизики, определяет как *ἐποχή* самого бытия определенную эпоху в истории этого бытия.

Но когда само бытие ускользает в свое самое далекое утаивание, сущее как таковое, получившее возможность стать исключительным мерилем для «бытия», поднимается во всей полноте своего господства. Сущее как таковое появляется как воля к власти, в которой бытие совершает свою *subiectität* как воля. Метафизика субъективности столь решительно упускает само бытие, что оно остается сокрытым в ценностном мышлении, а это последнее само едва ли уже может сознавать и утверждать себя как метафизика. Когда метафизика в своем круговороте совершает упущение бытия, это упущение, не признаваемое таковым, становится истиной сущего в форме обеспечения постоянства и отъединяет истину сущего как такового от истины бытия. Однако при этом, в соответствии с полным непониманием метафизики самой себя, это отъединение представит как освобождение от всякой метафизики (ср. «*Götzen-Dämmerung*», «*Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*», VIII, 82 f.).

Таким образом неподлинное, которое есть в нигилизме, достигает безусловного преобладания, за которым подлинное (а вместе с ним и его отношением к неподлинному также и сущность нигилизма) исчезают в недоступно-немыслимом. В эту эпоху истории бытия о себе заявляют последствия преобладания неподлинного в нигилизме и только они, но они всегда заявляют о себе не *как* последствия, а как сам нигилизм. Именно поэтому нигилизм обнаруживает только деструктивные черты. Они постигаются, приветствуются или оспариваются в свете метафизики.

Анти-метафизика, переименование метафизики, а также защита прежней метафизики — все это одна лишь возня давно совершающегося упущения избытия самого бытия.

Борьба вокруг нигилизма, за и против него, идет на поле, пределы которому положены преобладанием не-сущности нигилизма. Эта борьба ничего не решает. Она лишь удостоверяет преобладание неподлинного в нигилизме. Даже там, где кажется, что эта борьба ведется с противоположных нигилизму позиций, она всегда остается принципиально нигилистической — в полном соответствии с обычным, деструктивным значением этого слова.

Воля, направленная на преодоление нигилизма, превратно понимает самое себя, потому что она не хочет увидеть того, что *сущность* нигилизма есть история избытия самого бытия, — не хочет, но в то же время не знает об этом нежелании. Непризнание сущностной невозможности преодолеть нигилизм в пределах метафизики или даже через ее переименование может пойти так далеко, что отрицание такой возможности тотчас воспринимается как принятие нигилизма или как равнодушное созерцание его гибельных проявлений без какого-либо желания что-либо предпринять.

Так как избытие бытия есть история бытия и, таким образом, подлинно сущая история, сущее как таковое впадает в неисторическое (Ungeschichtliche), особенно в эпоху господства не-сущности нигилизма. Признаком этого является появление истории (Historie), притязавшей на то, чтобы дать нормативное представление об истории (Geschichte). Эта дисциплина воспринимает историю как

некое прошедшее и объясняет его в его возникновении как причинно доказуемую цепь взаимодействий. Прошедшее, опредмеченное через рассказ и разъяснение, появляется в горизонте того настоящего, которое совершает это опредмечивание и, если дело идет на лад, объявляет себя самого результатом прошлых событий. Что представляют собой факты и фактичность, что вообще являет собой сущее в ракурсе такого прошедшего — все это якобы известно, потому что опредмечивание, совершаемое исторической дисциплиной, всегда умеет преподнести какой-то фактический материал и поместить его в общепонятный и, главное, «современный» смысловой контекст.

Там и сям историческая ситуация расчленяется, так как она есть исходный пункт и цель одоления сущего в смысле обеспечения в нем местоположения человека и его связей. Историческая дисциплина, сознательно или неосознанно, состоит на службе человеческой воли, стремящейся утвердить человека в сущем в соответствии с горизонтом обозримой упорядоченности. Как воля к обычно понимаемому нигилизму и его действию, так и воля к преодолению нигилизма одинаково движутся в историческом (*historisch*) просчитывании исторически же анализируемых персонажей и всемирно-исторических ситуаций.

Вопрос о том, что такое история, порой также ставится (всего лишь «также») в исторической дисциплине, но ставится то задним числом, то мимоходом и постоянно таким образом, как будто исторические (*historische*) представления об истории (*Geschichte*), если их как следует обобщить, смогут дать определение сущности истории. Там же, где таким вопрошанием начинает заниматься философия, пытающаяся представить онтологию исторического события, дело кончается метафизическим истолкованием сущего как такового.

История как бытие, всецело исходящее из сущности самого бытия, остается непродуманной. Поэтому всякое историческое размышление человека о своем положении остается метафизическим и, следовательно, само принадлежит сущностному упущению избытия бытия. Необходимо осмыслить метафизический характер исторической науки,

если мы хотим уяснить значимость исторического мышления, которому иногда начинает казаться, что оно призвано если не спасти человека в эпоху завершившейся не-сущности нигилизма, то, по крайней мере, просветить его.

Между тем, сообразуясь с запросами и требованиям эпохи, действительное исполнение истории (Historie) перешло от специальной науки к журналистике. Журналистика, понятая адекватно и без какого-либо пренебрежения по отношению к ней, означает метафизическое обеспечение и утверждение повседневности, характерной для наступающей эпохи, в форме надежной, то есть максимально быстро и достоверно работающей истории (Historie), с помощью которой каждый может воспользоваться той или иной полезной предметностью дня. Одновременно в ней улавливается отблеск совершающегося опредмечивания сущего в целом.

Завершившейся метафизикой субъективности, которая соответствует предельному ускользанию истины бытия, изменяя его до неузнаваемости, начинается эпоха безусловного и полного опредмечивания всего, что есть. В этом опредмечивании сам человек и все человеческое становятся одной лишь наличностью, которая, будучи психологически просчитанной, включается в рабочий ход воли, сцепленной с волей, причем не важно, если кто-то мнит себя свободным, а кто-то другой истолковывает этот процесс как чисто механический. Оба не осознают той скрытой бытийно-исторической, то есть нигилистической, сущности, которая, говоря языком метафизики, постоянно остается чем-то духовным. Тот факт, что в процессе безусловного опредмечивания сущего как такового сырью и обработанному материалу отдается большее предпочтение, чем человечеству, превратившемуся в человеческий материал, объясняется не якобы материалистическим предпочтением, оказываемым материи и силе перед человеческим духом: причина в безусловности самого опредмечивания, которое должно овладевать всем наличествующим, каким бы оно ни было, и обеспечивать это овладение.

Безусловное опредмечивание сущего как такового исходит из совершившегося господства субъективности. Она

бытийствует из предельного отпущения сущего как такового в упущение самого бытия, которое таким образом максимально отдаляет свое избытие и в качестве этого отказа посылает бытие в форме сущего как такового — как посыл (Geschick) полной сокрытости бытия посреди окончательного обеспечения и утверждения сущего.

История (Geschichte), сокрытая в ее историчности (Geschichtlichkeit), истолковывается исторически (historisch), то есть метафизически, и к тому же, быть может, с разных, если не с прямо противоположных, точек зрения. Полагание целей, предусматривающих всяческое упорядочение, утверждение человеческих ценностей соотносятся с позицией ценностного мышления общественности и придают ей значимость.

Подобно тому как несокрытость сущего в качестве его истины становится ценностью, тот вид несокрытости, который называется общественностью и который заявляет о себе в сущностном следовании такого истолкования сущности истины, становится необходимой ценностью обеспечения постоянства воли к власти. Каждый раз это предстает в виде метафизических (или антиметафизических, что, в сущности, одно и то же) истолкований того, что именно должно считаться сущим и что не-сущим. Однако таким образом опредмеченное сущее есть тем не менее не то, что *есть*.

То, что есть, есть то, что совершается. То, что совершается, уже совершилось. Это не означает, что оно прошло. То, что совершилось, есть то, что собралось в сущности бытия, оно есть *из-бывшееся* (Ge-Wesen), из которого и в качестве которого происходит при-бытие самого бытия, пусть даже в виде избывающего самоудаления (Sichentziehen). При-бытие удерживает сущее как таковое в его несокрытости и оставляет ему его как непомысленное бытие сущего. То, что происходит, есть история бытия, есть бытие как история его избытия. Это избытие свойственно сущности человека, поскольку как человек нашей эпохи он не знает, что его сущность утаена от него. Избытие бытия характерно для сущности человека в том смысле, что человек в своей отнесенности к бытию, сам того не зная, уклоняется от бы-

тия, понимая его только в ракурсе сущего и желая именно так понимать всякий вопрос о «бытии».

Если бы признание человека в его бытийно-исторической сущности уже совершилось, тогда он должен был бы опытно постичь сущность нигилизма. Этот опыт позволил бы ему понять, что нигилизм в его обычном понимании есть то, что он есть, в результате совершившегося господства не-сущности, скрывавшейся в сущности нигилизма. Этим сущностным происхождением метафизически понимаемого нигилизма и объясняется его неодолимость. Однако он не потому не дает одолеть себя, что неодолим, а потому, что всякое стремление к его преодолению остается несоразмерным его сущности.

Историческое отношение человека к сущности нигилизма может заключаться только в готовности его мышления идти навстречу избытию самого бытия. Это бытийно-историческое мышление ставит человека перед сущностью нигилизма, в то время как всякое желание преодолеть нигилизм хотя и относит нас назад, но ровно настолько, сколько необходимо для того, чтобы он еще ожесточеннее подчинил нас своей власти в продолжающем господствовать горизонте метафизически определяемого опыта и внес смуту в наше разумение.

Бытийно-историческое мышление позволяет бытию войти в сущностное пространство человека. Поскольку эта сущностная сфера является тем пристанищем, которым бытие наделяет себя как само бытие, это означает, что бытийно-историческое мышление позволяет бытию бытийствовать как самому бытию. Это мышление совершает шаг назад из метафизического представления. Бытие проясняется как при-бытие самоудержания отказа своей несокрытости. То, что называется словами *«прояснить»*, *«прибыть»*, *«удерживаться»*, *«отказывать»*, *«раскрывать»*, *«скрывать»*, есть одно и то же единое бытийствующее: бытие.

Между тем в совершающемся шаге назад это именование («бытие») одновременно утрачивает свою именующую силу, поскольку оно все еще неожиданно означает «присутствие и постоянство», то есть те определения, к кото-

рым *бытийствующее* (Wesende) бытия никогда нельзя присовокупить лишь как некое дополнение. С другой стороны, попытка мыслить бытие как бытие в соотношении с традицией должна идти до конца, чтобы стало ясно, что бытие больше не позволяет определять себя как «бытие» и почему оно этого не позволяет. Этот предел не заставляет мышление угаснуть, напротив, он изменяет его, а именно превращает в ту сущность, которая уже предопределена из утаивания истины бытия.

Когда метафизическое мышление посылает себя на шаг назад, оно намеревается освободить сущностное пространство человека. Однако бытие побуждает такое освобождение мыслить навстречу при-бытию его избытия. Шаг назад не теснит метафизику в сторону: скорее, мышление, вращающееся в кругу постижения сущего как такового, только теперь имеет сущее метафизики перед собой и вокруг себя. Бытийно-историческим происхождением метафизики по-прежнему остается долженствующее быть помысленным. Таким образом ее сущность сохраняется как тайна истории бытия.

Избытие бытия есть ускользание его самого в самоудержании его несокрытости, которая обещает его в его откзывающем самосокрытии (Sichverbergen). Таким образом, бытие бытийствует в ускользании, *из-несении* как обещание. Однако это изнесение остается *внесенностью*, каковое как само бытие позволяет приблизиться своему пристанищу к себе, то есть вносит себя в него. Будучи таковым, бытие даже в избытии своей несокрытости никогда не оставляет той несокрытости, которая в самоудержании бытия остается лишь несокрытостью сущего как такового. В качестве этого при-бытия, никогда не оставляющего своего пристанища, бытие предстает как *не-от-ступное* (Un-ablässige). Таким образом оно предстает как вынуждающее (nötigend). Бытие бытийствует таким образом, поскольку оно как при-бытие нуждается в несокрытости этого при-бытия не как нечто чуждое, но как бытие. Бытию необходимо пристанище. Оно, нуждаясь в нем, взыскует его.

Бытие является вынуждающим в единой смысловой двоякости: оно есть не-от-ступное и нуждающееся в пристани-

ще, каковое бытийствует как сущность, которой принадлежит человек как предмет нужды. Двояко вынуждающее есть и называется нуждой. В прибытии избытия несокрытости бытия само бытие есть нужда (Not).

В избытии бытия, которое через упущение истины бытия остается в истории метафизики скрытым, сокрыта нужда. В несокрытости сущего как такового, которое как история метафизики определяет основное свершение, нужда бытия проявляет себя. Сущее *есть* и создает видимость, что бытие лишено нужды.

Однако эта безнуждность (Notlosigkeit), утверждающая себя как господство метафизики, доводит бытие до предела его нужды. Нужда остается не только вынуждающим (Nötigende) в смысле непрерывного притязания, которое домогается пристанища, нуждаясь в нем как в несокрытости при-бытия, то есть позволяя ему бытийствовать как истине бытия. В избытии своей несокрытости неотступное его нужды заходит так далеко, что пристанище бытия, то есть сущность человека, упускается, человеку начинает грозить уничтожение его сущности и само бытие подвергается опасности в своем искании пристанища. Слишком далеко зайдя в своем избытии, бытие подвергает себя той опасности, что нужда, каковая бытийствует, вынуждая, исторически никогда не становится для человека той нуждой, какой она является. В предельном случае нужда бытия становится нуждой безнуждности. Засилье таким образом скрываемой безнуждности бытия, которое в своей истине остается двояко вынуждающей нуждой неотступного желания обрести пристанище, есть не что иное, как безусловное господство полнотью раскрытой не-сущности в сущности нигилизма.

Безнуждность как скрытая предельная нужда бытия господствует как раз в эпоху помрачения сущего и всеобщей смуты, насилия над всем человеческим и его отчаяния, потрясения воли и ее немощи. Мир погружен в безграничное страдание и преисполнен безмерной боли, но нигде не говорится о том, что он исполнен нужды. В основе своей истории он *безнужден* (notlos), однако бытийно-исторически в этом проявляется его высшая и одновременно самая скрытая нужда, так как это нужда самого бытия.

Но как эта нужда как таковая может затронуть именно человека, причем затронуть его в его сущностной удаленности от себя самого? Что может человек, если нужда на самом деле есть нужда самого бытия? Нужда самого бытия, каковая исторически предстает как сущность нигилизма и, наверное, выявляет то подлинное, что в нем есть, очевидно, не является такой нуждой, которой человек может выступить навстречу, борясь с нею и отражая ее. Как он может это делать, если совсем не знает ее, если даже это отражение не может быть сущностно иным по отношению к этой нужде?

Соответствовать нужде безнуждности, значит только одно: прежде всего способствовать постижению этой безнуждности как самой бытийствующей нужде. Для этого необходимо отослать в без-нужное (Not-lose) нужды и, стало быть, необходимо постичь упущение избытия самого бытия. Это предполагает следующий шаг: в том, что мы таким образом постигли, необходимо мыслить сущность нигилизма как историю самого бытия. Однако это означает: необходимо мыслить навстречу прибытию самоудаления бытия в отношении его пристанища, то есть сущности исторического человека.

Но какая перспектива при этом открывается? Мыслить навстречу предельной нужде бытия, означает идти навстречу максимальной угрозе, которая только может угрожать человеку, а именно идти навстречу возможному уничтожению своей *сущности* и тем самым мыслить опасное. Тогда весь ход рассуждения мог бы счастливо завершиться тем «мысли опасно», которое уже в достаточной мере успело ввергнуть человеческий мир во все авантюрное и беспочвенное. Прославление опасности и насилия: разве одно не усугубляет другое?

Часто повторяемый призыв Ницше «живи опасно» принадлежит метафизике воли к власти и требует деятельного нигилизма, который теперь можно осмыслить как безусловное господство не-сущности нигилизма. Однако опасность как риск безусловного насилия и опасность как угроза уничтожения сущности человека, исходящая из избытия самого бытия, — не одно и то же. Между тем, не размышляя

об упущении нужды самого бытия, совершающемся в образе метафизики, мы обнаруживаем полную слепоту в понимании природы безнуждности как сущностной нужды человека. Это слепота порождена скрытым страхом перед страхом, который как ужас постигает избытие самого бытия.

Быть может, слепота по отношению к предельной нужде бытия, проявляющейся в виде господствующей безнуждности среди всеохватного напора сущего, слепота, воспринятая в перспективе длящейся истории бытия, оказывается еще опаснее, чем грубый авантюризм одной лишь brutальной воли к насилию. Этот более опасный момент заключается в оптимизме, который в качестве своего противника допускает только пессимизм. Тем не менее и тот, и другой являются оценками сущего внутри сущего. Оба совершают свое движение в сфере метафизического мышления и способствуют упущению избытия бытия. Они усугубляют безнуждность и, не вдаваясь в размышления, которые были бы возможны, содействуют лишь тому, чтобы эта безнуждность не постигалась *как нужда* и не была постигаемой.

Нужда бытия заключается в том, что оно предстает как двояко вынуждающее, которое, однако, в своем избытии попутно грозит человеку уничтожить его сущность, поскольку вызывает упущение избытия себя самого. Безнуждность означает, что нужда, каковая бытийствует как само бытие, остается сокрытой, и такой посыл подвергает нужду максимальной угрозе и превращает ее в нужду безнуждности.

Однако если бы исторический человек смог помыслить безнуждность как нужду самого бытия, тогда, наверное, он мог бы постичь, что бытийно-исторически *есть*. Тогда человек эпохи завершившейся не-сущности нигилизма постиг бы, что *есть то*, что «есть» — в смысле того «есть», которое определяется из истины бытия, так как он уже мыслил бы из самого бытия. Человек постиг бы то, что бытийно-исторически исходит из безнуждности как нужды и таким образом уже наступило, но присутствует в сокрытом прибытии, то есть в то же время отсутствует, если

мыслить в горизонте метафизического опыта. Если мыслить метафизически, то отсутствие означает простую противоположность присутствию бытия, то есть означает небытие в смысле нетствующего, ничтожествующего ничто.

Что исходит из нужды безнуждности в непомысленное самого бытия, то есть в средоточие сущего как такового, причем исходит таким образом, что расценивается как ничто?

Избытие несокрытости бытия как такового освобождает исчезновение всего спасительного в сущем. Это исчезновение спасительного берет с собой и замыкает открытое (Offene) святого (Heilige). Замкнутость святого упрочивает и скрывает ущерб Бога.

Смутный ущерб оставляет все сущее в неприютном (Unheimische), однако сущее, будучи предметным беспредельного опредмечивания, предстает как надежная и всюду хорошо знакомая собственность. Бесприютное сущего как такового выявляет бездомность исторического человека в сущем в его целом. Место обитания в средоточии сущего как такового кажется уничтоженным, потому что само бытие как бытийствующее лишается всякого пристанища.

Наполовину признаваемая, наполовину отвергаемая бездомность человека в отношении своей *сущности* заменяется покорением Земли как планеты и выходом в космическое пространство. Преуспевая в своих достижениях и упорядочивая все больше себе подобных, исторический человек бежит от своей собственной сущности, чтобы представить себе этот побег как возвращение в истинную человечность, характерную для homo humanus, и обустроиться по своему усмотрению. Напор действительного и деятельного усиливается. Безнуждность в отношении бытия упрочивается растущей потребностью в сущем и через него. Чем больше сущему требуется сущее, тем меньше оно нуждается в сущем как таковом, не говоря уже о его способности внимать самому бытию. Совершается скудость сущего в отношении несокрытости бытия.

Эпоха сокрытости бытия в несокрытости сущего, предстającego как воля к власти, — это эпоха законченной ску-

дости сущего как такового. Однако эта эпоха начинает утверждать господство не-сущности нигилизма во всей полноте этого господства. Ход истории, совершающийся в эту эпоху, создает видимость того, что человек, обретший свободу своей человечности, свободно наводит порядок во Вселенной, имея для этого силы и способности. То, что необходимо, кажется найденным. Остается только его правильно организовать и таким образом утвердить господство справедливости как высшего представителя воли к власти.

Бытийно-историческая сущность скудости, характерной для этого века, заключается в нужде безнуждности. Более тревожным и бесприютным, чем ущерб Бога, оказывается — потому что он более бытийственен и более древен — посыл бытия (*Seinsgeschick*), каковой как истина бытия ускользает посреди напора сущего и только сущего. Зловеще-бесприютное этой отсутствующе-присутствующей нужды заключается в том, что все действительное, которое затрагивает человека этой эпохи и увлекает его за собой, само сущее, — все это совершенно ему знакомо, но как раз поэтому ему остается неведомой истина бытия и не просто остается неведомой: на самом деле как только где-то это «бытие» всплывает, он объявляет его одной лишь призрачной абстракцией и потому не понимает его и отвергает как ничтожествующее ничто. Вместо того чтобы непрестанно думать об исторической сущностной полноте *слов* «бытие» и «быть», только и делают, что, позабыв о всяком памятующем мышлении, слушают *слова*, самодельное звучание которых справедливо воспринимается как докучливое.

Несмотря на то что тревожно-бесприютное нужды безнуждности заключается (и распространяет свое превратно истолкованное господство) в упущении самого бытия, оно исходит из простого (*Einfache*), каковое безмолвствует как безмолвие избытия бытия. В эпоху законченной метафизики человек едва ли мыслит навстречу этому простому, ибо он тотчас, насколько он вообще способен мыслить бытие как таковое, отягощает это простое «роскошью» метафизического понятия, всерьез воспринимая его как работу строго очерченного постижения или с легкостью усматри-

вая в нем лишь забаву бесплодного уловления. В любом случае метафизическое познание, идет ли речь о позитивном использовании или о негативном снятии, обогащается только из запасов научного знания.

Однако мышление, которое вопрошает навстречу избытию бытия, не основывается на науке, равно как не может выйти на свой путь размежеванием с нею. Мышление, если оно на самом деле есть, побуждается самим бытием и существует как это побуждение, поскольку оно вводит себя в несокрытость бытия.

Поскольку мышление бытия в соответствии со своей собственной бытийно-исторической сущностью может постигать лишь то, что ему остается постигать только в средоточии нужды безнуждности, а именно постигать саму нужду как посыл избытия бытия в его истине, оно с необходимостью (при господстве метафизики и в сфере ее неограниченного господства) собирается сделать первые шаги, направленные в сторону отнесенности бытия к человеческой сущности, существующей в форме ускользания.

В метафизическом мышлении сущего как такового мышление бытия оказывается столь стесненным, что может прокладывать свой путь и идти по нему только с помощью критериев и мерил, заимствованных из метафизики. Метафизика помогает и мешает в одно и то же время. Однако она отяжеляет продвижение не потому, что является метафизикой, а потому, что не осмысляет свою собственную сущность. Тем не менее эта сущность, выражающаяся в том, что метафизика скрывает несокрытость бытия и таким образом является *тайной* истории бытия, прежде всего дает опыту бытийно-исторического мышления возможность выйти на простор, который бытийствует как истина самого бытия.

Если безнуждность есть предельная нужда и если она существует так, как будто ее нет, тогда, для того чтобы эта нужда могла заявить о себе в сущностной сфере человека, необходимо отослать человека со всеми его способностями и силами в безнуждность. Необходимо пережить ее как таковую. Но если она есть нужда бытия как такового, если бытие как таковое прежде всего остается доверенным лишь

мышлению, тогда дело бытия, а именно то, что оно в своей нескрытости есть бытие сущего, переходит к мышлению. Само бытие в его нескрытости и, таким образом, сама эта нескрытость должны стать достойными вопрошания, причем стать в эпоху метафизики, через которую бытие было умалено в своем достоинстве до уровня ценности. Между тем достоинство бытия как бытия состоит не в том, чтобы иметь силу как ценность, пусть даже высшую. Будучи свободой самой свободы, бытие бытийствует, освобождая все сущее по направлению к себе самому и оставаясь для мышления тем, что долженствует быть мыслимым. Однако тот факт, что сущее существует так, как будто бытие *не* «есть» неотступное и взыскующее-пристанища (Unter-kunft-Brauchende), как будто оно не «есть» нудящая нужда самой истины, говорит об упрочившемся господстве безнужности в завершившейся метафизике.

Глава восьмая

МЕТАФИЗИКА КАК ИСТОРИЯ БЫТИЯ (1948)

Сущность (*что-бытие*) и существование (*что-бытие*) в сущностном начале метафизики: *ἰδέα* и *ἐνέργεια*

Нижеследующее можно было бы рассматривать как доклад об истории понятия бытия.

В таком случае существенное было бы упущено.

Однако в настоящее время об этом существенном, на-верное, едва ли можно сказать как-то иначе.

«Бытие» означает, что сущее есть и *не* не есть. «Бытие» называет это «что» как решимость восстания против ничто. Эта решимость, которую излучает бытие, прежде всего, и здесь также в достаточной степени, заявляет о себе в сущем. В сущем проявляется бытие. Это не требует специального осмысления — настолько решительно бытие каждый раз влечет к себе (в бытие) сущее. Сущее же в достаточной мере сообщает о бытии.

Как «сущее» имеет силу действительное. «Сущее действительно». Этот тезис имеет двоякий смысл: во-первых, бытие сущего лежит в действительности. Во-вторых, сущее как действительное «действительно», то есть на самом деле сущее. Действительное *есть* осуществленное действие, которое само, в свою очередь, снова действует и является способным к действию. Действие действительного может ограничиваться способностью вызывать противодействие, которое оно по-разному может противопоставлять другому действительному. Поскольку сущее действует как действительное, бытие проявляется как действительность. Уже давно принято считать, что в «действительности» обнаруживается подлинная сущность бытия. Кроме того, часто «действительность» означает «существование». Кант, например, говорит о «доказательствах существования Бога»,

каковые должны показать, что Бог действителен, то есть что он «существует». Под «борьбой за существование» понимают борение за становление действительным и пребывание действительным всего живого (растений, животных, человека). В метафизике поднимается вопрос о том, является ли действительный мир (то есть теперь мы можем сказать: мир «существующий») самым лучшим из миров или не является. В слове «существование» (existentia) бытие как действительность действительного обнаруживает свое самое распространенное метафизическое наименование. На языке метафизики «действительность», «существование» и «existentia» выражают одно и то же, однако то, о чем эти термины говорят, ни в коем случае не является однозначным. Причина тому не в небрежном словоупотреблении, а в самом бытии. Мы охотно и легко говорим о том, что каждый во всякое время знает, что означают «бытие», «действительность», «существование» и «экзистенция», однако в какой мере бытие определяется как действительность в горизонте действия и делания, остается неясным. Кроме того, в метафизике «бытие» не было бы выражено вполне, если бы разговор о бытии сущего ограничился отождествлением бытия и существования.

С давних пор в метафизике проводится различие между тем, *что* есть сущее, и тем, *есть* ли оно или его *нет*. На языке метафизики это называется различием между сущностью (essentia) и существованием (existentia). Essentia подразумевает quidditas, то, что, например, делает дерево растением, живым организмом, деревом как таковым независимо от того, «существует» ли то или это дерево или нет. То, что делает дерево собственно деревом, здесь определяется как γένος в двойном значении происхождения и рода, то есть как ἔν в отношении к πολλά. Оно есть единое в смысле происхождения («откуда») и в смысле общего (κοινόν) по отношению ко многому. Essentia называет то, что может быть как существующее дерево, если таковое существует, называет то, что делает его возможным как таковое, то есть называет возможность.

В бытии проводится различие между *что-бытием* (сущностью) и *что-бытием* (существованием). Этим разли-

чением и подготовкой к нему начинается история бытия как метафизики. Метафизика усваивает это различие применительно к структуре истины о сущем как таковом в его целом. Таким образом, начало метафизики раскрывается как событие, которое состоит в принятии решения о бытии в смысле выявления различия между сущностью и существованием.

В определении существования (*existentia*) в качестве опоры используется сущность (*essentia*). Проводится различие между действительностью и возможностью. Можно было бы попытаться осмыслить различие бытия на *что-бытие* и *что-бытие* с помощью выявления того общего, что определяет различенное. Что за «бытие» остается, если отвлечься от «сущности» и «существования»? Если этот поиск максимально общего ведет в пустоту, то, быть может, в таком случае сущность надо понимать как некий вид существования или, наоборот, понимать существование как видоизменение сущности? Если бы ответ на этот вопрос был найден, тогда все равно остался бы нерешенным вопрос о происхождении этого различия. Быть может, оно исходит из самого бытия? Что «есть» бытие? Каким образом из него проистекает различие, каково его происхождение? Или, быть может, оно только примысливается бытию? Если да, то какое мышление делает это и на каком основании? Каким образом для этого при-мысливания ему дается бытие?

*Даже если только в общих чертах продумать приведенные вопросы, сразу исчезнет видимость самопонятности различия *essentia* и *existentia*, характерного для всей метафизики.* Это различие остается необоснованным, если метафизика продолжает непрестанно хлопотать только об обособлении различных моментов и потчует нас перечислением способов возможности и видов действительности, каковые вместе с упомянутым различием, в котором они остаются, уносятся в нечто неопределенное.

Однако если допустить, что этим темным по своему происхождению различием сущности и существования метафизика обосновывает свою сущность и на нем утверждает ее, тогда надо признать, что она сама своими силами нико-

гда не сможет постичь природу этого различия. Для начала было бы необходимо, чтобы само бытие, сокрытое в этом различии, намеренно коснулось ее. Однако бытие этого не делает и тем самым дает метафизике возможность утверждать свое сущностное начало — утверждать подготовкой и раскрытием этого различия. Происхождение различия между *essentia* и *existentia* и тем более происхождение таким образом различаемого бытия остается сокрытым или, по-гречески говоря, забытым.

В таком случае забвение бытия означает самоскрытие бытия, в котором проводится различие на сущность и существование, в пользу бытия, которое проясняет сущее как сущее и остается неопрошенным *как бытие*.

Различение между сущностью и существованием — не просто образчик метафизического мышления. Оно указывает на событие в истории самого бытия. Об этом следует подумать. Для такого *памятующего* мышления недостаточно свести распространенное различие между *essentia* и *existentia* к его происхождению из мышления греков, и этого тем более недостаточно, если таковое различие, ставшее определяющим в греческом мышлении, мы «разъясняем» с помощью сформировавшегося впоследствии и распространившегося в школьной метафизике построения, то есть по существу обосновываем основание из его следствий. Между тем контекст различия между *essentia* и *existentia* исторически легко воссоздать, обратившись к мышлению Аристотеля, который впервые выводит это различие на уровень понятия, то есть дает ему сущностное обоснование (после того как Платон, осознав притязание бытия, начал подготовку к этому различению и его разработку).

Essentia отвечает на вопрос *τί ἐστίν*, что есть (сущее)? *Existentia* говорит о сущем *ὅτι ἔστιν*, что оно *есть*. Различение называет различное *ἕστιν*. В этом проявляется *εἶναι* (бытие) в его различии. Каким образом бытие может впасть в это различие? Какая сущность бытия раскрывается в это различие как в открытое этой сущности?

В начале своей истории бытие проясняется как всхождение (*φύσις*) и раскрытие (*ἀλήθεια*). Затем на нем запечатле-

вается присутствие и постоянство в смысле пребывания (οὐσία). Так начинается собственно метафизика.

Какое присутствующее появляется в присутствовании? Аристотель мыслит присутствующее как то, что, придя в это состояние, пребывает в постоянстве или, будучи приведенным в свое положение, предлежит. Постоянное и предлежащее, выступившие в несокрытость, предстают то как это, та как то, предстают как τὸδε τι. Постоянное и предлежащее Аристотель понимает как каким-то образом покоящееся. Покой проявляется как особенность присутствия. Однако покой есть особый способ подвижности. В покое совершается движение.

Движимое приводится в состояние и положение присутствия, причем приводится в *про-из-ведении* (Her-vorbringen). Последнее может совершаться как φύσις (отпускать что-либо от себя и давать ему возможность взойти) или как ποιήσις (что-либо поставлять сюда и представлять). Присутствие присутствующего, будь оно покоящимся или подвижным, получает свое сущностное определение тогда, когда подвижность, а вместе с ней и покой достигаются (как основные черты бытия из присутствия) как один из его модусов.

Определение подвижности и покоя как особенностей присутствия, а также истолкование этих особенностей из изначально уясненной сущности бытия как всходящего присутствия в несокрытости Аристотель дает в своей «Физике».

Стоящий там дом *есть*, потому что он, будучи выдвинутым в свой *эйдос* (Aussehen), *выставленным* в несокрытое, находится в этом эйдосе. Находясь в нем, он покоится — покоится в той выставленности, которую дает его эйдос. Покой *сюда-выставленного* — не ничто, а собрание. Он собрал в себе все движения, характерные для выставления дома, завершил их в смысле завершающего очертания (πέρας, τέλος), а не простого отграничения. Покой хранит совершение подвижного. Дом, который где-то там находится, *есть* как ἐργον. Под «произведением» подразумевается *у-покоенное* в покой *из-смотрящего* — в этом пребывающего, лежащего — *у-покоенное* в присутствии в несокрытом.

В ракурсе греческого мышления речь не идет о произведении в смысле последствия какого-то напряженного действия, равно как не имеется в виду некий результат или успех; речь идет о произведении в смысле чего-то выставленного в несокрытое его эйдоса и пребывающего как таким образом стоящее или лежащее. Пребывать здесь означает: спокойно присутствовать как творение.

Теперь ἔργον характеризует модус присутствования. По этому присутствие, οὐσία, означает ἐνέργεια: сущность творения (сущность, понятая вербально), находящаяся в нем, или соделываемость (Werkheit). Последнее означает не действительность как результат действия, а в несокрытом *вот-стоящее* присутствие поставленного в разных ракурсах. Поэтому «энергеия» в греческом понимании этого слова не имеет ничего общего с позднейшей «энергией»; в крайнем случае, хотя тоже очень отдаленно, имеет силу обратное. Вместо ἐνέργεια Аристотель также употребляет им самим придуманное слово ἐντελέχεια. Τέλος есть завершение, в котором собирается движение сюда-поставления и туда-поставления, каковое завершение представляет присутствие *о-конченного* и *за-конченного*, то есть завершенного (в творении). Ἐντελέχεια есть *(себя)-имение-в-завершении*, есть сокровенное, оставляющее позади себя всякое установление и потому непосредственное, чистое присутствие: сутствие в присутствии. Ἐνέργεια, ἐντελεχεία ὄν значит то же самое, что ἐν τῷ εἶδει εἶναι. То, что присутствует из «в-творении-как-творении-сущности», находится в настоящем благодаря виду (эйдосу) и через него. Ἐνέργεια есть οὐσία (присутствие) наличествующего, данного нечто, *того или этого*.

В качестве этого присутствия οὐσία означает: τὸ ἔσχατον, присутствие, которое содержит в себе свое, предельное и последнее присутствие. Этот высший способ присутствия также делает максимально актуальным все то, что пребывает как данное *это* или данное *то* в несокрытом. Если εἶναι (бытие) определяет высший модус своего бытия-творения как ἐνέργεια, тогда таким образом определенная οὐσία должна сообщить — а именно из своего собственного (Eigene) — о том, как она может впасть в разли-

чие сущности и существования и вследствие четко выраженного господства бытия как ἐνέργεια и должна впадать.

Становится необходимым провести различие в самой οὐσία, указав на ее двоякость. Это различие Аристотель проводит в начале пятой главы своего трактата «О категориях».

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν, οἷον τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

«В смысле первостепенно существующего, а также в соответствии с более всего сказанным (присутствием) присутствующее есть то, что не высказывается ни в отношении уже каким-то образом подлежащего, ни наличествует в уже каким-то образом подлежащем, например, человек, лошадь».

Присутствующее таким образом — не какой-то возможный предикат, не присутствующее в чем-либо другом или по отношению к нему.

В особом, первостепенном значении присутствие есть пребывание того или иного по себе пребывающего, подлежащего, пребывание когда-либо-бывающего, οὐσία в отношении к καθ'ἑκάστων: то или иное «это», единичное.

От этого, таким образом определенного, присутствия отличается другое, чье присутствующее характеризуется так: δευτεραι δε οὐσῖαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδесιν αἱ πρώτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἄνθρωπῳ, γένος δε τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον. δευτεραι οὖν αὐταὶ λέγονται οὐσῖαι, οἷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον (Categ. V, 2 a 11 sqq).

«Во-вторых, присутствующим называются те [обратим внимание на множественно число], в которых как способах вида уже господствует упомянутое (как там-то и там-то бывающее) присутствующее. Сюда относятся (названные) способы вида, а также роды этих способов, например, этот человек присутствует здесь в виде (эйдосе) человека, для которого вид „человек“ является источником происхождения (его рода), „живое существо“. Таким образом, присут-

ствующими во втором случае называются: например, „человек“ (вообще), а также „живое существа“ (вообще)». Присутствие во втором значении есть себя-обнаружение эйдоса, вида, и сюда относится все то, в чем теперь то или иное пребывающее позволяет проявиться тому, благодаря чему оно присутствует.

Присутствие в первом значении есть бытие, выражающееся в ὄτι ἔστιν: что-*бытие*, existentia. Присутствие во втором смысле есть бытие, о котором спрашивают τί ἔστιν: что-бытие, essentia.

Что-бытие и что-*бытие* раскрываются как способы присутствования, основой чертой которого является ἐνέρχεια.

Но не лежит ли в основе различия между ὄτι ἔστιν и τί ἔστιν другое, более широкое различие, а именно различие между присутствующим и присутствованием? В таком случае первое различие как таковое можно отнести к одной стороне различения между сущим и бытием. ὄτι ἔστιν и τί ἔστιν называют способы присутствования, поскольку в них присутствующее присутствует в пребывании данного или остается в одном лишь самообнаружении эйдоса. Различение между сущностью и существованием исходит из самого бытия (присутствия). Присутствование имеет в себе различие: оно распадается на чистую близость пребывания и иерархическую структуру эйдоса. Но в какой мере присутствование имеет это *различие в себе*?

Насколько привычной является дистинкция сущности и существования вместе с дифференцией бытия и сущности, насколько темным является сущностное происхождение этих различий, настолько неопределенной остается структура их взаимопринадлежности. Наверное, метафизическое мышление по своей сути никак не может прояснить загадку этих различий, которые воспринимает как нечто само собой разумеющееся.

Однако поскольку Аристотель мыслит οὐσία (присутствие) в первую очередь как ἐνέρχεια, а это присутствие подразумевает не что иное, как то, что позднее в видоизменившемся истолковании называется actualitas, «действительность» и «существование», аристотелевское разъяснение упомянутого различия свидетельствует о предпочтении,

которое отдается тому, что позднее будет названо *existentia*, перед тем, что предстанет как *essentia*. То, что Платон мыслит как подлинную и для себя единственную сущность (οὐσία) сущего, как присутствие в модусе идеи (εἶδος), теперь приобретает в бытии второстепенное значение. Для Платона сущность бытия сосредоточивается в κοινόν идеи и тем самым соотносится с ἕν, которое, однако, как единящее единое по-прежнему определяется со стороны φύσις и λόγος, то есть сосредоточивающего восхождения. Что касается Аристотеля, то для него бытие покоится в ἐνέργεια, заключенной в τόδε τι. В ракурсе ἐνέργεια эйдос (εἶδος) может мыслиться как модус присутствия. Напротив, с точки зрения идеи (ιδέα) данное сущее (τόδε τι) остается непостижимым в его сущности (Тόδε τι есть μὴ ὄν — и тем не менее ὄν).

Сегодня, правда, принято следующим способом объяснять историческую связь между Платоном и Аристотелем: в отличие от Платона, который считает «идеи» «истинно сущим», а единично сущее лишь кажущимся сущим (εἶδωλον), которое вообще-то не может быть сущим (то есть оно есть μὴ ὄν), Аристотель низвел свободно парящие «идеи» с их «надзвездного обиталища» и поместил в действительные вещи. При этом он переосмыслил эти «идеи», назвав их «формами», и стал понимать «формы» как «энергии» и «силы», обитающие в сущем.

Это примечательное, однако неизбежное в ходе развития метафизики объяснение взаимосвязи между Платоном и Аристотелем (в том, что касается мышления бытия сущего) заставляет задать два вопроса. Как вообще мог Аристотель поместить идеи в действительно сущее, не постигнув прежде отдельно данное *как подлинно присутствующее*? И как мог он прийти к понятию присутствия единично действительного, не помывлив сначала бытие сущего в горизонте изначально уясненного бытийствования бытия из присутствия в несокрытом? Аристотель не привносит идеи (как будто это некие вещи) в единичные вещи: сначала он осмысляет единичное как теперь пребывающее и мыслит его пребывание как особый вид присутствия, а именно присутствия самого эйдоса в предельной актуаль-

ности нечленимого, то есть больше не имеющего иерархии эйдоса (ἄτομον εἶδος).

То же самое бытийствование (существование) бытия, а именно присутствие, которое Платон мыслит как κανόν в ἰδέα, Аристотель понимает как ἐνέργεια для τόδε τι. Поскольку Платон никогда не согласится признать отдельно сущее подлинно сущим, а Аристотель включает единичное в присутствие, можно сказать, что Аристотель мыслит более по-гречески, то есть в большем соответствии с изначально уясненной сущностью бытия, чем Платон. Тем не менее Аристотель может мыслить οὐσία как ἐνέργεια только в противовес осмыслению οὐσία как ἰδέα и в результате вообще сохраняет εἶδος как второстепенное присутствие в присутствовании присутствующего. Говоря о том, что Аристотель мыслит более по-гречески, чем Платон, мы не имеем в виду, что он в большей степени приблизился к изначальному мышлению бытия. Между ἐνέργεια и изначальной сущностью бытия (ἀλήθεια—φύσις) стоит ἰδέα.

Оба модуса, характерные для οὐσία, то есть ἰδέα и ἐνέργεια, в игре их взаиморазличения образуют костяк всякой метафизики, всякой истины сущего как такового. Бытие возвещает свою сущность двояко: *бытие есть присутствие как самообнаружение эйдоса; бытие есть пребывание отдельно данного (τόδε τι) в этом эйдосе.* Эта двойное присутствие основывается на присутствовании и поэтому существует как постоянство: про-дление, пребывание. Оба способа бытия можно мыслить только в том случае, если всякий раз, исходя из него и возвращаясь к нему, мы говорим о нем в смысле его сущности и существования. Внутри своей истории как «метафизики» бытие ограничивает свою истину (раскрытие) сущностью в смысле ἰδέα и ἐνέργεια. При этом ἐνέργεια получает преимущество, однако это никогда не отгесняет «идею» как основную черту бытия на второй план.

В буквальном смысле понимаемое здесь про-должение (Fort-gang) метафизики из ее начала, знаменованного Платоном и Аристотелем, заключается в том, что эти первые метафизические определения присутствия претерпевают

изменение, вовлекают в это изменение свое взаимообразное различие и наконец приводят к тому, что в их своеобразном смешении различие между ними вообще исчезает.

Превращение ἑνέργεια в actualitas

Выходя из своего сущностного начала, метафизика в своем про-должении оставляет это начало позади и тем не менее свое основное она заимствует в мышлении Платона и Аристотеля. Это наследие, о котором сама метафизика знает и о котором потом специально сообщает, заставляет думать, что изменения, происходящие в процессе ее развития, не искажают ее основы и в то же время являются дальнейшим развитием этой основы. Такое впечатление зиждется на том соображении, которое уже давно стало общим достоянием и согласно которому основные понятия метафизики всюду остаются одними и теми же.

Итак, ἰδέα превращается в idea, а эта последняя, в свою очередь, становится представлением. ἑνέργεια превращается в actualitas, а та — в действительность. Хотя сущностное содержание бытия на словах выражается по-разному, само это содержание, как говорят, остается неизменным. Если на этой почве совершается какое-то изменение основных позиций метафизического мышления, то появляющееся разнообразие, как принято считать, лишней раз подтверждает остающееся неизменным единством ведущих определений бытия. Однако на самом деле эта неизменность — лишь видимость, под прикрытием которой метафизика как история бытия всякий раз совершает новый шаг.

В этой истории оба модуса бытия (сущность как ἰδέα и существование как ἐνέργεια) на свой лад определяют критерий, согласно которому следует понимать бытие в отношении его сущности. Там, где о себе как о бытии заявляет сущность (essentia), она прежде всего благоприятствует усмотрению того, *что* есть сущее, и таким образом способствует своеобразному преимуществу этого сущего. Что касается существования (existentia), то там, где о самой сущно-

сти (о его «что») как будто ничего не говорится, существование довольствуется констатацией того, что сущее *есть*, причем это «есть» и осмысляемое в нем бытие по-прежнему воспринимаются в привычном смысле. Когда существование заявляет о себе как о бытии, оно способствует самопонятности бытийствования бытия. *Как первое (акцент на сущем), так и второе (акцент на самопонятности бытийствования бытия) характеризуют метафизику как таковую.* Так как существование в своей *сущности*, а не в отношении того или иного данного сущего, так и не становится предметом вопрошания, единая сущность бытия, бытие как единство сущности и существования, определяется невыраженным образом из безвопросного.

Поэтому история бытия раньше всего раскрывается из истории «энергии» (ἐνέργεια), которая впоследствии получает именование actualitas и existentia, то есть действительность и существование. Но можем ли мы сказать, что словом actualitas адекватно передается смысл и значение термина ἐνέργεια? Можно ли сказать, что в слове existentia сохраняется та основная особенность бытия, которая была выражена в термине οὐσία (присутствие)? У Цицерона *existere speculo* означает «выходить из пещеры». Здесь можно было бы предположить наличие более глубокой связи existentia как *из-ступления* и *вы-ступления* с выходом в присутствие и несокрытость. Тогда латинское слово existentia сохраняло бы в себе греческое содержание. Однако на самом деле это не так. Равным образом, actualitas больше не передает сущности греческой ἐνέργεια. Дословный перевод обманывает. На самом деле он выражает как раз другое, а именно совершившийся из замкнутости бытия сдвиг иного человечества в целое сущего к иному слову бытия. Характер существования (акцент на том, что бытие *есть*) и само это *есть* стали другими.

В начале метафизики сущее как ἔργον есть присутствующее в его сюда-поставляемости (Herstelltheit), Теперь ἔργον превращается в opus в его отношении к operari, в factum в его отношении к facere, в actus в его отношении к agere. Теперь ἔργον больше не есть отпущенное в открытое (Offene) присутствования: теперь оно — достигнутое в дей-

ствовании, совершенное в делании. Сущность «творения» больше не «соделываемость» в смысле характерного присутствия, обращенного в простор, а «действительность» действительного, которое господствует в действовании и вовлекается в процесс действования. Бытие, выйдя из изначальной сущности ἐνέργεια, превратилось в actualitas.

Таким образом, в поле зрения исторического описания совершился переход от греческого понятийного языка к римскому. Однако для того чтобы в достаточной мере осознать всю историческую значимость этого перехода, необходимо осмыслить римское начало во всем богатстве его исторического раскрытия, в котором слились воедино имперская политика Рима, христианство Римской церкви и романизм. Своеобразно вобрав в себя имперское и церковное, романизм закладывает основу той структуры по-новоевропейски осмысляемой действительности, которая называется cultura («культура») и которая по разным причинам пока еще остается неизвестной греческому и римскому миру, а также германскому средневековью.

Определение бытия как actualitas простирается через всю западноевропейскую историю от древнего Рима до самых последних десятилетий Нового времени. Так как определение бытия как actualitas предвосхищает всю последующую историю, то есть и структуру отношений человечества к сущему в целом, вся западноевропейская история с тех пор является многократно римской и больше никогда — греческой. Всякое последующее возрождение греческой древности на самом деле представляет собой римское обновление когда-то по-римски переистолкованной греческой духовности. Что касается германского начала в средневековье, то оно в своей метафизической сущности тоже остается римским, потому что остается христианским. С того момента как ἐνέργεια превращается в actualitas (действительность), действительное становится подлинным сущим и потому тем сущим, которое определяет меру для всего возможного и действительного.

Однако бытие как actualitas в себе исторично, поскольку оно приводит к разрешению истину своей сущности и по-

сколько таким образом делает возможным существование основных метафизических позиций. При этом на первый взгляд сохраняется первоначальное различие: actualitas как existentia отличается от potentia (possibilitas) как essentia. Однако кроме неопределенного отношения к творению actualitas больше не сохраняет ничего из того, что было характерно для ἐνέργεια. Тем не менее и в actualitas господствует изначальность бытия, поскольку сущность определяется как ἰδέα. Основная черта, отличающая «идею», есть ἀγαθόν. Самообнаруживающийся эйдос делает сущее пригодным для того, чтобы присутствовать так-то и так-то. Ἰδέα как сущность имеет характер исконной причины (Ursache). Во всяком из-стоянии сущего господствует из-хождение из его сущности, из *что*-бытия. Оно есть вещьность (Sachheit) всякой вещи (Sache), то есть ее исконная причина. В соответствии с этим бытие в себе исконно причинно.

Вследствие платоновского определения бытия как ἰδέα, то есть как ἀγαθόν, в сущности бытия раскрывается определяющая роль причины (αἰτία), причем долженствование как предоставление возможности уже не обязательно и не исключительным образом обретает характер совершающего воздействия. Тем не менее в начале метафизики преимущество, выпавшее на долю αἰτία, закрепляется так широко, что она занимает место дометафизического определения бытия как ἀρχή, точнее говоря, преобразует ἀρχή в αἴτιον. Тотчас становится понятным отождествление ἀρχή и αἰτία, отчасти уже у Аристотеля. Бытие обнаруживает сущностную особенность осуществления присутствия, то есть достижения постоянства. Так, несмотря на пропасть между ἐνέργεια и actualitas, уже начальная метафизическая сущность бытия подготавливает переход к бытию как к *esse actu*.

Когда бытие превращается в actualitas (действительность), сущее становится действительным, оно определяется через действие в смысле причиняющего делания. В этом горизонте можно понять действительность человеческого действия и божественного творения. Бытие, превратившееся в actualitas, наделяет сущее в целом той основной чертой, которой овладевает библейско-христиан-

ская вера в творение, дабы тем самым обеспечить себе метафизическое оправдание. С другой стороны, благодаря господству христианско-церковного истолкования сущего осмысление бытия как действительности обретает самопонятность, которая с этих пор даже вне строгой установки на веру и определяемого ею истолкования сущего в целом остается нормативным для всякого последующего понимания сущности сущего. Преобладающее определение бытия как действительности, которое теперь тотчас становится понятным каждому, упрочивается так сильно, что теперь ἐνέρχεια уже наоборот постигается с точки зрения actualitas и изначально греческое сущностное запечатление бытия в ракурсе его римского истолкования становится окончательно непонятным и недоступным. Наследование истины о сущем, осуществляющееся как «метафизика», превращается в уже не сознающее себя накопление вуалей, набрасываемых на изначально сущность бытия. Этим и объясняется необходимость «деструкции», как только речь заходит о мышлении истины бытия (см. «Бытие и время»). Однако, подобно «феноменологии» и всему герменевтико-трансцендентальному вопрошанию, эта деструкция еще не осмысливается бытийно-исторически.

Действительно сущее есть подлинно сущее, ибо действительность образует истинную сущность что-*бытия* (существования), так как, осмысленная как ἐνέρχεια, действительность есть исполненное присутствие конкретно данного, и чем конкретнее присутствующее, тем оно действительнее.

Esse в отличие от essentia есть esse actu. Actualitas же есть causalitas. Причинный характер бытия как действительности во всей своей чистоте обнаруживается на примере того сущего, которое в высшем смысле совершает сущность бытия, так как оно есть то сущее, которого никогда не может не быть. В «богословском» осмыслении такое сущее называется «Богом». Оно никогда не сознает состояния возможности, потому что в таком состоянии оно представляло бы собой нечто, чего *еще нет*. Во всяком *еще-нет* сокрыт недостаток бытия, поскольку бытие характеризуется постоянством. Высшее сущее есть чистое, постоянно испол-

ненное осуществление, *actus purus*. Здесь действие предстает как бытийствующее из себя опостоянивание для себя стоящего. Это сущее (*ens*) есть не просто то, что оно есть (*sua essentia*): оно есть в том, что оно есть, непрестанно из его постоянства (*est suum esse non participans alio*). Поэтому Бог, в метафизическом осмыслении, называется *summum ens*. Однако высшее такого бытия состоит в том, что оно есть *summum bonum*. Так как *bonum* есть *causa*, причем в качестве *finis* оно выступает как *causa causarum*, именно в отношении *causalitas* (то есть *actualitas*) оно есть то, что наделяет постоянством все постоянное, и поэтому оно даже *prius quam ens*; *causalitas causae finalis est prima*.

Таким образом, в тезисе «*Deus est summum bonum*» заключается не нравственная характеристика и даже не мысль о «ценности»: термин «*summum bonum*» есть самое чистое выражение каузальности, которая, отвечая чисто действительному, соотнобразуется с достижением постоянства всего постоянного. (ср. Фома Аквинский, «Сумма теологии», I, qu. 1–25). *Bonum*, осмысленное в отношении к *summum ens* и понятое онтологически, представляет собой отголосок платоновского ἀγαθόν, то есть того, что просто делает пригодным (когда речь заходит о сущем как таковом): это дающее возможность, условие возможности (Ср. «*Platons Lehre von der Wahrheit*», «*Geistige Überlieferung*» 2, 1942, S. 115).

Однако и в *actualitas*, для которой *causalitas* в каждом отношении остается определяющей, сохраняется, хоть и в измененном виде, изначальная сущность сущности: присутствие. Для *summum ens* характерна *omnipraesentia*. Однако и «*ubiquität*» (вездесущность) определяется «каузально». *Deus est ubique per essentiam inquantum adest omnibus ut causa essendi* (qu. 8 a, 3).

Теперь в контексте этой причинности, характерной для действительности, разъясняется также истолкование того, что означает *existentia*. Так звучит другой термин, который довольно часто в своем значении отождествляют с *actualitas* (действительностью) и в понятийном языке метафизики используют даже гораздо чаще, прежде всего тогда, когда речь заходит о проведении различия между *essentia* и

existentia («сущности» и «существования»). Когда начинают объяснять происхождение термина *existentia*, обычно ссылаются на два места из «Метафизики» Аристотеля, в обоих местах почти одинаково говорится о ὄν ὡς ἀληθές, то есть о бытии сущего в смысле «несокрытости» (Met. E 4, 1027 b и Met. K 8, 1065 a 21 sq.). Здесь речь идет о ἔξω οὐσα τις φύσις τοῦ ὄντος, а также об ἔξω ὄν καὶ χωριστόν. Под ἔξω, что означает «вне», подразумевается нахождение вне τῆς διανοίας, то есть вне человеческого размышляющего опрашивания, которое, обсуждая сущее, «прорабатывает» его и при этом преподносит обсужденное, причем само преподнесенное существует и наличествует только для этого «прорабатывания» и в сфере его совершения. То, что находится «вне», утверждается и пребывает как в себе постоянное в своем собственном месте (χωριστόν). Такое «вне-стоящее», ex-sistens, есть не что иное, как из себя присутствующее в своей сюда-выставленности, ὄν ἐνεργείᾳ.

Это место позволяет вывести латинское ex-sistentia из аристотелевского обсуждения сущего. Для ознакомления с историей бытия более важным остается тот факт, что здесь характеристика из себя существующего (οὐσία) уже опирается на изменившуюся сущность истины. Хотя «истинное» еще означает ἀληθές, то есть несокрытое, однако сущее-истинным, а именно высказывание, истинно не потому, что оно само как раскрывающее есть «несокрытое», а потому, что оно его опрашивает и определяет через уподобление опрашиванию. Определение бытия в смысле по-аристотелевски осмысленной ex-sistentia восходит к уже Платоном очерченному и обосновывающему начало метафизики переходу сущности истины из несокрытости сущего в правильность прорабатывающего высказывания. Хотя в термине ex-sistentia отголоски этого в любом случае метафизического происхождения слышатся довольно смутно, определяющее истолкование ex-sistentia получает в горизонте actualitas, то есть в соотношении с causalitas.

В своих «Disputationes metaphysicae» (XXXI, sect. IV, n. б), неослабевающее влияние которых в начале новоевропейской метафизики становится еще заметнее, Суарес так говорит об ex-sistentia: «nam esse existentiae nihil aliud est

quam illud esse, quo formaliter, et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliud: sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae». Экзистенция есть то бытие, через которое прямо и непосредственно вне причин представляется та или иная сущность, в результате чего не-бытие прекращается и начинает быть нечто. В соответствии с основным различием в бытии *ex-sistentia* соотносится с той или иной сущностью. То или иное сущее поставляется через экзистенцию вовне причинения. Это означает: *что*-бытие проходит через причиняющее осуществление, причем так, что при этом достигнутое впоследствии отпускается из причинения как соделанное и поставляется на себя самое к действительному. Теперь «extra» в отличие от аристотелевского ἔξω соотносится не с διάνοια, а с истекающим причинением. *Ex-sistentia* есть *actualitas* в смысле *res extra causas et nihilum sistentia*, есть действительность, которая перемещает нечто вовне причинения и осуществления и таким образом преодолевает ничто (то есть отсутствие действительного).

Но если *ex-sistentia* осуществляет перемещение вовне причинения, каким образом потом *actualitas* именно как *causalitas* может определять сущность экзистенции? Разве при этом экзистенция не расстается с причинением? Напротив. Поскольку экзистенция выводит из области причинения на простор действия, которое отныне есть утвержденное на себе действительное и, следовательно, действительное, эта экзистенция как раз и остается связанной с причинением. Ставление и поставление, установление, характерное для *ex-sistentia*, есть то, что оно *есть*, в уходе *от* причинения, но все-таки *именно от него*. *Ex-sistentia* есть *actus*, quo *res sistitur*, *ponitur extra statum possibilitatis*. Этот *actus* есть *causalitas*. Только она может и должна *вы-ставлять* вещь из причины как *при-чиненную*, то есть соделанную.

В этом истолковании привычное наименование для *что-бытия*, а именно экзистенция, свидетельствует о преимуществе бытия как *actualitas*. Господство его сущности как *действительности* определяет дальнейший ход истории

бытия, приводящий к тому, что начальное сущностное определение разрешается в его предзапечатленное совершенное. Действительное есть экзистующее. Оно объемлет все, что через определенный способ причинения *constituitur extra causas*. Однако поскольку целое сущего есть соделанно-действующее перводеятеля, в это целое привносится собственная структура, которая определяется как соответствие того или иного соделанного этому деятелю как высшему сущему. Действительность пылинки, растений, животных, человека, чисел соответствует действию перводеятеля: она в одно и то же время подобна и неподобна его действительности. Экзистует как чувственно постигаемая и осязаемая вещь, так и нечувственный, просчитываемый предмет математики. «*M* существует» означает: эту величину можно однозначно конструировать исходя из установленной исходной точки вычисления с помощью установленных правил вычисления. Сконструированное таким образом доказуемо как действенное в контексте обоснования вычисления; «*m*» таково, и его можно, а при определенных условиях и должно, принимать в расчет. Математическая конструкция есть способ конституции *constituere extra causas*, причиняющего действенного свершения.

Бытие предает себя в сущность действительности, и эта действительность определяет экзистенцию экзистующего. Бытие бытийствует как действие в едино-множественном смысле, согласно которому действующее, равно как соделанное, а также соделанно-действующее и действенное есть сущее. Сущее, на разные лады определенное из действия, есть *действ-*ительное.

О том, что бытие предалось в сущность действительности, можно только вспомнить. При этом такое воспоминание отсылает назад, в прежнюю сущность бытия в смысле деятельного и зримого присутствия. Исход из этой сущности приводит к тому, что *ἀγαθόν* и *αἴτιον* становятся определяющими.

Сущностное происхождение бытия из дающего возможность и причинение властно пронизывает его историю. Даяние возможности, причинение, обоснование — все это заранее

определяется как сведение воедино из единого как единственно-единящего. Это единое не есть ни некое переплетение всего названного, ни его нагромождение. Единое (ἕν), в котором покоится сущность бытия, обладает характером скрывающего раскрытия, собирания, которое необходимо мыслить именно отсюда. На протяжении всей истории бытия единство единого проявляется в различных формах, разнообразие которых берет начало в сущностном изменении Ἀλήθεια, скрывающего раскрытия.

Если в результате этого события сущее уже давно в общем и целом постигается и понимается как действительное, это понимание все-таки никогда не может посягнуть на удивительную единственность также и этой сущности бытия. Понимание бытия как действительности хотя и утаивает событие этого сущностного происхождения, однако никогда не сможет нанести ущерб той решимости, из которой эта сущность бытия доводит ход его истории до его предельного свершения.

Превращение истины в достоверность

Сокрытая история бытия как действительности дает возможность проявиться *основным установкам* западноевропейского человечества в средоточии сущего, каковые установки каждый раз утверждают истину о сущем на действительном, соотносят и связывают ее с ним. Даже если сущность бытия как действительности окончательно утверждает перемену по отношению к деятельному присутствию (ἐνέργεια), тем не менее внутри таким образом уясненной сущностной сферы остается неясным, как определяются действие и действительность. В соответствии с первенством сущего, наметившимся как начало метафизики, бытие, представленное как некая всеобщая определенность (κοινόν, καθόλου, genus, commune) сущего, как бы заимствует свои сущностные черты из определяющего меру сущего.

Нельзя вычислить, какое действительное делает свое действие нормативным в определении сущности действи-

тельного, и, по-видимому, остается довольствоваться только историческими выкладками. С тех пор как Бог-Творец как первопричина становится исконно действующим, его соделанное становится миром, а в этом мире подлинным деятелем становится человек. Эта триада (Бог, мир (природа), человек) очерчивает круг возможностей, в соответствии с которыми одна из этих областей действительного начинает налагать отпечаток на сущность действительности. Однако если предположить, что даже определение действительности в соответствии с тем или иным полагающим меру действительным изначально восходит не к сущему, а к самому бытию, тогда раскрытие сущности действительности внутри метафизики уже должно указывать на это происхождение. Признаком этого является то, что та или иная сущность истины, в свете которой человечество постигает сущее, участвует в истории бытия, хотя характер этого участия остается весьма неясным.

Истина, которая между тем успела в метафизике превратиться в некую отличительную особенность интеллекта (божественного или человеческого), обретает свою окончательную сущность, которая называется *достоверностью*. Этот термин говорит о том, что истина затрагивает осознанное как некое знание, *пред-ставление*, которое основывается на сознании, причем основывается так, что только то знание считается знанием, которое в одно и то же время знает себя и свое осознанное как таковое и в этом знании обеспечивает себя самое. Достоверность здесь воспринимается не как некое добавление к познанию в том смысле, что она помогает достичь знания и овладеть им. Напротив, достоверность, как себя самое осознающее сознание осознанного, предстает как определяющий способ познания, то есть «истина». В противоположность этому одна только осознанность чего-либо больше не является знанием или еще не успела стать таковым.

Тот факт, что истина в своей сущности становится достоверностью, есть событие, начало которого остается недоступным всякой метафизике. Зато в связи с этим сущностным изменением истины вскоре заявляет о себе своеобразное первенство человека в сфере действительного, чему

также сопутствует теологическое осмысление безусловно действительного. Обе действительности, Бог и человек, являясь познающими сущностями, метафизически предстают как носители истины и тем самым составляют действительность знания и достоверности.

Достоверность характеризуется стремлением быть уверенной в себе самой, то есть обеспечить себе последнюю возможную гарантию. Вследствие этого она прежде всего определяет действительность действительного, которое поначалу предстает лишь как соответствующий ее носитель. Осуществляя свое сущностное притязание на самосовершенствование своего самообеспечения, достоверность заявляет о значимости своего собственного носителя и тем самым разжигает войну между возможными представителями ее сущности. Единственными обладателями единственной и вечной истины прежде всего становятся Бог-Творец и то учреждение, которое предлагает дары благодати и, так сказать, заведует ими (Церковь). Как *actus purus* Бог есть чистая действительность и тем самым — причина всего действительного, то есть источник и место спасения, которое в качестве блаженства гарантирует вечное постоянство. Сам человек никогда не может стать и быть безусловно уверенным в этом спасении. В противоположность этому своей верой он утверждён в достижении уверенности в спасении, равно как своим неверием тесним к отказу от спасения и уверенности в нем. Скрытая в своем происхождении необходимость господства таким образом, что человек так или иначе обеспечивает себе спасение в христианском или каком-либо другом смысле (спасение, σωτηρία, ис-купление).

Бытийно-историческое происхождение господства истины как достоверности кроется в *от-пущении* (Entlassung) ее сущности из изначальной истины бытия. Уверенность в себе самом и своем действовании определяет действительность человека. В этом заключается возможность того, что человек в соответствии с сущностью достоверности вообще (самообеспечение) из себя самого определяет сущность достоверности и таким образом приводит человечество к господству в действительном. Человек воспринимает действительное как воздействующее на него и

как соделанное им в его созидании и устройении. Действительное превращается в то, чего можно достигнуть, в достигаемое внутри того человеческого действованиа, которое, сознательно утверждая себя на себе самом, начинает все подвергать возделыванию и уходу.

Так в истории начинает складываться «культура» как структура уверенного в себе человечества, в своих помыслах сосредоточенного на своем собственном обеспечении (см. Декарт, «Рассуждение о методе»). Культура как таковая возносится до «цели» или (что, в сущности, означает одно и то же) организуется как средство и как ценность господства человечества над Землей. Христианская Церковь становится в защитную позицию. Решающее действие в этой защите состоит в том, что Церковь перенимает манеру поведения своего недавно возникшего противника, который поначалу еще движется и организуется внутри христиански определенного мира. Христианская Церковь становится Церковью культуры. Культура же, то есть самодостоверность человечества, ставшего уверенным в своем действовании, со своей стороны, стремится к тому, чтобы вобрать христианство в свой мир и растворить его истину в достоверности уверенного в себе человечества и его познавательных возможностях.

Когда истина превращается в достоверность знания обустроивающего и обеспечивающего себя человечества, начинается та история, которая в историческом исчислении веков называется *Новым временем*. Это словосочетание означает больше того, что обычно под ним подразумевают. Оно говорит о том существенном, что отличает эту эпоху. Поскольку истина, в которой пребывает человечество, требует обеспечения безусловного господства человека, такая ее сущность ввергает человека и его действие в неизбежную и непрестанную заботу о том, чтобы, непрестанно добиваясь новых успехов и совершая новые открытия, постоянно достигая чего-то самого нового, осуществляя все новые завоевания, шествуя от одного небывалого к другому в своих переживаниях, он мог повышать возможности своего обеспечения и затем снова использовать их в борьбе со вновь возникшими угрозами.

Такая устремленность к обеспечению и организация действительного в горизонте необходимой уверенности только потому может властно пронизывать собою весь ход новоевропейской истории, что в предначертанном начале этой истории меняется отношение человека ко всему действительному, поскольку истина о сущем превращается в достоверность, а та, в свою очередь, начинает с тех пор раскрывать свою сущностную полноту как полагающую меру сущность истины. Однако и это превращение сущности истины из правильности мыслящего высказывания в достоверность представления предопределено *сущностью бытия* как действительности. Поэтому сущностное изменение истины указывает на то, каким образом само бытие начинает совершать свою сущность как действительность.

Истинно действительное (*actus purus*) есть Бог. Действительность (*actualitas*) есть действующая причинность, которая из себя самой добивается опостоянивания для себя пребывающего постоянства. Однако причинность не исчерпывается достижением земного постоянства всего небожественного, то есть сотворенного. Высшая каузальность есть *actus purus* как *summum bonum*, как высшее благо, которое, будучи конечной целью (*finis*), все предопределяющей и все возносящей в свое истинное постоянство, упрочивает всю действительность действительного в первой исконной причине. Поэтому то действительное, которое сотворено по образу Бога и которым является человек, должно прежде всего добиваться упрочения своей действительности в высшем благе, то есть в вере (*fides, qua creditur*). Благодаря вере человек становится уверенным в действительности высшего действительного и, следовательно, одновременно в действительном опостоянивании себя самого в вечном блаженстве. Таким образом причинность высшего действительного предоставляет человеку определенный вид действительности, основной чертой которой является вера.

В вере господствует достоверность, а именно тот вид уверенности, который даже в недостоверности себя самого, то есть своего уверованного, остается заверенным. Уверованное есть то действительное, чья действительность

как *actus purus* связывает и направляет все человеческое действие в его намерении и представлении. Человек может находиться в таком обязательстве веры только в том случае, если одновременно он сам как таковой склоняется к этому обязывающему и в этой склонности открывается предмету своей веры и таким образом обретает свободу. Свобода человека, царствующая в вере и ее достоверности («*propensio in bonum*»; ср. Декарт, «Размышления о первой философии» IV, «Об истинном и ложном»), только тогда раскрывается как сущностная структура сотворенного человека, когда все человеческое поведение (как в его манере, то есть в отношении ко всему действительному, так и по виду) несет в себе ту основную черту, которая как достоверность предоставляет действительное действующему человеку и упрочивает ее перед ним.

Однако человек ведет себя не только как *верующий* по отношению к Богу и сотворенному Богом миру. Помимо этого он выстраивает свое отношение к действительному благодаря наличествующему в нем *естественному свету* (*lumen naturale*). В естественном свете разума свойственная ему достоверность должна стать полагающей меру, коль скоро эта достоверность выносит решение о соответствующем отношении к действительному. Все естественное человеческое поведение и действие особенно тогда должно полностью утверждаться на достоверности, достигнутой самим человеком для себя самого, когда сверхъестественное определенным образом основывается на естественном поведении согласно тезису, который гласит: *gratia supponit naturam*. Сущностью истины естественного поведения человека должна стать достоверность.

Когда человек слышит требование, согласно которому он сам должен добиваться осуществимого для него самообеспечения своего естественного постоянства, оно, это требование, возникает не из бунта против учения веры: напротив, оно является необходимым следствием того, что высшая истина обладает характером достоверности спасения. Сущностное превращение истины в достоверность представления определяется сущностью бытия, понимаемого как *actus purus*. Поэтому в новейшей истории мир христиан-

ской веры на разные лады являет свою определяющую силу в деле организации и упорядочения действительности и ухода за ней (культура), равно как в деле истолкования всего действительного в его соотнесении с действительностью (для новоевропейской метафизики). Даже там, где новоевропейская культура утрачивает веру, она все равно остается христианской. И наоборот, христианство, со своей стороны, стремится к тому, чтобы на всех своих путях оставаться восприимчивым к культуре, оставаться культурным христианством, причем как раз там, где вера успела довольно сильно отдалиться от первоначального христианства.

Итак, если естественное, самим человеком достигнутое представление о действительном влечется и направляется истиной как достоверностью, тогда всякое действительное, представленное в истине, всякое истинное сущее (*ens verum*) должно быть достоверным сущим (*ens certum*): «*ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*» (Descartes. *Meditatio III*).

Истинное есть то, что человек сам ясно и отчетливо представляет перед собой и предо-ставляет себе как *перед-собой-поставленное* (пред-ставленное), чтобы в таком пред-оставлении упрочить это представленное. Уверенность такого пред-ставления есть достоверность. В таком смысле истинное есть действительное. Сущность действительности этого действительного заключается в непреложности и постоянстве того представленного, которое содержится в том или ином представлении. Это постоянство исключает непостоянство того туда-поставления и сюда-поставления, которое имеет место во всяком пред-ставлении, пока оно переживает сомнение. Представление, свободное от сомнений, есть представление ясное и отчетливое. Таким образом, пред-ставленное уже предоставило непреложное, то есть действительное, представлению.

Действительность есть *представленность* в смысле непреложности постоянного, установленного *через* определенное представление и *для* него.

Однако в начале сущностного изменения действительности, история которого наполняет новоевропейскую ме-

тафизику как история бытия, эта сущность еще не выражается явно. Напротив, складывается впечатление, будто в начале новоевропейской метафизики унаследованная сущность действительного, а именно *actualitas*, сохраняется неизменной, и только способ *постижения* действительного, познание, подвергается особому рассмотрению («теория»). На самом деле в начале новоевропейской метафизики сущность бытия многозначна, поскольку заявляет о себе многообразии сущностных возможностей сущностного совершения действительности, которая затем, раскрывшись из исконного единства, опять замыкается. Многозначность сущности действительности, характерная для новоевропейской метафизики, является знаком подлинного перехода. В сравнении с этим мнимая однозначность начала новоевропейской философии, которая должна выражаться в «*cogito ergo sum*», на самом деле остается видимостью.

Как сущность истины достоверность начинает притягивать к установлению целиком соответствующего ей вида познаваемости и осознаваемости, то есть того, что, как истинно действительное, через нее может созидаться и воздвигаться в знании и таким образом утверждаться в постоянстве. Достоверность есть в ее собственной сущности утверждающаяся и только этой сущности вверенная надежность всего представленного. Поэтому достоверность требует удовлетворяющего *ее* фундамента, который как основание всякого представляющего созидания и достижения постоянно предлежит представлению.

Если сущность истины, ставшая достоверностью, добивается от находящегося в этой сущности человека и для него соответствующего ей отношения к действительному, если при этом она требует, чтобы он созидал знаемое как надежно достижимое, если в то же время достоверность требует для этого созидания такого фундамента, который оставался бы встроенным в ее собственную сущность как краеугольный камень, тогда для всякого представления прежде необходимо обеспечить такое действительное, действительность которого была бы столь устойчивой, что могла бы противостоять всякому потрясению, обрушиваю-

шемуся на представление в виде сомнения. Достоверность требует наличия *fundamentum absolutum et inconcussum*, требует такого фундамента, который больше не зависит от отношения к чему-то другому, но заранее избавлен от такого отношения и утверждён только в себе.

Но какое действительное может стать таким фундаментом, причём стать так, чтобы одновременно оно могло подойти сущности действительности (постоянства для всякого представления), приготовленной достоверностью?

Преобразование ὑποκειμενον в *subiectum*

К началу Нового времени и ещё какое-то время в нём самом действительное предстаёт как *ens actu*, как соделанное действующее (*gewirkte Wirkende*) (в его относительном постоянстве). В начале же метафизики бытие бытийствует не как *actualitas* (действительность), но как соделываемость (*ἐνέργεια*), которой достаточно пребывания данного. Оно предлежит из себя самого, оно есть подлинное ὑποκειμενον. Все, что находится вместе с уже присутствующим, Аристотель называет *συμβεβηκότα*, и в этом термине ещё можно расслышать нечто от присутствования и, следовательно, от по-гречески понимаемой сущности бытия (*οὐσία*). Однако так как *συμβεβηκότα* лишь *со-*присутствуют, только сопутствуют уже пребывающему как таковому и только с ним и у него получают свое пребывание, они в каком-то смысле представляют собой *μὴ ὄν*, то есть то присутствующее, которое не достигает чистоты пребывания, характерной для ὑποκειμενον.

Как и в случае перехода *ἐνέργεια* в *actualitas*, превращение ὑποκειμενον в *subiectum*, несмотря на дословность перевода, затемняет смысл по-гречески осмысляемой сущности бытия. *Subiectum* есть под-ложенное (*Unter-gelegte*) и под-брошенное (*Unter-worfene*), по отношению к которому другое может быть лишь привнесённым. В этом входящем, в *accidens*, *со-прибытие* в присутствии, то есть способ присутствования, также становится почти неуловимым. Под-лежащее и под-ложенное (*subiectum*) берёт на

себя роль той основы, на которой утверждается иное, причем так, что под-ложенное понимается и как под-стоящее, и тем самым как непреложное *пред-стоящее перед всем*. Subiectum и substans подразумевают одно и то же, то есть подлинно постоянное и действительное, что оказывается достаточным для действительности и постоянства и потому называется substantia. Вскоре изначально определенная сущность ὑποκείμενον, то есть из себя пред-лежащего, начинает истолковываться в ракурсе substantia. Ὀυσία, присутствие, осмысляется как substantia. Понятие субстанции не греческое, однако вместе с actualitas оно властно определяет сущностное лицо бытия во всей последующей метафизике.

Подобно тому как аристотелевское «existens», осмысленное им как ἔξω τῆς διανοίας, определяется превращением истины из ἀλήθεια в ὁμοίωσις и начинающимся перемещением истины в высказывание (λόγος), такое же сущностное превращение истины и вытекающее из него преобладание κατάφασις (λόγος) берет на себя подготовку к широкой двусмысленности в понимании ὑποκείμενον и переистолкованию его. Собственно сущее, которое предстает как из себя предлежащее присутствующее, превращается в то, καθ' οὗ λέγεται τι, в направлении которого как под-лежащего и по отношению к нему как таковому проговаривается показанное и сказанное (λεγόμενον). Теперь ὑποκείμενον, со своей стороны, есть λεγόμενον (λόγος) καθ' αὐτό, есть то, к чему обращаются непосредственно и только в направлении его как пред-лежащего, которое к тому же становится доступным как сущее. Λόγος, сказываемое, характеризует теперь под-лежащее как таковое и к тому же подразумевает то, что присутствует из себя и как таковое остается субстратом всякого *сказывания-к* (Zu-sage) и *сказывания-от* (Ab-sage). С тех пор как все сущностные определения присутствующего как такового, то есть особенности сущего, помещаются в круг κατάφασις'а, то есть в сферу κατηγορία, они становятся категориями. Запечатлеваясь на сущности под-лежащего, λόγος становится определением того, что есть ἀρχή и αἰτία и что позднее станет называться подосновой и основанием.

Отныне «subiectum» становится термином, который обозначает как субъект в субъектно-объектном отношении, так и субъект в отношении субъект-предикат.

В результате изменения, произошедшего на начальном этапе развития метафизики, ἐνέργεια превращается в actualitas, οὐσία — в substantia, а ἀλήθεια — в adaequatio. Равным образом λόγος, а вместе с ним и ὑποκείμενον, попадают в поле истолкования, определяемое словом ratio, которым они были переведены (λέω, ῆσις = речь, ratio; геор = высказывать, считать, оправдывать). В соответствии с этим ratio становится другим словом для subiectum, для под-лежащего. Таким образом, слово, обозначающее человеческое (высказывающее) отношение, берет на себя роль термина, обозначающего то, что составляет сущее в своем истинном бытии, поскольку оно есть как постоянно в себе пребывающее и тем самым как под-стоящее всему какому-то образу сущему, поскольку оно есть как substantia. Основание, осмысленное как сущность сущести сущего, в дальнейшей метафизике получает вовсе не такое уж самопонятное наименование *ratio*.

Всякое из себя пребывающее и таким образом предлагающее есть ἐνέργεια. Звезда, растение, какое-либо животное, человек, Бог— все это есть subiectum. Когда в начале новоевропейской метафизики возникает необходимость в абсолютном и незыблемом основании (fundamentum absolutum et inconcussum), которое как истинно сущее отвечало бы сущему истины в смысле достоверности человеческого познания (certitudo cognitionis humanae), речь заходит о subiectum, которое уже пред-лежит во всяком представлении и для всякого пред-ставления и в кругу лишенного сомнений пред-ставления является постоянным и непреложным. Представление (percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno) есть основная черта всякого человеческого поведения, а не только познавательного. С этой точки зрения всякое поведенческое действие есть cogitatio, однако такое, которое во время представления, что-либо себе предоставляющего, уже непреложно предлежит пред-ставлению, есть само представляющее (ego cogitans), которому преподнесено все представленное и по отношению к кото-

рому представленное возвратным образом (*re-praesentare*) становится присутствующим. Пока представление длится, представляющее *ego cogito* выступает как уже намеренно предлежащее в этом пред-ставлении и для него. Таким образом, то, что предстает как *ego cogito cogitatum*, в сфере сущностного строя представления (*perceptio*) уместно обозначить как непреложно предлежащее, как субъект. Эта непреложность есть постоянство того, относительно чего во всяком представлении, даже в том, которое само по себе выглядит как некое сомнение, не может возникнуть никакого сомнения.

Ego, res cogitans есть тот выделенный субъект, чье *esse*, то есть присутствие, отвечает сущности истины в смысле достоверности. Это *esse* очерчивает новую сущность экзистенции (*existentia*), каковую сущность как *veritas aeterna* (аксиому) Декарт в 49 параграфе своих «*Principia philosophiae*» определяет так: «*is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat*», то есть «тот, кто относится к чему-либо представляющим образом, не может, пока он представляет, не действовать непрестанно».

Действительность как непреложность очерчивается постоянством (продолжением пред-ставления), но в то же время она устремлена к тому, чтобы свести представляющее к *ens actu*. Действование новой сущности действительности этого выделенного действительного имеет основную черту пред-ставления. В соответствии с этим действительность того, что во всяком пред-ставлении пред-ставляется и при-ставляется, характеризуется *представленностью*.

Тем самым начинается раскрытие той черты в сущности действительности, которая позднее со всею ясностью будет осмыслена Кантом как предметность предмета (объективность объекта). Представление достигает предоставления пред-стояния (*Entgegenstehen*) пред-мета. Действительность как представленность никогда не означает (пока она осмысляется метафизически, а не психологически, то есть, в последнем случае, несообразно бытию), что действительное есть некое душевно-духовное порождение, нечто созданное деятельностью представления и потому такое, которое может наличествовать только как психиче-

ские образы. Напротив, как только в сущности действительности основная черта представления и представленности начинает преобладать, непреложность и постоянство действительного ограничивает сферу присутствования присутствием *re-praesentatio*. Присутствие, которое господствовало в метафизической сущности бытия и которое не было полностью уничтожено в ходе превращения *ἐνέργεια* в *actualitas*, но просто изменилось (ср. *omnipraesentia*, характерная для *actus purus*), теперь заявляет о себе как наличие внутри представления (*repraesentatio*).

В «Размышлениях» Декарта, в которых о субъекте по имени «человек» говорится как о *res cogitans*, бытие осмысляется как бытие (*esse*) истинной сущности как достоверной (*ens verum qua certum*). По-новому осмысленная сущность действительности этого действительного еще не получила своего собственного наименования. Это, однако, ни в коем случае не означает, что «Размышления» отходят от *бытия* сущего в сторону *познания* сущего, поскольку сами «Размышления» называют себя размышлениями о «первой философии», то есть размышлениями, которые продолжают оставаться в сфере вопроса о сущем как сущем (*ens qua ens*). Эти «Размышления» представляют собой начало, а именно решительное начинание подлинного начала метафизики, определяющей Новое время.

Однако о том, в какой же все-таки незначительной степени здесь намечается поворот к метафизике Нового времени, свидетельствует тот факт, что *res cogitans, subiectum*, очерченный как *fundamentum absolutum et inconcussum*, в то же время предстает как *substantia finita*, то есть *creata*, в смысле унаследованной метафизики. Действительность этой *substantia finita* определяется из причинности первопричины (*causa prima*). Отличие *mens humana* от прочих *subiecta* выражается в том, что эта *mens notior est quam corpus*. *Mens humana* более знакома не потому, что ее легче узнать, а потому, что здесь речь идет о более подлинном присутствии «мыслящей вещи» (*res cogitans*) в сфере человеческого представления как *себе-предоставления* (*Sich-Zustellen*). Само человеческое представление и представ-

ляющий человек, осмысляемый из новой сущности действительности, оказываются здесь более постоянными, более действительными и сущими, чем всякое другое сущее. Поэтому в будущем *mens humana*, сообразуясь со своим предлежанием (*Vor-liegen*) в качестве *subiectum*, станет притязать на звание «субъекта» только для себя, так что *subiectum* и *ego*, субъективность и «яйность» («якость») (*Ichheit*) станут означать одно и то же. При этом «субъект» как тема («о чем») высказывания лишь на первый взгляд утрачивает свое метафизическое достоинство, которое заявляет о себе у Лейбница и полностью раскрывается в «Науке логики» Гегеля.

В то же время всякое нечеловеческое сущее в отношении сущности своей действительности еще остается неясным. Оно может определяться как через представленность и предметность для представляющего *subiectum*'а, так и через *actualitas*, характерную для *ens creatum* и его субстанциальности. Зато единовластие бытия как *actualitas* в смысле *actus purus* оказывается нарушенным. История бытия начинается в пределах своей метафизической истины как сущности сущего сводить воедино многообразие возможностей своей сущности и тем самым влечь свою сущность к завершающему разрешению. В своем почине эта история показывает, что она с неповторимой решительностью обращает свой взор к сущности человека.

В полную меру история бытия в виде новоевропейской метафизики начинается там, где хотя еще и не совершается сущностное совершение бытия, определенного к действительности, но зато полным ходом идет подготовка к такому совершению и, следовательно, закладывается основа для такого завершительного свершения истории. Взять на себя подготовку к завершению новоевропейской метафизики и таким образом властно и всесторонне пронизать собой историю этого завершения — таково бытийно-историческое предназначение того мышления, которое воплощает в себе Лейбниц.

Со времен Аристотеля, согласно первоначальному наследию метафизики, всякое собственно сущее предстает как *ἐνέργεια*, которое впоследствии определяется как

subiectum. Что касается Декарта, то в своем определении *subiectum*'а, которое предстает как человек, он приходит к тому, что *actualitas* этого субъекта обретает свою сущность в акте *cogitare* (*percipere*).

Но каким образом *actualitas* вообще могла скрывать в себе эту основную особенность, выражающуюся в *percipere*? Почему получилось так, что эта сущностная особенность, характерная для *actualitas*, оставалась сокрытой? Дело в том, что вид и меру открытости сущности бытия на тот или иной момент истории определяет господствующая в этом момент сущность истины. Если эта истина стала достоверностью, тогда всякое истинно действительное как действительное должно предоставить себя действительному, каковым оно и является. Теперь всякое действие раскрывается как самодостижение в действовании. Его сущность совершается не в достижении чего-то иного: напротив, всякое достижение в себе есть не что иное, как само-достижение, причем достигнутое не каким-то попутным образом. В действовании заключается та сущностная особенность, которая, быть может, раньше всего (потому что не предвосхищающим образом) раскрывается в выражении «на-себя...». Действование в себе соотносится с самим собой, и только в этом соотносении оно определяет свое действующее. Однако тому, в соотносении с чем бытийствует это «на-себя...», еще не надо быть «Я», быть самостью. Это «на-себя...» можно понять в соотносении с поступательным движением достижения к достигнутому как повороту назад (*reflexio*). Однако при этом остается открытым вопрос о том, куда именно возвращает этот поворот и что, собственно, он представляет. Всякое действие есть себя достигающее воздействие. Каждый раз поставляя что-либо перед собою, оно осуществляет пред-ставление и тем самым определенным образом представляет достигнутое. Действование есть в себе пред-ставление (*percipere*). Более глубоко мыслить сущность действительности, вникая в ее собственное (*Eigenes*), теперь, в сфере сущности истины как достоверности, значит мыслить сущность *percipitio* (представления) в ракурсе того, как из него все полнее раскрывается сущность действованиия и действительности.

Лейбниц: взаимопринадлежность действительности и представления

В какой мере представление, продуманное достаточно исконно и полно, составляет основную особенность действительности действительного и, следовательно, в какой мере всякое сущее оказывается подлинно сущим только как представляющее, становится ясно из того, что сущность сущего (субстанциальность субстанции) и уже упомянутое представление, взятые в контексте основного определения сущего, предстают как одно и то же. Это основное определение сущего как такового есть *единство*. Здесь снова заявляет о себе та двусмысленность, которая проникает собой всякую метафизику, двусмысленность, согласно которой «единство» означает некое «единое», сущностно определяющееся через единство, равно как само это определяющее единство. Равным образом, οὐσία подразумевает сущность (сущее) и бытие как сущность сущего.

Когда Лейбниц размышляет о «монаде», он мыслит единство как сущностный строй «единств». Однако сущностная полнота, придающая однозначность многозначному термину «единство», берет начало во взаимопринадлежности действительности и представления. В письме к Арно от 30 апреля 1687 г. (см.: «Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz», ed. Gerhardt, II, 97) Лейбниц пишет: «Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un être*, n'est pas non plus véritablement un *être*». *Un être*, нечто такое, что присутствует из единого конкретно единящего; *un être*, присутствующее (присутствие), которое как таковое скрывает в себе единство. В письме к Вольдеру от 20 июня 1703 г. (Gerh. II, 251) Лейбниц пишет: «Quodsi nullum *vere unum* adest, omnis *vera res* erit sublata». Подлинно единящее выявляет присутствие всякой вещи.

Единство составляет сущность сущего. Однако это имеет силу только по отношению к *истинному* единству, которое состоит в изначальном, то есть простом, в себе покоящемся единении, каковое единение таким образом собирает

воедино и сворачивает, что свернутое в единящее предоставляется и пред-ставляется — и так одновременно разворачивается. Теперь *единство в смысле этого сворачивающего и разворачивающего единения получает характер пред-ставления*. Всякое пред-ставление предоставляет в себе пребывающему единящему определенное множественное и в каждом случае образует со-стояние единого (то есть подлинно сущего). Предоставленное множественное в каждом случае предстает как ограниченное, поскольку — если принять положение, что Бог есть бесконечное сущее — в сотворенном сущем никогда не может быть предоставлена вся полнота сущего. Поэтому каждое состояние монады, установленное пред-ставлением, есть в себе *переход* к следующему и, таким образом, оно по своей сути переходно. В соответствии с этим в 14 параграфе «Монадологии» (Gerh. VI, 608 f.) Лейбниц пишет: «L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit bien distinguer de la l'apperception ou de la conscience...». Здесь сущность представления определяется не психологически, но *единственно в соотношении с сущностью сущести сущего*, а именно как основная особенность последнего.

Метафизическая сущность пред-ставления излагается в письме к де Боссу от 11 июля 1706 г., причем в сокращенной и потому легко поддающейся превратному истолкованию редакции: «Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret». Perceptio есть сущностное выражение монады; она составляет ее единство как сущность сущего; ее собственная сущность заключается в том, чтобы «выражать множественное в едином». Expressio представляет собой предоставляющее разворачивание (développer) (Gerh. IV, 523), которое принадлежит собирающему сворачиванию, envelopper, и недвусмысленно понимается как représenter. «Perception» — это «les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple» («Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison», Gerh. VI, 598).

Unum, в котором раскрывается, то есть распространяется и собирается multa, есть «простое», которое из себя самого, совершая единение, предоставляет себе множественное и в этом предоставляющем представлении само обретает сущность своего *в-себе-стояния* (Insichstehen), своего постоянства, то есть своей действительности.

Аристотелевский термин ἐντελέχεια Лейбниц понимает, так сказать, не по-гречески, а в смысле своей монадологии: «On pourrait donner le nom *d'Entéléchies* a toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελέες), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels» («*Monadologie*», 18, ср. параграф 48). В соответствии со своим непрерывным («persistenten») единением монада имеет в себе определенную, в себе действующую полноту и завершенность, которая составляет ее actualitas (действительность). В сущности этой действительности как простого, единящего, представляющего действия заключено «истинное единство», то есть субстанциальность субстанции. «... Dico substantiam... esse una Entelechia actuata, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis». В свою очередь, *unitas* *tex entia*, которые являются таковыми per aggregationem, в каждом случае есть unitas «a cogitatione; idemque est in quovis aggregato, ut nihil vere unum invenias, si Entelechiam demas» (Письмо к Вольдеру от 20 июня 1703 г., см. Gerh. II, 250).

Однако то, что единящее представление раскрывает и предоставляет представлению, ни в коем случае не является всяческим множеством (multum), но предстает как определенным образом очерченное многообразие, в котором является univsum. Многообразное есть мир, mundus, который, однако, предстает сообразно тому modus spectandi, в коем удерживается persertio монады. В соответствии с таким способом зрения и точкой зрения мир концентрируется таким образом, что univsum отражается в действующем, единящем представлении и каждую монаду можно воспринимать как из себя действующее, то есть живое, зеркало univsum'a.

В пятом письме к Кларку Лейбниц с присущей ему лаконичностью пишет: «Chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour ainsi dire, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue» (Gerh. VII, 411, n. 87). Так как всякое сущее как монада в своей действительности определяется через простое единящее действительное достижение в смысле представления в своем собственном ракурсе, монады («энтелехии») непременно различаются между собой: «Entelechias differe necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter expriment universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati» (из письма к Вольдеру от 20 июня 1703 г., см. Gerh. II, 251/52). Таким образом, разворачивающе-свертывающая сущность *perceptio* раскрывается в простой изначальности «мирообразования» и в самоосуществляющемся его отражении.

Однако это только намекает на сущностную сферу *perceptio*, правда, намекает так, что только теперь основная черта ее самой заявляет о себе как действие (*actio*) и определяет сущностное ядро *actualitas*. Представление — предоставляя *universum* с определенной точки зрения, представляя его в ракурсе соответствующей концентрации и, таким образом, не достигая предмета своей устремленности — являет переход, поскольку через отношение к универсуму оно сущностно вытесняется за пределы наличествующего в данный момент мира. Таким образом, в представлении бытийствует превосходящее самое себя движение: *principium mutationis «est internum omnibus substantiis simplicibus... consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura»* (из письма к Вольдеру от 30 июня 1704 г., см. Gerh. II, 271).

В соответствии со своей собственной сущностью представление обладает переходным характером, потому что влечет к переходу. Эта устремленность является основной чертой действия в смысле представления. «L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appétition*; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la

perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles» («*Monadologie*», 15, Gerh. VI, 609). Влечение (*appetitus*), в котором монада из своей простоты достигает присущего ей единства, в свою очередь, является в себе сущностно представляющим. Простое в-себе-стояние подлинно постоянного (*persistens* — в письме к Вольдеру от 21 января 1704 г., см. Gerh. II, 262) состоит в представлении как влечении. *Perceptio* и *appetitus* не являются двумя порождающими себя определениями действительности действительного: напротив, их сущностное единство составляет простоту истинно единого и, следовательно, его единства, а также его сущности. «*Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum*» (из письма Вольдеру от 30 июня 1704 г., см. Gerh. II, 270).

Простое единящее единство есть единство, изначально действующее наподобие представляющего влечения. Для всего в сущем переходного и преходящего это изначально действующее единство остается тем исходным пунктом, откуда берет начало отношение к целому Вселенной, предвосхищающим образом властно пронизывающее собой все текущие процессы. Это единство есть *principium internum*. Принцип сущего как такового Лейбниц называет *vis*, la force, сила. Сущность силы определяется не путем последующего обобщения некоего действующего, которое где-то было постигнуто, но как раз наоборот: сущность силы есть изначальная сущность сущности сущего.

Истинное сущее обнаруживается в свете истины, ставшей достоверностью, как *cogitare*, присущее *ego cogito*. Сущность истины очерчивается пределами размышления о бытии истинно сущего. Из этой сущности силы отдельные виды силы получают конкретный вид своей производной (дериwатной) сущности. Об этом ясно говорится в первой редакции 12 параграфа «*Монадологии*»: «*En généralement on peut dire que la force n'est autre chose que le principe du changement*». Здесь под «изменением» подразумевается не вообще какое-то *иностановление* (*Anderswerden*), а переходная сущность влекущегося представле-

ния, по виду которого *est* всякое сущее, поскольку оно *est*. Поэтому сила, основная черта простого единящего единства, получает более полное и адекватное наименование как *vis primitiva activa*, так как она просто и исконно пронизывает чистое действие в его сущности. Она есть *subiectum* и основание («*Monadologie*», 48), под-лежащее утверждающее постоянное (*Ständige*), в действовании которого постоянство сущего имеет свое ближайшее, если не исконное, коренное происхождение (*originatio radicalis*).

Всякий субъект (*subiectum*) в своем бытии (*esse*) определяется силой (*vis*), (*perceptio—appetitus*). Всякая *substantia* есть монада. Так в свете истины как достоверности раскрывающаяся сущность действительности *res cogitans* обрела простор, в котором она властно пронизывает собой все действительное. Одновременно с универсальностью сущности действительности, имеющей вид представления, раскрылась основная черта представления — влечение, так что из сущности силы (*vis*) обретает всю полноту своего запечатления единство как сущность сущести. Тем самым новая сущность действительности начинает властно пронизывать собой всю полноту сущего. Так раскрывается начало той метафизики, которая останется историческим основанием Нового времени.

Однако в то же время в таком (монадическом) действительном сохраняется та черта действительности, которая как *causalitas* очерчивает *actualitas*. *Causa prima* есть *suprema substantia*, однако в соответствии с сущностным изменением действительности ее действие точно так же изменяется. Действование изначального единства, «*Unité primitive*» («*Monadologie*», 47), как сообразного сущности действенного достижения, понимаемого в смысле представляющего влечения, представляет собой самоизлитие (*Sichverströmen*) в направлении единичного действительного, имеющего пределы в виде определенной точки зрения, ракурс видения которой (перспектива) определяет способность отражать универсум так или иначе, то есть так или иначе высветлять его. Поэтому сотворенные субстанции возникают как бы «*par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment a moment*» («*Monadologie*», 47). В этом

постоянном вспыхивании божественности Бога, совершающемся из мига в миг, возникают стремящиеся в свет световые точки, которые отражают свет Божества и стремятся уподобиться ему. Все действительное в своей действительности монадично, однако не единообразно, но имеет определенную иерархию. Поэтому Лейбниц может сказать: «*Meae enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam*» (из письма де Боссу от 11 июля 1706 г., см.: Gerh. II, 311).

Мышление Лейбница подчинено необходимости таким образом открывшейся ему сущности бытия, которое в простоте представляюще-устремляющегося единения действительно достигает действительного в его конкретной действительности и так отвечает сущности постоянства в-себе-постоянного. «*Facile enim vides simplices substantias nihil aliud esse posse quam fontes seu principia [simul et subjecta] totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium... quibus suam perfectionem quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentibus diffudit, quas singulas tanquam concentrationes universi et (alias prae aliis) tanquam divinitatis imitamenta concipere oportet*» (из письма Вольде-ру, без даты, см. Gerh. II, 278).

Действование, обладающее единым характером устремленности и представления, есть сущность бытия (*esse*) каждого *subiectum*'а. Эта сущность составляет основную черту экзистенции (*existentia*). Если дело обстоит именно так, тогда — сообразно сущности истины, которая, став достоверностью, требует бытия как представляющего самодостижения — сущее, поскольку оно существует, должно существовать именно таким образом. «*Neque alias rerum rationes puto intelligi et (summatim) vel optari posse, et vel nulli vel hoc modo res existere debuisse*» (I. c.).

Однако от начала метафизики *existentia*, впервые обретающая там свою сущность, получает преимущество перед сущностью (*essentia*), поскольку сущностная картина действительности определяет сущностную картину возможности. Это, правда, не исключает того, что то или иное возможное со-определяет соответствующее действительное. В начале метафизики *πρώτη* и *δεύτερα οὐσία* еще раскрыва-

ются из специально обоснованной сущности присутствия, чтобы вскоре, особенно при переходе ἐνέργεια в actualitas, совсем позабыть об этом происхождении. Появляются potentia и actus как два модуса бытия, которое подробно не определяется, и в дальнейшем к ним присоединяется necessitas как третья модальность.

В начале новоевропейской метафизики обнаружение новой сущности действительности приводит к соответствующему изменению potentia, причем так, что при этом происходят изменения и в различии между essentia и existentia — вплоть до того, что потом оно вообще (при появлении новых черт в сущности действительности) вбирается обратно в бытийствующее самого бытия.

Только в контексте уже совершившегося изменения сущности экзистенции (existentia) небольшой трактат Лейбница «De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae» (1694; Gerh. IV, 468 ff.) обретает свою подлинную весомость вплоть до заголовка. Сила (vis) характеризуется здесь, в ракурсе унаследованного различения между potentia и actus, как некое промежуточное состояние между ними. На самом деле это означает преодоление прежних понятий возможности и действительности, хотя сам трактат направлен на то, чтобы усовершенствовать «первую философию», которая ставит вопрос о сущности сущего и в качестве подлинно сущего знает субстанцию (substantia). Vis — это имя для бытия в себе стоящего сущего. Следовательно, это бытие заключается не в actualitas, поскольку последняя подразумевает соделанность одного лишь предлежащего, и не в potentia, понимаемой как превращение какой-либо вещи в нечто (например, ствола дерева в балку). Vis предстает как *conatus*, напирющее стремление испытать возможность. Conatus в себе есть *nisus*, предрасположенность к осуществлению. В результате этой vis подходит *tendentia*, под чем подразумевается устремленность, к которой принадлежит представление. Испытывающее, напряженно предрасположенное действительное достижение есть перво-черта постоянства, из которого самого себя достигает то или иное сущее, то есть раскрывает себя в отношении mundus concentratus. Пред-

ставляюще-устремляющееся опостоянивание есть сущность экзистенции; модальности «возможность» и «необходимость» суть *modi existendi*.

Теперь сущность экзистенции, вновь обретающая слово, властно пронизывает собой все основные черты сущести и как полагающая меру заявляет о себе в соответствующем положении «об основании», содержащемся в двадцати четырех кратких тезисах, однажды записанных Лейбницем. Смысловая плотность и лаконичность этих тезисов, на первый взгляд кажущихся простым перечислением, наводит на мысль о простоте того бытия, которое здесь заставляет этого мыслителя думать о нем. До сих пор не датированный «трактат» (см. Gerh. VII, 289–291) не имеет заголовка. Мы назвали его «Двадцатью четырьмя тезисами» (см. ниже). Хотя они и не могут заменить приблизительно так же выстроенные девяносто параграфов «Монадологии», однако надо отметить, что только в этих «тезисах» мысль Лейбница обнаруживает всю полноту своей таинственной пронизательности. Мы не будем давать их подробный комментарий, в котором следовало бы указать на исходный момент в намеченной истории бытия, и ограничимся упоминанием о том, что касается непосредственно *сущности existentia*.

Бытие в смысле *ὄτι ἔστιν* говорит о том, что нечто *есть* и оно более *не есть ничто*. Что-бытие (*existentia*) раскрывается как *вос-стание* против ничто (*ex-sistere ex nihilo*), поскольку последнее подразумевает просто не-сущее. Однако как только бытие входит в сущность действия и сущность начинает означать собственно действительность, в каждое сущее (*res, chose, вещь*) как соделанное привносится нечто похожее на процесс и некое усилие, на действие, характерное для *actus*'а. Таким образом, по отношению к соделанному действительному ничто остается чем-то более простым и легким, потому что не требует ничего и всякое его устройство оказывается излишним. «*Car le rien est plus simple et plus facile que qulque chose*» («*Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en la raison*», n. 7; Gerh. VI, 602). Однако поскольку сущее уже есть, а ничто как более легкое и более простое уже успело заявить о себе, возникает во-

прос: «Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?» (I. с.). Правда, это «почему» только тогда становится необходимым и получает право на существование, когда все и, следовательно, что-то менее простое и легкое, чем ничто (то есть сущее) имеет свое «потому» перед ничто, то есть имеет свое основание. Поставленный вопрос опирается на «великий принцип» «метафизики», который гласит, что «*rien ne se fait sans raison suffisante*» (I. с.).

Однако если этот «принцип» характеризует собой сущностное начинание того, что так или иначе отказывается от ничто, тогда он должен означать восстание против ничто и, таким образом, должно характеризовать саму existentia в ее сущности. Всякое сущее обоснованно: оно имеет под собой основательное основание, ὑποκειμενον, subiectum. Бытие как действительность есть обоснование, долженствующее иметь в себе сущность, согласно которой оно отдает предпочтение бытию перед ничто. Бытие должно в себе обладать таким характером, в силу которого оно способно принимать себя и мочь себя. Бытие есть *единящее себя-содельвание в-себе-стояние*, есть *себя-пред-собой-приносящая* (представляющая) устремленность к себе самому. Возможность возможного как бытие уже есть «экзистирование», то есть оно сущностно соотносится с existentia. Возможное уже есть (потому что оно лишь в этом отношении вообще «есть») то, что оно *есть*, есть могущее, есть предуготованное себя-испытание и, таким образом, обоснование и содельвание. *Бытие-возможным* (возможность), осмысленное из сущности бытия и мыслимое только таким образом, в себе тяготеет к истребованию представляющей устремленности, причем так, что это истребование уже предстает как изведение и выведение экзистенции (existentia). «Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*» («Die 24 Sätze», п. 6; также см. ниже перечень этих двадцати четырех тезисов).

Слово «existiturire», несмотря на кажущуюся нескладность, в силу важности того, что в нем выражается, остается просто «великолепным» и по своей грамматической форме представляет собой *verbum desiderativum*. В нем названо влечение к самоосуществлению, *conatus ad*

Existentiam (n. 5), в нем выражается экзистенциальный характер возможности. Сама экзистенция по своей сущности такова, что она взывает к своему «мочь». Поэтому действительность не отвергает возможность, но удерживает ее, содержит ее в себе и таким образом как раз и остается в обладании ее сущностью, основная особенность которой есть appetitus. Поэтому первый из «Двадцати четырех тезисов» начинается с такого высказывания: «*Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*». «В сущности сущего как сущего есть причина, отвечающая на вопрос, почему скорее, то есть охотнее и с большею силой, существует нечто, а не ничто». Это означает: сущее в своем бытии *взыскует* самое себя. «Экзистировать» означает в себе: *возможностное* усилие и единыящее превозмогание, которое есть соделывание. Поскольку нечто *есть*, оно сущностно оказывается potius.

Бытие как экзистенция в смысле представляющего влечения, которое в простом единении производит mundus concentratus (монаду) как speculum universi, представляет собой новую сущность актуальности (actualitas). К ней принадлежит преобладание экзистенции над не-экзистенцией, однако таким образом вырисовывающееся строение бытия не было бы метафизическим, каковым оно все-таки является, если бы сущность бытия не разъяснялась из сущего, если бы causalitas, властно пронизывающая бытие со времен Платонова ἄγαθον, не оставалась определяющей и в сущности actualitas как vis primitiva activa. *Метафизическая первочерта монадической сущности бытия заявляет о себе в первых четырех тезисах. Ratio (cur aliquid potius existat quam nihil) «debet esse in aliquo Ente Reali seu causa» (n. 2). Для Лейбница ens reale, в отличие от ens mentale (ideale), в каждом случае предстает как res actu existens. Ens reale — которое как causa лежит в основе всех rationes — «hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS» (n. 3).*

Бог, бытийствующий здесь как основание, мыслится не теологически, а чисто онтологически, а именно как то высшее сущее, в котором все сущее и само бытие имеют свою

причину. Однако так как всякий способ бытия как *modus existendi* Лейбниц мыслит в ракурсе монадически определенной *existentia*, не только *ens possibile* осмысляется как *existituriens*, но и *ens necessarium* осмысляется как *existentificans*.

Четвертый тезис: «*Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu Ens necessarium est Existentificans*». В результате такого осмысления глагола *facere* становится ясным и производный характер бытия: в том смысле, что само бытие совершается и соделывается сущим.

Однако в каузальной сущности сущести, которая в самых разных вариациях властно пронизывает метафизику, в полноте начинания новоевропейской метафизики взывающая сущность бытия тем не менее становится определяющей. Правда, выступающее на первый план *exigere* не низвергает предоставляющего характера бытия, так как в этом характере сохраняется наследие изначальной и исконной сущности бытия, которая заявляет о себе как о присутствовании. Разница только в том, что теперь из *οὐσία* и наличествования через *veritas* как *certitudo* наличествование превратилось в *repraesentatio*. Однако это присутствие было бы односторонним, если бы мы отождествили его с присутствием в смысле представленности представленного для представления.

Сущность *repraesentatio* и вместе с тем сущность бытия в смысле *vis* и *existentia* теперь обретает своеобразную двойность. Каждая монада *ест* в той мере, в какой она, изначально совершая свое сосредоточение, из своей собственной точки зрения усваивает мир как перспективу универсума, отражая его. Совершая такое представление, монада представляет самое себя, являет себя и таким образом представляет то, чего она достигает в своем влечении. То, что она таким способом представляет, *ест* она сама.

Что-либо представлять, означает не только что-либо ставить перед собой, но и что-то являть, а именно исконное представление. Когда мы говорим, что человек «нечто представляет», это означает, что он *ест* некто. Такое бытие принадлежит силе (*vis*). Бытие как *vis* и *existentia* одновременно *ест* это самое «нечто представлять», которое, со

своей стороны, снова в отдельных монадах преподносится им через них самих, прежде всего в *omnipraesentia* высшей субстанции как центральной монады. Всюду принципиально важным остается то, что «наличествование» специализированно возвратным образом соотносится с какой-либо монадой, то есть с определенным видом *ego*, и уже им самим совершается как *ego* собственная бытийная сущность. В отличие от репрезентативного наличествования присутствие, о котором говорит *οὐσία*, есть присутствие в несокрытом и из него, причем так, что несокрытость постигается, но сама больше не обосновывается в своей сущности.

Соответственно этому *νοεῖν* можно лишь с осторожностью мыслить как представление, а именно тогда, когда оно имеет свою сущностную значимость в пребывании в несокрытом, каковое пребывание, будучи вобраннным в несокрытое, внимает ему. От пребывания в несокрытом отличается себя-принесение встречающего в надежность предоставленного. *Νοεῖν* и *περιεῖρε* говорят о существенно различных видах представления, так как бытие, которое предопределяет представимое (*Vorstellbare*), в первом случае предстает как *ὄλοκεῖμενον*, а во втором — как объективность, которая хотя и утверждается в *subiectum*, однако сущность этого *subiectum* все-таки не идентична сущности *ὄλοκεῖμενον*.

Subiectität и субъективность

В полноте своего начинания новоевропейская метафизика в бытийно-исторической перспективе наделяет сущность бытия как действительности той сущностной сложностью, которая впредь уже никогда не находит выражения в едином слове и поэтому в результате появления новых терминов в каком-то смысле претерпевает искажение. Однако именно поэтому можно, наверное, предпринимая первую попытку вхождения в историю бытия, призвать эти термины на помощь, сознавая, правда, что такой подход служит лишь ближайшей задаче, а именно подго-

товке к тому, чтобы, вспоминая эту в хронологическом отношении самую близкую нам историю, мы смогли пойти навстречу замкнутой в себе многосложной сущности бытия.

Термин, который служит такому замыслу,— *subiectitāt*. Привычная «субъективность» сразу же начинает назойливо отягощать наше мышление теми ошибочными представлениями, которые во всяком отношении бытия к человеку и к его «Я» усматривают разрушение некоего объективного бытия, как будто бы объективность со всеми своими сущностными чертами никак не должна затрагиваться субъективностью.

Термин «subiectitāt» призван подчеркнуть, что хотя бытие и определяется в ракурсе subiectum, вовсе не обязательно определять его через «я». Кроме того, этот термин содержит в себе отсылку к ὑποκειμενον и тем самым к началу метафизики, а также в нем сокрыто предыстолкование дальнейшего хода новоевропейской метафизики, которая на самом деле начинает считать «Я» и прежде всего самость сущностной чертой истинной действительности.

Если под субъективностью понимать ту мысль, что сущность действительности в истине — то есть для самодостоверности самосознания — есть *mens sive animus, ratio*, разум, дух, тогда «субъективность» предстает как модус того, что обозначено термином *subiectitāt*. Последняя не обязательно конкретизирует бытие с точки зрения *actualitas* представляющего устремления, так как *subiectitāt* также означает следующее: сущее есть *subiectum* в смысле *ens actu*, будь это *actus purus* или *mundus* как *ens creatum*. В конце концов, *subiectitāt* означает, что сущее есть *subiectum* в смысле ὑποκειμενον, которое как πρῶτη οὐσία имеет свое отличие в присутствовании здесь данного.

В своей истории как метафизике бытие предстает как непрестанная *subiectitāt*, а там, где эта *subiectitāt* становится субъективностью, там со времен Декарта четко очерченное *subiectum, ego*, получает многосмысловое преимущество. Во-первых, *ego* есть самое истинное сущее, максимально доступное в своей достоверности, во-вторых (и

вследствие этого) оно есть то сущее, в соотнесении с которым мы вообще, поскольку мыслим, мыслим бытие и субстанцию, простое и сложное («*Monadologie*», 30, см. Gerh. VI, 612). В конце концов, в иерархии монадического сущего дух получает преимущество. «*Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur*» («*Die 24 Sätze*», n. 21). В *mentes* становится возможным четко очерченное представление и устремленность, и тем самым — достижение четко выраженного наличествования. «*Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates*» (n. 22).

Однако для новоевропейской истории метафизики термин «субъективность» лишь в том случае выражает всю полноту сущности бытия, если речь идет не только о представляющем характере бытия, но и том, что основной чертой бытия являются *appetitus* и формы его раскрытия. С расцветом новоевропейской метафизики бытие становится *волей*, то есть предстает как *exigentia essentiae*. «Воля» скрывает в себе многосложную сущность. Это воля разума или воля духа, воля любви или же воля к власти.

Так как волю, а также бытийствующее в ней представление обычно понимают как человеческую способность и человеческие виды деятельности, возникает впечатление, что мы имеем дело с непрерывным очеловечением бытия. По мере того как новоевропейская метафизика и тем самым метафизика вообще приближается к своему завершению, антропоморфизма начинают даже требовать как истины и принимают его как истину, хотя обоснование антропоморфизма у Шеллинга и Ницше происходит по-разному.

Термин *subiectität* выражает единую историю бытия от сущностного запечатления бытия как идеи (*idéa*) и до завершения новоевропейской сущности бытия как воли к власти. Многосложность новоевропейской сущности заявляет о себе уже в полноте начинания новоевропейской метафизики:

— бытие есть действительность в смысле несомненной представленности;

— бытие есть действительность в смысле представляющего влечения, усваивающего то или иное сущее из простого единства, которое есть мир;

— как таковое усвоение бытие есть *actualitas*;

— тем не менее как таким образом действующая (способная к действию) действительность бытие имеет основную черту воли;

— как такое воление бытие есть опостоянивание постоянства, которое тем не менее остается становлением;

— поскольку всякое воление есть *себя-воление* (*Sich-Wollen*), бытие характеризуется «на-себя» направленностью, подлинная сущность которой достигается в разуме как самости;

— бытие есть воля к воле.

Все эти черты бытия, принадлежащие к *subjectität* как субъективности, раскрывают единую сущность, которая в соответствии со своим *взыскующим* характером раскрывает себя самое и тем самым раскрывает целое сущего в свое собственное единство, то есть в строй своего сущностного строения. Как только бытие достигает сущности воли, оно становится в себе систематичным, становится системой.

Поначалу система, осмысленная как упорядоченное единство знания, предстает только как образец изложения всего познаваемого в его структуре. Однако поскольку само бытие как действительность есть воля, а воля есть устремляющееся к себе самому единение единства всего сущего, система не является какой-то упорядоченной схемой, которую какой-либо мыслитель держит в голове и всякий раз излагает неполно и как-то односторонне. Система, *σύστασις*, есть сущностная структура действительности действительного, но только в том случае, если действительность обнаружила себя в своей сущности как волю. Это происходит тогда, когда истина становится достоверностью, которая вызывает из сущности бытия основную черту всестороннего обеспечения структуры в одном себя самого обеспечивающем основании.

Так как в Средние века *veritas* еще не основывает свою сущность на достоверности *cogitare*, бытие не может быть систематичным. То, что в Средние века называют систе-

мой, на самом деле всегда является лишь *суммой* (summa) в смысле изложения полноты учения (doctrina). Однако еще несообразнее было бы представлять как систему философию Платона и Аристотеля. Только систематическая сущность субъективности доводит дело до безусловности представления и полагания, причем сущность условия представит как новое изменение в causalitas сущности, так что действительность только в том случае становится действительностью, если она прежде всего прочего заранее определила все действительное из систематики обуславливающего безусловного.

Лейбниц, «Двадцать четыре тезиса»

1. Ratio est in natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.

2. Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et *necessitatum* (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.

3. Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quarendam esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari *DEUS*.

4. Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens necessarium est Existenticans*.

5. Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.

6. Itaque dici potest Omne possibile Existiturire, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.

7. Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.

8. Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.

9. Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima.

10. Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxima capax existit.

11. Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud *perfectio* [отсутствует у Герхардта] sit quam quantitas realitatis.

12. Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.

13. Unde jam consequitur materiam non ubique similem esse, sed per formas reddi dissimilem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.

14. Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.

15. Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim *ordo* nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est < cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.

16. Hinc tolluntur atomi, et universum corpora, in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.

17. Sequiturque in universum, Mundum esse κόσμον, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisfaciatur intelligenti.

18. *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.

19. Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est ut omnis

Mens omnia distincte intelligat, et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest appare Harmonia in toto.

20. Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum *Justitia* nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentis.

21. Te Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietatis in quam minimo spatio obtinetur.

22. Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum formare debuerunt.

23. Prima etiam causa summae est *Bonitatis*, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum *voluptas* consistat in perceptione perfectionis (вместо: perceptionis).

24. Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

(Пункты 11 и 23 исправлены по рукописи).

Глава девятая

НАБРОСКИ К ИСТОРИИ БЫТИЯ КАК МЕТАФИЗИКИ (1941)

Из истории бытия

1. Ἀλήθεια — едва бытийствуя и не возвращаясь к началу, но продвигаясь вперед в одну только несокрытость — подпадает под ярмо «идеи» (ιδέα).

2. Порабощение, которому подвергается ἀλήθεια, рассмотренное с точки зрения ἀρχή, берет начало в отпущении сущего в таком образом начинающееся присутствие.

3. Порабощение, которому подвергается ἀλήθεια, есть выдвижение на передний план появления и самообнаружения, появление «идеи»; ἔν как φαινότατον.

4. Первенство идеи (ιδέα) вместе с эйдосом (εἶδος) помещает τί ἐστίν в позицию бытия, определяющего меру. Бытие прежде всего есть *что*-бытие (сущность).

Продумать, в какой мере *что*-бытие как *бытие* (ιδέα как ὄντως ὄν) предоставляет самому сущему, ὄν, понятому номинально, больше пространства чем ὄν, понятому вербально. Неразличаемость сущего и бытия в ὄν и его двусмысленность.

5. Первенство *что*-бытия приводит к первенству самого сущего в том, что оно есть. Первенство сущего определяет бытие как κοινόν из ἔν. Положено начало расчленяющему характеру метафизики. Единое как единящее единство становится нормативным для последующего определения бытия.

6. *Что*-бытие как бытие, служащее мерилom, отесняет бытие, а именно отесняет бытие в его изначально определенности, которое, *предшествуя* различию между сущностью и существованием (*что*-бытием и *что-бытием*), сохраняет за бытием основную особенность его изначально-

сти и восхождения, то есть того, что потом — однако только в противовес первенству *что*-бытия (*idéa*) — заявляет о себе как *что-бытие* (*ὄτι ἔστιν*). Поэтому *πρώτη οὐσία* Аристотеля, в которую он вкладывал именно такой смысл, больше не является изначально бытийствующим бытием. В результате появившаяся впоследствии *existentia* и «экзистенция» никогда не могут достичь изначальной сущностной полноты бытия — даже в том случае, если их пытаются мыслить в их греческой исконности.

Продумать, в какой мере *quod*, определяющий *existentia*, никогда больше не достигает *ἔστι* (*ἔόν*) γὰρ εἶναι.

7. Двойственность *ἔόν* и *ἔν*, осмысленная не грамматически. Что подразумевает номинальное (само сущее) и вербальное (бытие), продуманные в исконном смысле.

Каким образом двойственность *ἔν* вбирает различие.

8. Из критерия, определяемого *что*-бытием (сущностью), происходит превращение бытия в *бытие-достоверным*.

9. Пребывающая в своей самопонятности сущность *что-бытия* (действительность) в конце концов делает возможным отождествление безусловной достоверности с абсолютной действительностью.

10. Все события в истории бытия, которая есть метафизика, имеют свое начало и причину в том, что вопрос о сущности бытия метафизика оставляет нерешенным и должна оставить таковым, поскольку она с самого начала остается равнодушной к проблеме спасения своей собственной сущности, каковое равнодушие проистекает из неведения.

К определению сущности новоевропейской метафизики

1. В сущностном превращении истины как *veritas* в *certitudo* предначертана природа бытия как представленности себя-представления, в чем и раскрывается сущность *subiectität*. Самое простое наименование для подготавливающегося здесь определения сущности сущего есть *воля, воля как себя-воление*.

Сущностную полноту воли нельзя определить в ракурсе понимания воли как некоей душевной способности; напротив, волю надо мыслить в сущностном единстве с проявлением: *idéα*, *re-praesentatio*, раскрывать, *себя*-представлять и таким образом *себя*-достигать и *себя*-преодолевать и так «*себя*-иметь» и «*быть*».

2. В таком образом понятой сущностной структуре воли заключается необходимость системы как строения *subiectität*, то есть бытия как сущности сущего.

3. Система есть система только как абсолютная система.

4. Поэтому налицо оба отличительных признака сущности завершения новоевропейской метафизики: 1) то, каким образом понятие философии определяется с точки зрения абсолютной системы; 2) то, каким образом система в максимальном завершении метафизики, совершаемом в мышлении Ницше, полагается в не-сущность и отвергается.

Предметность — трансценденция — единство — бытие («КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА», §16)

Система:

Единство — *οὐσία* — *ἓν* как единство «со-стояния» перед сознанием и для него.

Со-стояние определяет сущность единства.

Однако единство само еще должно быть определено и опрошено в своей сущности в вопросе об истине бытия.

So-agito, *λέγειν*, собирание: *Ἔν* и *Λόγος*.

Вместе: друг подле друга — присутствия.

Стояние: постоянство.

Пред-ставление и позволение стоять вместе.

Пред-ставление как «определенное», *certum*, как фиксирующее.

Достоверность как обеспечение постоянного. Система.

Что тогда означает кантовское «я мыслю»?

То же, что «я представляю нечто как нечто», то есть я позволяю чему-то вместе стоять передо мной. Для со-стояния и будучи через него в сущности определенным, необходимо единство.

Единство как условие (синтеза и связи); но его сущность сама обусловлена сущностью «со-стояния» (параграф 16): что вообще со-стояние бытийствует, что бытие как ἔν бытийствует и не есть ничто.

По-одадь — παρά.

Стояние: стоять, полагать, ponere; sistere: Sistenz, позиция.

Здесь-стояние — στάσις.

Вид — ἰδέα, εἶδος.

Но все уже в наличествовании, οὐσία для ego cogito cogitationes.

Бытие — предметность (воля)

Начиная с XV века слово «предмет» (Gegenstand) как противостояние означает сопротивление (Widerstand).

Для Лютера предмет как противосто-яние означает противоположное «стояние»: стояние-в-иудействе (Judenstand) и стояние-в-христианстве (Christenstand); «принимать противосто-яние».

С XVIII века это слово начинает восприниматься как перевод латинского obiectum, причем возникает спор о том, надо ли говорить о «противосто-янии» или «противо-бросании» (противо-метании) (пред-мет).

Противосто-яние и пред-ставление: re-praesentare.

Для плотника древесина есть предмет в смысле противостояния, то есть он является неким «напротив» — когда сам плотник действует как причина.

В ракурсе онтически-онтологического различения сущего и бытия предстоящее в предмете есть то, что воспринимается как цвет, протяженность и т. д.; противостоящее же (предметное) есть то, что составляет его противосто-яние как таковое.

Бытие как предметность — бытие и мышление — единство и ἔν

Каким образом предметность становится тем, что составляет сущность сущего как такового?

Обычно бытие мыслят как предметность и затем, исходя из этого, начинают хлопотать о сущем в себе, забывая, правда, дать ответ на вопрос о том, что здесь подразумевается под «сущим». Что «есть» бытие?

Бытие — не ставшее предметом вопрошания, воспринимающееся как нечто само собой понятное и потому остающееся непомысленным и непостижимым в уже давным-давно позабытой и лишенной основания истине.

Бытие есть сущность; сущность как οὐσία есть присутствие, а именно постоянное присутствие у забвения его пространства и времени.

Присутствие обосновывает παρά, обосновывает «у», «возле». Последнее определяет и удерживает «нахождение-возле» и «нахождение-вместе», а оно, в свою очередь, может само собой разумеющимся образом восприниматься как единство и единое, однако в то же время может оставаться неизведанным и забытым в своей истинной сущности.

Постоянство (Beständigkeit) основывает *стоянство* (Ständigkeit) вместе с присутствием как *противо-стоянством* (Gegen-ständigkeit), как только через re-praesentatio это «против» становится существенно важным. Когда это происходит? Когда совершается восстание subiectum'a qua ego в качестве res cogitans qua certum. Так единство как изменившаяся форма греческой οὐσία, определенная в ракурсе истины как достоверности, приходит в соотношение с пред-ставлением, которое в ракурсе туда-обращенности и как туда-обращенность (представление) с необходимостью совершает из-смотрение в сторону единства и есть «я связываю» по способу пред-ставления. Однако изначально Ἔν понималось не с точки зрения «я мыслю» и не с точки зрения ιδέα, а из νοῦς (Парменид) и из λόγος в Гераклитовом смысле как раскрывающе-скрывающее собрание.

Предметность и «рефлексия». Рефлексия и негативность

Вопрос о сущностном происхождении «предмета» вообще. Это вопрос об истине сущего в новоевропейской метафизике (единство и предметность; сущность единства, οὐσία).

Гегелевское определение опыта как возможности возникновения нового истинного предмета являет опыт построения понятия предмета в абсолютно трансцендентальном смысле; поэтому здесь надо подумать о сущности предмета вообще. (Ошибка «теории предмета».)

Предмет в смысле объекта, то есть только там, где человек становится субъектом, то есть там, где субъект становится «Я», а это «Я» становится *ego cogito*, только там, где это *cogitare* понимается в его сущности как «изначальное синтетическое единство трансцендентальной апперцепции», только там, где достигается высшая точка для «логики» (в истине как достоверности «я мыслю»), только там раскрывается сущность предмета в его предметности. Только там в одно и то же время становится возможным и необходимым постигать и безусловно мыслить саму эту предметность как «новый истинный предмет».

Решающий момент: Кант, а именно его учение, которое представлено в неброском приложении к «Критике чистого разума», где он в порядке дополнения, но весьма по существу полемизирует с Лейбницем и всей прежней метафизикой, как она представляется ему самому (см. «Критика чистого разума», отдел «Трансцендентальная аналитика», «Примечание к амфиболии рефлексивных понятий»).

«Рефлексия», понятая бытийно-исторически, с точки зрения вот-бытия: луч, ретроспективно направленный в ἀλήθεια, правда, без постижения ее самой как таковой, без ее обоснования и приведения к «сущности».

Бесприютность «луча» того, что самообнаруживается. Поселение человека в одном из его сущностных мест.

Рефлексия — достоверность, достоверность — самосознание.

Рефлексия и репрезентация

Рефлексия, заранее понятая как основная черта представления, *ge-praesentatio*. Рефлексия есть воз-врат и как таковой она представляет собой намеренно совершенную

презентацию презентуемого; намеренную в том смысле, что это презентуемое предо-ставляется ре-презентирующему. Воз-вращающее, назад-ставящее, то есть *себя-перед-собой-предо-ставляющее* представление представленного, в котором представленное представляется, и есть *как* такое-то и такое-то. Само «что» в его самождественности и поставленности, постоянство.

Поэтому рефлексия обращена на идентичное и поэтому она есть основная черта образования понятия.

«Понятие» — мыслящее, то есть пред-ставляющее, то есть *себя* предоставляющее представленное как таковое, представленное, которое представлено в «я мыслю». Поэтому мы должны вообще и прежде всего проводить различие между: 1) уже бытийствующей в *re-praesentatio* невыраженной рефлексией; 2) недвусмысленной, намеренно совершенной рефлексией.

Намеренно совершенная рефлексия:

а) как логическое (аналитическое) расчленение, сравнение (без отношения к объекту как таковому): лист зеленый;

б) объективное сравнение как соединение (*nexus*) представлений между собой в отношении объекта: солнце нагревает камень;

с) трансцендентальное условие возможности сказанного в предыдущем положении. Если необходимо вынести какое-то суждение о каких-либо предметах, если, говоря кантовским языком, необходимо что-либо решить относительно их предметности, тогда предмет возвратным образом *недвусмысленно* соотносится *со способностью представления*. Предмет как таковой находится в единстве созерцания и понятия. Их единение есть условие стояния и постоянства этого «пред» в пред-мете.

Рефлексия, предмет и субъективность

Они принадлежат друг другу. Только тогда, когда рефлексия как таковая постигнута, то есть понята как отношение к сущему, только тогда бытие как предметность становится определимым.

Однако постижение рефлексии как этого отношения предполагает, что отношение к сущему вообще постижимо как *repraesentatio*, как пред-ставление, актуализация.

Последнее может стать историческим (в смысле бытийно-исторического) только тогда, когда *idéa* превращается в *idea*, в *perceptio*. Однако в основе этого лежит превращение истины как соответствия в истину как достоверность, причем *adaequatio* сохраняется. Достоверность как обеспечение собственной надежности (воление себя самого); *iustitia* как оправдание отношения к сущему и его первопричине и тем самым принадлежности к сущему; *iustitia* в смысле реформации и ницшевское понятие справедливости как истины.

Сущностно *repraesentatio* коренится в *reflexio*. Поэтому сущность предметности как таковой только там становится явной, где сущность мышления познается и намеренно совершается как «я мыслю нечто», то есть как рефлексия.

Трансцендентальное

Трансцендентальное — не то же самое, что «*a priori*», но оно есть *a priori* определяющее предмет как предмет, предметность. Предметность в смысле трансценденции, причем это слово тогда означает, что в отношении самого предмета что-то превосходит его, пред-шествуя ему и предшествуя в представлении. Трансценденция основана на «рефлексии». Рефлексия в своей подлинной сущности трансцендентальна, то есть она совершает трансценденцию и таким образом вообще ее обуславливает.

Сущностное и постоянное пред-удержание того, что можно помыслить, то есть пред-ставленность чего-либо как условие всякого познания. Я мыслю нечто (ср. «Критика чистого разума», В XXVI, предисловие).

Repraesentatio и reflexio

Repraesentatio утверждается в *reflexio*, однако последняя есть сущность «мышления», поскольку оно само трансцен-

дентальным образом в существенном смысле воспринимается как подлинное представление, перед-собой-поставление чего-либо как этого самого нечего, то есть как созерцание. Сама логика, будучи трансцендентальной, соотносится с этой изначальной ре-презентацией (наличие-ствование, присутствие и οὐσία) ре-презентацией. Поэтому бессмысленно противопоставлять мышление созерцанию.

Правда, и преимущественное положение «созерцания» есть и остается утвержденным в основной позиции «я мыслю».

Это «созерцание», как его понимает Кант, никогда нельзя отождествить с первенством ἀλήθεια, но можно отождествить только с преимуществом «идеи» (ιδέα) и преобразованием ἀλήθεια через упомянутое преимущество «идеи» в ὁμοίωσις — как с зародышем раскрытия представления в смысле опредмечивания.

Бытие — действительность — воля

Бытие как действительность — действительность как воля.

Воля — как устремляющееся к самому себе самодостижение сообразно представлению о себе самом (воля к воле). (Все это бытийствует, одолевая самое себя, в просвете бытия.)

Воля в actualitas только там становится существенной, где ens actu определяется через agere как cogitare, так как это cogito есть *me cogitare*, само-сознание, причем осознание как знаемость в существенном смысле все-таки остается себя-при-ставлением. Воля как основная черта действительности.

Волевая первочерта в самом представлении как *perceptio*; поэтому последняя есть в себе appetitus, со-agitare.

Воля врывается в истину как достоверность, возвращается в исток этой сущностью истины. Воля есть себя-предпринимающее действие в отношении представленного. Себя в достоверность ввергающее из непонимания

истины; это непонимание есть более глубокое не-знание. Воля (как сущностная и основная черта сущести) имеет свое сущностное происхождение в неведении относительно сущности истины как истины бытия. Поэтому метафизика остается истиной бытия сущего в смысле действительности как воли. Однако это неведение господствует в форме абсолютного просчитывания всего и вся, характерного для достоверности.

Воля никогда не владеет началом, она его уже оставила, предав забвению.

Глубочайшее забвение есть не-воспоминание.

Бытие и сознание (в опыте истории бытия)

Сознание есть самосознание, а самосознание есть я-сознание или «мы»-сознание.

Существенное в этом ре-флексивное.

И в этом «я», «мы», «сам».

Само-предо-ставление и само-сюда-поставление воли обеспечения в овладении всем.

Существенное есть «я волю себя».

«Сознание» (как воля воли) должно теперь само постигаться в отношении истины сущего (как сущестъ) как вы-своение бытия. Заброшенность.

Сознание есть то вы-своение, в котором бытие предается истине, то есть вверяет ее сущему и сущести и последнее от-своивает истине. Вы-своение от-своения и отсылка сущего в одну только сущестъ.

Действительность как воля (понятие бытия у Канта)

Воля по Канту: действие в обращенности к пониманию.

Для Канта бытие означает:

1. Предметность — объективность — достоверность как представленность опыта; в этом:

а) достоверность синтеза,

в) убедительность ощущения; и то, и другое как реальность (ср. «О постулатах чистого практического разума вообще»).

2. Действительность свободы — как вещи в себе, то есть воли.

3. Ср. 1 в. Убедительность ощущения; воздействие — действенность.

Подумать о том, мыслились ли и если да, то каким образом, эти два определения бытия в единстве, или действительность (см. «О постулатах чистого практического разума вообще») изначально может не становиться предметом вопрошания; и каким образом онтология все-таки может существовать как трансцендентальная философия.

Каким образом понятия бытия, принятые в рационализме (*ens certum* — объективность) и в эмпиризме (*impressio* — реальность), встречаются в определении действительности действующего. Однако действенность не формально всеобщая, а бытийно-исторически изначальная.

Действенность и результат: функция.

Действенность и присутствие; данность и убедительность.

Кантовская категория «реальности» в ее существенной двойственности (в одновременном соотношении с ощущением и вещностью (*Sachheit*)).

Действуемость и воля, *vis, actus*.

Всюду безвопросность бытия.

Самое ясное в кантовском определении: бытие (есть) «только позиция».

Во-первых, этот тезис означает: бытие (есть) *лишь* полагание связи между субъектом и предикатом.

Во-вторых, он означает: бытие (в смысле вот-бытия и экзистенции) есть *чистое* полагание вещи в исхождении из ее понятия.

Наконец, этот тезис означает: бытие, «есть» связки, в суждении опыта нацелено на полагание объекта как действительного» («Критика чистого разума», второе издание, параграф 19).

В отрицательной форме тезис Канта о бытии как «только позиции» означает: бытие не есть ни реально

Действие и организация — прагматизм
Воля к власти.
Соделываемость (по-став).

Завершение метафизики

Завершение метафизики помещает сущее в оставленность бытием. Оставленность сущего бытием есть последний отблеск бытия как сокрытия раскрытия, где все сущее всякого рода может явиться как таковое. В этой оставленности остается нерешенным вопрос о том, остается ли непреложным сущее в его первенстве. Далее это означает, не подрывает ли и не искореняет ли сущее всякую возможность начала в бытии и таким образом не длит ли себя и в то же время не способствует ли опустошению, которое хотя и не разрушает, но подавляет изначально своим устройством и упорядочением. Оставленность бытия содержит в себе нерешенный вопрос о том, не проясняется ли в нем как в максимуме сокрытия бытия раскрытие этого сокрытия и таким образом — более исконное начало. К этому сроку нерешенности, в котором раскрывается завершение метафизики и человеческое существо начинает притязать на «сверхчеловека», человек присваивает себе достоинство подлинно действительного.

Действительность действительного, уже давно обретшая свое лицо как экзистенция, оставляет такую особенность за человеком. Человек есть подлинно экзистирующее, и сама экзистенция определяется из человеческого бытия, сущность которого была знаменована началом новоевропейской метафизики.

Так как по истечении срока нерешенности вопроса о бытии мышление начинает в истории бытия смутно предощущать свое первое воспоминание, обращенное в бытие, это мышление должно просмотреть природу господства человеческого существа в действительном и оставить это господство вне себя.

Благодаря окольному пути, проложенному Кьеркегором, который не был ни богословом, ни метафизиком, но

тем не менее сохранял в себе нечто весьма существенное как от первого, так и от второго, экзистенция, представленная Шеллингом в смысле действительности как бытия самостью (*Selbstsein*), претерпела своеобразное сужение. Тот факт, что превращение действительности в самодостоверность *ego cogito* непосредственно определяется через христианство, а сужение понятия экзистенции — опосредованно через христианское умонастроение, лишний раз свидетельствует о том, как христианская вера соотнобразуется с основными особенностями метафизического мышления и как в такой смысловой чеканке метафизика начинает господствовать во всем западном мире.

Бытие

В «действительности», которая превращается в господствующую особенность сущести сущего, заключено действование и тем самым *causalitas* (ἄρχαίον как то, что делает возможным). В «действительности» заключено действительное достижение, каковое скрывает в себе представление и устремление, бытийствующие из собственного единства. Таким образом определенное действительное достижение есть действительное само-достижение (*Sich-erwirken*), в котором заключено возможное притязание на само-обеспечение, на достоверность как самодостоверность. Где действительность, там воля, где «воля», там себя-воление (*Sichwollen*), где себя-воление, там возможности сущностного раскрытия воли как разума, любви, власти. Но когда и как сущность воли становится существенной для действительности?

Тот факт, что, в конечном счете, в завершении метафизики действительность вступает в сущность воли (причем «волю» здесь не следует мыслить «психологически»: напротив, психологию можно определять в ракурсе сущности действительного самодостижения), свидетельствует о решимости сущностного раскрытия сущести из продвижения бытия к этой сущести. Правда, изначальное продвижение оставляет начало как необоснованное и по-

этому может всё сосредоточить на устроении себя как прогресса и исхождения.

В волевой сущности сущести как действительности скрывается (всегда оставаясь принципиально недоступным метафизике) делание (ποίησις) — то делание, в котором в контексте исконных сущностных черт еще раздается голос «энергии» (ἐνέργεια), где продвижение полагает из первоначала (первоначала ἀλήθεια) свое решительное и все предопределяющее начинание. Однако в то же время ἐνέργεια является последним сохранением сущности φύσις, и таким образом она принадлежит началу.

Экзистенция

То, что в метафизике передается терминами existentia, экзистенция, действительность, существование, есть.

1. Οὐσία, свойственная ὑποκείμεον καθ' αὐτό, то есть свойственная ἕκαστον; πρώτη οὐσία; присутствие как пребывание в то или иное время бывающего (Аристотель).

2. Эта πρώτη οὐσία понимается как ἐνέργεια, присущая ὄν, как τόδε τι ὄν, присутствие произведенного и выставленного, совершительность. Самое широкое наименование для εἶναι как присутствия, которое одновременно поясняет его греческое толкование, есть ὑπάρχειν. В этом ὑποκείμεναι, уже-предлежание мыслится в единстве с ἀρχή, властвующим началом; ὑπάρχειν означает: «уже-предлежа-господствовать», причем по-гречески помысленное «пред-господствовать» предстает как «из себя присутствовать».

3. Ἐνέργεια переистолковывается в actualitas actus'a. Agere как *facere, creare*. Чистая сущность актуальности есть *actus purus* как *existentia* сущего (ens), к сущности (essentia) которого принадлежит existentia. (Средневековая теология.) Actus характеризуется свершением как *действенным достижением* соделанного, а не возможностью присутствия в несокрытости.

4. В соответствии с превращением *veritas* в *certitudo* актуальность (actualitas) понимается как *actus* в ракурсе *ego cogito*, как percipere, representare.

Первенство *subiectum*'а в смысле *ego* (Декарт); *existere* как *esse* применительно к *ego sum*; *repraesentare* (*percipere*) против *νοεῖν* как *ιδεῖν*, и это последнее против *νοεῖν* Парменида. Из бытия как присутствия становится бытие как представленность в субъекте.

5. *Repraesentare* как *perceptio-appetitus* в смысле *vis primitiva activa* есть *actualitas* *всякого* *subiectum*'а в старом смысле и определяет сущность субстанции как монады. Соответствующее различие между феноменом и *φαίνεσθαι*.

Existentia теперь есть *exigentia essentiae*; ее *principium* есть *perfectio*; *perfectio* есть *gradus essentiae*; *essentia* же есть *nisus ad existendum*.

Схоластическое различие между *potentia* и *actus*, которое само представляет переистолкование аристотелевского различения *δύναμις* — *ἐνέργεια*, преодолевается (Лейбниц).

6. Экзистенция как *actualitas*, действительность, соделанность и делаемость превращается в объективность опыта и таким образом в модальность наряду с возможностью и действительностью.

7. Безусловная достоверность знающей себя воли как абсолютная действительность (дух, любовь).

Экзистенция как бытие определяется из «реального» различения бытия сущего на *основание экзистенции и экзистенцию основания*.

Так как воля составляет сущность бытия, это различие принадлежит самому волеию: в волю основания и волю понимания.

Экзистенция: становление явным (*Offenbarwerden*), себя-к-себе-самому-принесение, бытие самостью в становлении самости по отношению к основанию и против него.

Становление в себе «противоречиво» (Шеллинг).

8. Экзистенция, как ее понимает Шеллинг, Кьеркегором *суживается* до сущего, которое «есть» в противоречии к временности и вечности, суживается до человека, хотящего стать собой. Экзистировать — значит верить, то есть удерживать себя в отношении действительности действительного, которое есть сам человек.

Вера как становление явным перед Богом. Удержание себя в отношении к действительному, которое говорит о том, что Бог стал человеком.

Вера как бытие христианином в смысле становления им.

9. Экзистенция в понимании Кьеркегора, только без существенного отношения к христианской вере, есть бытие христианином. Бытие самостью как личность, возникающая в процессе коммуникации с другой личностью. Экзистенция в отношении к «трансценденции» (К. Ясперс).

10. Экзистенция — иногда в «Бытии и времени» этот термин употребляется в смысле экстатического внутри-стояния в просвете «вот», характерном для вот-бытия.

Внутри-стояние в истине бытия, основанное на недвусмысленном обосновании онтологической дифференции, то есть на различии между сущим и бытием. (Вне всякой метафизики и экзистенциальной философии.)

11. Каким образом в метафизике Ницше исчезает различие между *essentia* и *existentia*, почему оно должно исчезнуть в конце метафизики и каким образом все-таки именно так происходит максимальное удаление от начала.

Однако такое исчезновение становится заметным только тогда, когда делается попытка прояснить это различие: воля к власти как *essentia*, вечное возвращение того же самого как *existentia* (см. «Метафизика Ницше»).

Бытие и сужение понятия экзистенции

1. Подчеркнутое употребление термина «экзистенция» в Шеллинговом различении экзистенции основания и основания экзистенции (бытие как воля).

2. Сужение этого понятия до христианского верования, совершенное Кьеркегором (экзистенция — христианское умонастроение), вера — теология.

3. Переход кьеркегоровского понятия экзистенции в «экзистенциальную философию» (К. Ясперс). Экзистенция: бытие самостью — коммуникация — метафизика.

4. Экзистенция как характер вот-бытия в «Бытии и времени» (история бытия).

Здесь речь не идет ни о кьеркегоровском понятии экзистенции, ни о том ее понятии, которое имеет место в экзистенциальной философии. Напротив, экзистенция осмысливается в ретроспективном соотношении с экстатическим характером вот-бытия в стремлении истолковать вот-бытие в его четко определенном отношении к истине бытия. Только этим вопросом обусловлено временное употребление понятия экзистенции. Вопрос служит лишь подготовкой к преодолению метафизики. Все это находится вне экзистенциальной философии и экзистенциализма, остается совершенно непохожим на страсть Кьеркегора, в основе своей богословскую, удерживается в поле принципиально-го разбирательства с метафизикой.

В каком смысле впервые понятие *экзистенциального* может и должно появиться у Шеллинга?

Экзистенциальное, то есть экзистирующее, рассмотренное в соотношении с его экзистенцией, то есть как *экзистирующее*, точнее — сущее, помысленное в ракурсе его *экзистирования*, как *экзистирующее*.

(Причем следует обратить внимание на имеющееся чередование в терминологии Шеллинга:

основание — экзистенция; экзистенция — экзистирующее.)

Шеллинг и Кьеркегор

Экзистенция: *некое бытие самостью* — субъективность (воля разума, ego cogito).

Становится явным.

Противоречие — различение.

«Страсть» — «порыв» — «знающая воля» — «становление».

Однако у Кьеркегора:

1. Сведение к человеку, только *он* экзистирует.
2. Экзистенция — обращенность к экзистенции, действительность.
3. Эта обращенность — не представление, но вера-в; предание себя действительному, взывание действительного.

4. Вера в иное, причем не как отношение к учению и его истине, но как отношение к истинному как действительному, сросшемся с ним, ставшему конкретным.

Экзистенция в новоевропейском смысле.

5. Вера в то, что Бог присутствовал здесь как человек, бесконечно личностна. Вера как бытие христианином, то есть становление им.

Неверие как *грех*.

Шеллинг

«Воление есть прабытие».

Всякое бытие есть экзистирование: экзистенция.

Однако экзистенция есть экзистенция основания.

Бытию принадлежит экзистенция *и* основание экзистенции.

Бытию принадлежит это различение как «реальное».

Само бытие таково, что сущее как таковое *себя* различает.

Это различение лежит в сущности воления.

Различение: воля основания и воля разума.

В какой мере? Воля в воле есть разум.

«Различение», о котором говорит Шеллинг, подразумевает властное противоборство (борьбу), пронизывающее всякую сущность (сущее в его сущести); все это постоянно на основе субъективности.

Прабытие есть воление.

Бытие (еще не бытие-сущим) как сокрытие.

Сущее (субстантивное, вербально-транзитивное): самость. В-себе-бытие.

Экзистенция и экзистенциальное

Экзистенциальное подразумевает следующее: человек в своем человеческом бытии не просто устанавливает определенный способ своего отношения к действительному,

но, будучи существом экзистирующим, пребывает в заботе по отношению к самому себе, то есть озабочен своими отношениями и действительным.

Действительность такова, что все действительное всюду овладевает человеком как совершителем и совершающим, как со-совершителем и тем, кто претерпевает это совершение. Экзистенциальное, взятое в кажущейся исторической индифференции, не обязательно понимать (как это делал Кьеркегор) только по-христиански, но в любом ракурсе, допускающем вовлеченность человека в ту или иную ситуацию как действенного совершителя действительного. Та тональность, которую экзистенциальное обрело в последние десятилетия, имеет свою основу в сущности действительности, которая как воля к власти превратила человека в орудие делания (изготовления, действенного достижения). Эта сущность бытия, несмотря на Ницше и даже у него самого, остается непроясненной. Поэтому экзистенциальное допускает самые разные истолкования своей природы.

Его смысловая тональность, отдаваемое ему предпочтение, а также с исторической точки зрения невозможное сочетание Ницше и Кьеркегора, имеют свое единое основание в том, что это экзистенциальное представляет собой лишь усиление роли антропологии в метафизике в стадии ее завершения.

Разнообразные формы экзистенциального в поэзии, мышлении, действовании, вере, производстве. Их можно усмотреть только в том случае, когда само экзистенциальное постигается как совершительное завершение разумного животного (*animal rationale*). Это возможно только бытийно-исторически.

«Мировоззрение» и «экзистенциальное».

«Метафизика» и «антропология».

Бытие как сущность и человек как *animal rationale*. Анализ сужения сущности экзистенции исходит из проводимого Шеллингом различения «основания и экзистенции». Показать:

1) в какой мере за этим различием еще скрывается привычное различие *essentia* и *existentia*;

2) почему это различие приобретает своеобразные, даже противоречащие друг другу формы (например, «бытие и сущее», «экзистенция и экзистирующее», причем теперь «экзистенция» предстает как «основание», а прежняя экзистенция понимается как «экзистирующее»; на самом деле это наименование оказывается довольно точным, потому что выражает степень осуществления и ранг того, кто осуществляет, самообеспечение как действие и волю);

3) каким образом это различие усваивает Кьеркегор, сужая понятие экзистенции до понятия христианского умонастроения в бытии христианином; причем не следует говорить, что не-экзистирующее есть не-действительное, ибо если только человек предстает как экзистирующее, тогда Бог оказывается просто действительным и действительностью.

Глава десятая

ПАМЯТУЮЩЕЕ ВХОЖДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ (1941)

Памятующее вхождение в историю бытия мыслит историю как всякий раз далекое прибытие разрешения сущности истины, в каковой сущности само бытие изначально себя совершает. Такое памятующее вхождение помогает памятующему мышлению об истине бытия тем, что позволяет помыслить, в какой мере сущность истины одновременно является истиной сущности. Бытие и истина принадлежат друг другу, равно как, переплетаясь друг с другом, они принадлежат потаенному вплетению в начало, чье проясняющее себя начинание остается грядущим.

Изначальное событийно предшествует всему грядущему и поэтому предстоит по отношению к историческому человеку, хотя и в скрытом виде, как чистое наступление. Оно никогда не проходит, никогда не становится чем-то прошедшим. Поэтому мы никогда не обнаруживаем это изначально в историческом возвратном обращении к прошедшему, но обнаруживаем его только в мыслящем воспоминании, которое прежде всего думает о бытийствующем бытии (об избытствующем) и о посланной истине бытия. Временами для того, чтобы воспитать в себе чуткое бдение, требуемое для *на-стоятельного* мышления истории бытия, памятующее вхождение в историю оказывается единственно возможной тропой, способной привести в изначальное.

Памятующее вхождение в метафизику как необходимую эпоху в истории бытия дает возможность подумать о том, что (и как именно) бытие в том или ином случае определяет истину сущего, о том, что (и каким образом) бытие из этого определения раскрывает проекционное поле для разъяснения сущего, подумать о том, что (и как именно)

такое о-пределение (*Bestimmung*) полагает смысловые ориентировочные пределы для настройки мышления на притязание бытия и из этой настройки понуждает того или иного мыслителя к сказыванию бытия.

Бытийно-историческое памятующее вхождение в метафизику есть тот призыв, который неповторимым образом настойчиво зовет человека подумать о его отношении к бытию и найти в себе мужество дать ответ на притязание бытия, ответ, в котором или утверждается достоинство бытия, или проявляется довольство одним только сущим. Памятующее вхождение в историю бытия призывает историческое человечество к постижению того факта, что *до* наступления всякой зависимости человека от различных властей и сил, обеспечений и поручений *сущность человека уже выбрана в истину бытия*. Долгое время человек остается как бы выпущенным из своей сущности, а именно впущенным в *мятеж сюда-поставления* в просвете бытия в смысле безусловного опредмечивания. Бытие позволяет возникать тем или иным силам, а потом вместе с их немощами погружает их в лишенное сущности.

Памятующее вхождение в историю бытия постоянно призывает *сущность* человека (а не какого-то обособленного, отдельного человека, который уже успел обустроить свое жилище) к бытию, чтобы тем самым это бытие могло возвыситься в проясненности своего собственного достоинства и обрести в сущем родину, оберегаемую человеком. Только из сущности человека, то есть из того, каким образом человек отвечает на притязание бытия, может просить отражение достоинства этого бытия. К той поре, когда бытие переусвоивает (*übereignet*) изначальность в открытое и дает познать и сохранить благородство своей свободы к себе самому, а затем и свою независимость, оно испытывает потребность в отражении проблеска своей сущности в истине.

Эта потребность не знает той тревоги, которая свойственна недостатку, она предстает как в-себе-упокоение того богатства, которое свойственно простому, каковому в качестве начала предоставляет свою решимость завершению, в котором оно идет навстречу себе самому как предостав-

ляющему и таким образом еще раз в своем собственном начинании дает себе возможность усвоить чистую невзыскуемость, которая сама есть отблеск изначального, совершающегося как своеие истины.

Иногда бытие нуждается в человеке, но тем не менее оно никогда не зависит от сущего человечества. Хотя человечество в своем историческом качестве, зная сущее как такое и храня его, находится в определенном отношении к бытию, не всегда призыв человека к самому бытию преподносится бытием как залог того, что человечество может сделать поистине своим должную меру своего участия в своеии истины бытия. В такую пору на притязание бытия временами возникает попытка ответа, когда человечество должно жертвовать теми одиночками, которые отозвались на это притязание, которые путем погружающегося воспоминания входят в бытие и потому мыслят его историю в ракурсе избытствующего.

Памятующее погружение не сообщает о каких-то прошлых мнениях и представлениях о бытии, равно как не прослеживает путей их влияния и не рассказывает о каких-то точках зрения в истории понятий. Ему неведомы прогресс и регресс в динамике развития тех проблем, которые должны составить историю проблемы как таковую.

Так как люди знают и хотят знать историю (Geschichte) только в горизонте исторической науки (Historie), исследуя и выявляя прошлое ради получения пользы в настоящем, памятьующее погружение в историю бытия становится похожим на простую историю понятий, которая к тому же отличается односторонностью и зияет пробелами.

Однако когда памятьующее вхождение в историю бытия называет имена мыслителей и следует их мысли, тогда такое мышление становится для данного вхождения внимающим ответом, сообразующимся с притязанием бытия, причем сообразующимся как призвание, определяемое голосом этого притязания. Мышление мыслителей — это не какой-то процесс, совершающийся в их «головах», и не порождение этих самых голов. Можно во всякое время рассматривать это мышление исторически в соответствии с историографически выбранными ракурсами и ссылаться

на правильность такого рассмотрения, но при таком подходе данное мышление не совершается как мышление бытия. Памятующее вхождение в историю бытия соотнобразует-ся с безмолвным голосом этого бытия и настраивается на него. Мыслители оцениваются не по тем достижениям, которые способствуют прогрессу в познании.

Каждый мыслитель выходит за внутреннюю границу другого мыслителя, но такой выход вовсе не означает, что он что-то знает лучше, так как сам этот выход заключается только в том, чтобы удерживать этого мыслителя в непосредственном притязании бытия и таким образом оставаться в его сфере. Последняя, в свою очередь, выражается в том, что мыслитель никогда сам не может высказать то, что ему глубочайшим образом присуще. Оно должно оставаться невысказанным, потому что выразимое получает свое определение из невыразимого. В то же время то глубоко свое, которое есть у мыслителя, не является его собственностью, но остается собственностью бытия, чей *бросок* (*Zuwurf*) мышление улавливает в свои *наброски* (*Entwürfe*), которые, однако, в своем уловлении этого брошенного им лишь ограничивает его.

Историчность мыслителя (то, каким образом бытие взывает к нему в отношении истории бытия и как он отвечает на этот призыв) никогда не измеряется тем, какую роль с точки зрения исторической науки играли его мнения, которые в его эпоху, становясь расхожими, неизбежно подвергались превратному истолкованию. Историчность мыслителя, которая, собственно, имеет в виду не его, а бытие, определяется его изначальной верностью своей внутренней границе. *Не* знать ее — и не знать благодаря близости невысказанного невыразимого — есть сокровенный дар бытия тем немногим, кто призывается на тропу мысли. Что касается исторического просчитывания, то оно усматривает внутреннюю границу мыслителя в том, что не было ему открыто и предстало как чуждое, но что впоследствии иными мыслителями, уже после него и порой лишь благодаря его посредничеству, было воспринято как истина.

Здесь, однако, речь идет не о психологии философов, а только об истории бытия. Тот факт, что бытие определяет

истину сущего и через то или иное бытийствующее истины, настраивает мышление на неповторимость сказывания бытия, тот факт, что бытие во всем этом изначально и непрестанно совершает истину самого себя и что это есть то событие, в котором бытие подлинное бытийствует, никогда нельзя обосновать в ракурсе сущего. Бытие ускользает от всякого объяснения. В своей истории бытие позволяет признать себя лишь в том признании, которое исконному достоинству бытия вверяет одно лишь повиновение человека в отношении к этому бытию, дабы таким образом человек в осознании совершающегося хранил неотступное настоящее в своем охранении бытия.

Что происходит в истории бытия? Мы можем не задавать такого вопроса, потому что тогда речь шла бы о каком-то событии и каком-то происходящем наряду с другими. Однако само происходящее и есть единственное событие. Есть одно только бытие. Что же в таком случае происходит? Ничего не происходит, если мы охотимся за чем-то совершающимся в событии. Ничего не происходит, своеение у-своивает. Начало — разрешая просвет — совершает расставание в себе самом. Начало, совершающее это своеение, есть достоинство как сама истина, высшаяся в своем уходе. Достоинство есть благородство, которое совершает своеение, не испытывая потребности в действовании. Благородство достойного своеения начала есть единственное освобождение как своеение свободы, в раскрытии *есть* от сокрытия, и это так, потому что здесь говорит о себе собственность без-донности.

История бытия, которая есть само бытие, набрасывает сумрак на якобы единственную прозрачную достоверность заверченного метафизического знания. Однако метафизика есть история бытия как продвижение из начала, каковое продвижение превращает возврат в нужду и памятуемое вхождение в начало — в преисполненную этой нужды необходимость. Та история бытия, которая известна как метафизика, имеет свою сущность в том, что продвижение совершает своеение из начала. В этом продвижении бытие отпускает себя в сущность и не дает просвета начинания начала. Сущность, начинающаяся как *idéa*, от-

крывает преимущество сущего в том, что касается запечатления сущностного лица истины, чья сущность сама принадлежит бытию. Отпуская себя в сущность и уводя свое достоинство в самую сокровенную сокровитость, бытие как бы наделяет сущее видимостью бытия.

Поскольку в пределах сущего человек занимает неповторимую позицию, так как знает сущее *как* сущее и, зная его, устанавливает к нему определенное отношение (не будучи, однако, в силах постичь, то есть сохранить основу такой позиции), в историю бытия, которая зовется метафизикой, человек вторгается для всяческого господства в сфере себе самому предоставленного сущего.

Сущее есть действительное. Действительность спасает свою сущность в действовании, которое в полагающей мере действенности достигает знающей воли как своей собственной сущности. Действительность перемещает свою сущность в многообразие воли. Воля же действительно достигает самой себя в исключительности своего себялюбия как воля к власти. Однако в сущности власти скрывается предельное отпущение бытия в сущность, в силу чего последняя превращается в соделываемость. Ее отличительная черта — приоритет осуществления всего запланированного и поддающегося планированию в сфере просчитываемого действительного. Первенство действительного как единственного сущего по отношению к бытию безусловно. Бытие появляется только для того, чтобы каждый раз быть с презрением отвергнутым. И причина этого презрения — его, бытия, «абстрактность».

Первенство, отдаваемое действительному, способствует забвению бытия. В результате этого первенства затуманивается и сущностное отношение к бытию, которое надо искать в правильно мыслящем мышлении. Заявляя свои права в сущем, человек начинает играть роль сущего, полагающего меру. В качестве необходимого отношения к сущему достаточным становится познание, которое в соответствии с сущностным обликом сущего в смысле планомерно обеспеченного действительного должно заявлять о себе в опредмечивании и таким образом становится вычислением. Признаком уничтожения мышления является возведение

логистики в ранг истинной логики. Логистика представляет собой калькуляционную упорядоченность безусловного неведения о сущем мышления, если допустить, что мышление, существенно осмысленное, представляет собой то проецирующее знание, которое в сохранении сущности истины восходит из бытия.

То оставление, в котором бытие разрешается в предельную не-сущность сущести (в «соделываемость»), в сокрытом есть самоудержание изначальной сущности своения в еще не начавшемся, еще не вошедшем в свою бездну начале. Продвижение бытия в сущность есть та — названная «метафизикой» — история бытия, которая в своем начинании остается так же удаленной от начала, как и в своем завершении. Поэтому и сама метафизика, то есть то мышление бытия, которое должно было назвать себя «философией», никогда не может поместить историю самого бытия, то есть начало, в свет ее сущности. Продвижение бытия в сущность одновременно представляет собой изначальный отказ от сущностного обоснования истины бытия и предоставление сущему первенства в сущностном запечатлении структуры бытия.

Продвижение из начала не совершает оставления этого начала, так как в противном случае сущность не была бы модусом бытия. Кроме того, это продвижение ничего не может против отказа от начала, в каковом отказе изначальное скрывает себя вплоть до оскудения. Однако в этом продвижении (без того, однако, чтобы оно намеренно входило в свою обоснованную структуру) различие бытия и сущего вступает в смутную истину (открытость) бытия. В то же время различие бытия и сущего тотчас укрывается в форму такого различения, которое одно соответствует начинанию метафизики, потому что ее структура определяется в контексте сущего и в ракурсе различения сущего и бытия.

Сущее есть. Его бытие содержит истину о том, что оно есть. Сущее *есть*, и это наделяет его преимуществом бесспорного, из которого возникает вопрос о том, *что* же есть это сущее. Таким образом, *что*-бытие (сущность) представит как бытие, вопрос к которому обращен со стороны су-

шего. Из этого становится ясно, что само бытие поддается определению только в форме сущести, чтобы через такую определенность принести сущее как таковое в сущность. Тогда от *что-бытия* (*ιδέα*) начинается недвусмысленно отличаться *что-бытие* (существование). Однако различие, которое в метафизике хорошо известно под именем различия между *essentia* и *existentia*, но которое становится едва заметным в ее собственных метаморфозах, само ищет основу в необоснованном и в то же время скрытом изначальноном и подлинном различии бытия и сущего.

Однако это изначальноное различие не есть акт, который как бы сверху обрушивается на подлежащую ему неразличенность бытия и сущего и вторгается в эту неразличенность: различие есть изначально бытийствующее самого бытия, чье начинание есть событийное своеие. Совершая обратное движение от различия между *essentia* и *existentia*, которое определяет всю метафизику и является значимым для определения сущностной структуры *existentia*, никогда нельзя достичь исконного различия. Напротив, само метафизическое различие, то есть то различие, которое определяет и структурирует всю метафизику, необходимо постигать в его начале, дабы тем самым метафизика как событие истории бытия обрела характер решения и утратила видимость учения и мнения, то есть видимость чего-то сотворенного человеком.

История бытия — это не история человека и человечества, равно как не история человеческого отношения к сущему и к бытию. История бытия есть само бытие и только оно. Однако поскольку бытие, обосновывая свою истину в сущем, обращается к человеческому существу, человек остается вовлеченным в историю бытия, но всякий раз лишь в соответствии с тем, как он сам воспринимает свою сущность из отношения бытия к нему и в ракурсе этого отношения: принимает или утрачивает, обходит стороной или оставляет, исследует или расточает.

Тот факт, что человек принадлежит истории бытия только в горизонте своей сущности, определенной обращенным к нему призывом бытия, а не в ракурсе его наличия в сфере сущего, а также его действий и свершений в этом су-

шем, означает своеобразное ограничение. Оно может проявляться как некая мета всякий раз, когда само бытие дает знать, что на самом деле совершается, когда человек отваживается принять свою сущность, которая в результате первенства сущего погружена в забвение.

В истории бытия это свояющее свершение раскрывается человечеству прежде всего как изменение сущности истины. Учитывая это, можно подумать, что определение сущности бытия зависит от господства того или иного понятия истины, которое обуславливает способ человеческого представления и, таким образом, направляет мышление бытия. Однако возможности тех или иных *понятий* истины уже очерчены видом этой *сущности* и ее властвованием. Просвет сам является основной чертой бытия, а не только его следствием.

Памятующее вхождение в историю бытия есть предвосхищающий уход мысли в начало, совершаемый в качестве своения самим бытием. Своение дает срок, из которого история берет ручательство времени. Однако этот срок, к которому бытие предает себя в открытое (Offene), никогда нельзя определить из исторически просчитанного времени и с помощью его вех. Предоставленный срок открывается только тому памятующему раздумью, которое уже способно предощутить историю бытия, даже если тому посчастливилось предстать лишь в форме крайней нужды, безмолвно и бесследно потрясающей все истинное и действительное.

ПРИМЕЧАНИЯ

* См. примечание к первому тому, в котором говорится о причинах прекращения лекции «Воля к власти как познание».

** Указанием на Фр. Якоби, сделанным во время корректуры, я обязан доктору Отто Пёггелеру.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Приобретая этот двухтомник, читатель, наверное, нисколько не сомневался в том, что ему придется иметь дело с «обычным хайдеггеровским языком» — так в свое время Семен Франк, высоко оценивая хайдеггеровские «Holzwege», сказал о манере философского письма Хайдеггера: письма, как известно, довольно своеобразного, преисполненного неологизмов и замысловатых дефисных словосочетаний, стремящихся по мере своих лексических возможностей — и, с точки зрения автора, далеко не всегда адекватно — выразить не менее замысловатую авторскую мысль. Франк, правда, тут же добавил, что «француз, не теряя глубины, сказал бы то же самое проще и понятнее», но спорить о том, какой язык, немецкий или французский, «проще и понятнее» в делах философских, мы не будем, а лучше — применительно к одному только немецкому, но немецкому Хайдеггера — отметим несколько интересных моментов перевода, прекрасно, впрочем, понимая, что более или менее обстоятельный разбор хайдеггеровской философской терминологии, содержащейся в этой его работе, потребовал бы написания не одной пространной статьи.

Итак, прежде всего обратимся к глаголу *leiben*. Он образован от существительного *Leib* (тело, живот, утроба, стан). Хайдеггер проводит различие между «телом» как чем-то предметным, предлежащим и, по большей части, неодушевленным (*Körper*) и «телом» живого существа, которое, так сказать, «проживает» это тело изнутри (*Leib*). «Телесное состояние (*Leibzustand*) животного и даже чело-

века есть нечто существенно отличное от состояния какого-либо „тела“ (Körper), например, камня. Каждое живое тело (Leib) есть также просто тело физическое (Körper), но не всякое физическое тело есть тело живое (Leib)». Во втором случае «тело» сущностно принадлежит нашей самости, в известном смысле оно и есть мы сами. Здесь можно вспомнить о «феноменальном теле» Мерло-Понти и «собственно теле» Г. Марселя как экзистенциальной опоре всего сущего и сфере неразрывной дорефлексивной связи человека с миром. Мы переводим глагол leiben как «плотствовать», т. е. жить «в теле», «телом» (без каких-либо смысловых связей с религиозным «жить плотски» (т. е. не духовно). Хайдеггер пишет: «Где остается физиологическое, телесно наличествующее? В конце концов мы не можем проводить такое разделение, как если бы на нижнем ярусе обитало телесное, а на верхнем — чувство. Чувство как само-чувствие (Sichfühlen) как раз и есть то, как мы плотствуем (leiblich sind); плотствовать же (leiben), не значит иметь плоть как некую колоду, повешенную на душу: в само-чувствии плоть изначально включена в нашу самость, причем так, что она проникает нас самих. Мы «имеем» плоть не так, как имеем нож, который носим в кармане; плоть — не какое-то физическое тело, которое только сопутствует нам и которое мы при этом, вполне явственно или не очень, определяем как наличное. Мы не просто «имеем» плоть, мы «плотствуем». В сущность этого бытия входит чувство как себя-чувствование, само-чувствие. Чувство изначально осуществляет удерживающую вовлеченность (Einbezug) плоти в наше существование. Однако так как чувство как само-чувствие равносущностно обладанию чувством для сущего в его целом, в каждом телесном состоянии сопresentствует то, каким образом мы притягаем или не притягаем на вещи вокруг нас и людей, живущих с нами». Остается добавить, что сам немецкий язык «способствует» адекватному пониманию хайдеггеровского leiben, поскольку этот глагол живо перекликается с глаголом leben (жить) и как бы вбирает в себя все смысловое содержание последнего или создает некое единое смысловое поле. Недаром Хайдеггер несколько раз употребляет фразу

«wir leben und leiben» («мы живем и плотствуем»). Ясно, что в русском переводе эта переключка безнадежно утрачивается.

По-своему интересно существительное Ausbleiben. Буквально это означает «неявку», «отсутствие», «ненаступление», однако у Хайдеггера речь идет о том, что новоевропейская метафизика, по существу, не мыслит бытие, а сосредоточивается всецело на сущем. Правда, само сущее не самодостаточно, оно зиждется на бытии, не замечая этого, зиждется на том бытии, которое отсутствует в метафизике или, точнее говоря, оставаясь непомысленным, постоянно как бы изгоняется из нее. Стремясь подчеркнуть, что в данном случае речь идет о метафизическом «пренебрежении» бытием, мы переводим Ausbleiben не как отсутствие, а как из-бытие (бытия) (ср. фразу «неизбывная радость»). На наш взгляд, правильность такого перевода подтверждается и однокоренным глаголом verbleiben (пре-бывать), а также существительным Bleibe (пристанище, ночлег, жилище). То есть в данном случае мы хотим подчеркнуть, что бытие, будучи, с точки зрения Хайдеггера, изгнанным из метафизики, как бы лишилось своего «жилища», «пристанища» (aus — из; bleiben — оставаться, пре-бывать). Хайдеггер: «Само бытие остается непомысленным в метафизике как таковой. Теперь это означает: само бытие избывается, в каком-то избытии (Ausbleiben) оно и бытийствует».

Третий момент перевода по смыслу связан с предыдущим, и здесь мы имеем дело с двумя терминами: Not и Notlosigkeit. Not — «необходимость», «потребность», «нужда», «необходимость», «нужда». Мы выбираем последнее, поскольку в тексте речь идет о своего рода «бедственном положении» подлинного бытия, как бы изгнанного сущностью. Хайдеггер пишет, что «в избытии бытия, которое через упущение истины бытия остается в истории метафизики скрытым, сокрыта нужда». Однако такая метафизическая картина усугубляется тем, что эта нужда даже не ощущается, метафизически не переживается, и здесь мы имеем дело с другим термином — Notlosigkeit (безнуждность, то есть якобы свобода от упомянутой нужды). Чтобы пояснить суть этого хайдеггеровского неологизма и наш вариант перевода,

приведем относительно пространный отрывок из второго тома: «В несокрытости (Unverborgenheit) сущего как такового, которое как история метафизики определяет основное свершение, нужда бытия проявляет себя. Сущее есть и создает видимость, что бытие лишено нужды.

Однако эта безнуждность (Notlosigkeit), утверждающая себя как господство метафизики, доводит бытие до предела его нужды. Нужда остается не только вынуждающим (Nötigende) в смысле непрерывного притязания, которое домогается пристанища, нуждаясь в нем как в несокрытости при-бытия, то есть позволяя ему бытийствовать как истине бытия. В избытии своей несокрытости неотступное его нужды заходит так далеко, что пристанище бытия, то есть сущность человека, упускается, человеку начинает грозить уничтожение его сущности и само бытие подвергается опасности в своем искании пристанища. Слишком далеко зайдя в своем избытии, бытие подвергает себя той опасности, что нужда, каковая бытийствует, вынуждая, исторически никогда не становится для человека той нуждой, какой она является. В предельном случае нужда бытия становится нуждой безнуждности. Засилье таким образом скрываемой безнуждности бытия, которое в своей истине остается двояко вынуждающей нуждой неотступного желанья обрести пристанище, есть не что иное, как безусловное господство полностью раскрытой не-сущности в сущности нигилизма. Безнуждность как скрытая предельная нужда бытия господствует как раз в эпоху помрачения сущего и всеобщей смуты, насилия над всем человеческим и его отчаяния, потрясения воли и ее немощи. Мир погружен в безграничное страдание и преисполнен безмерной боли, но нигде не говорится о том, что он исполнен нужды. В основе своей истории он *безнужден* (notlos), однако бытийно-исторически в этом проявляется его высшая и одновременно самая скрытая нужда, так как это нужда самого бытия».

Наконец, четвертый и последний момент нашего послесловия. Проводя онтологическое различие между бытием и сущим, Хайдеггер употребляет два термина: *Bezug* (применительно к бытию) и *Verhältnis* (применительно к сущему). Оба слова почти синонимичны, по крайней мере, в

словарях оба они переводятся как «отношение». В первом случае Хайдеггер имеет в виду отношение человека к бытию, которое, независимо от того, осознает это человек или нет, является более исконным и позволяет ему устанавливать свое отношение к сущему. Во втором случае речь идет об отношении человека собственно к сущему как таковому, в средоточии которого он находится. Имея в виду, что первая связь более исконна (хотя самим человеком она может искажаться и почти прерываться), мы переводим термин *Bezug* как «отнесенность», поскольку, на наш взгляд, в таком переводе чувствуется нечто уже свершившееся как бы помимо человека: он изначально в своем существовании уже отнесен к бытию, что и дает ему возможность стать «пристанищем» (*Unterkunft*) для бытия, которое само как бы взыскует человека, чтобы сохранить себя в пору торжества неподлинного сущего. Одно из значений префикса «*be-*» — «всесторонний охват предмета действием» (*beziehen* — обтягивать, покрывать), и потому нам кажется, что *Be-zug* как исконная «отнесенность» более или менее адекватно отражает сокровенную связь человека с бытием: он потаенно захвачен этой отнесенностью к бытию, хотя, согласно Хайдеггеру, неосмысление или, точнее говоря, «непроживание» этой отнесенности грозит ему сущностной смертью. С другой стороны, *Verhältnis* мы переводим именно как «отношение» (человека к сущему), причем надо признать, что в самом немецком префикс «*ver-*», выражающий идею постепенного угасания или неудачного результата действия, более адекватно выражает мысль об отношении неподлинном: том отношении к сущему, которое может меняться, произвольно трактоваться и осмысляться в контексте торжествующей новоевропейской самодостоверности и непреложности всякого человеческого начинания. Хайдеггер пишет: ««Метафизика говорит о сущем как таковом в его целом, то есть о *бытии* сущего и, следовательно, в ней господствует отнесенность человека к *бытию* сущего. Тем не менее остается нераскрытым вопрос о том, как человек относится к самому *бытию* сущего, а не только к *сущему*, тому или иному. Ошибочно

считают, что отношению к «бытию» уже достаточно определено через прояснение отношения человека к сущему».

Перечень интересных моментов можно было бы существенно расширить (например, *Ankunft* как «при-бытие» бытия, *Ereignis* как «событие», в котором, однако, слышится *eigen* («собственный»), то есть в таком случае не столько «событие» сколько «своебытие», *Inständigkeit* как настойчивое (настоятельное) «на-стояние» или «в-стояние» в средоточии сущего в упорном ожидании истины и т. д.), но, наверное, рамки обычного послесловия не позволяют этого сделать, и в заключение мы просто приведем перечень основных терминов и знаковых слов, встречающихся в данной работе, надеясь, что это в какой-то мере послужит дальнейшему развитию русской «хайдеггерианы».

Andenken — памятующее мышление (т. е. как бы припоминающее некогда бывшее подлинное усмотрение бытия).

Andersartige — своеобразное (в смысле глубинного метафизического своеобразия Ницше как завершителя новоевропейской метафизики в противоположность расхожему, «биологическому» истолкованию его философии).

Anderswerden — иностановление (т. е. становление иным, например, в процессе возрастания воли к власти, когда она выходит за пределы ею же упроченного: *Festgemachte*).

Angezogenwerden — привлеченность (например, привлеченность к возрастанию власти через ее же глубинную потенцию возрастания).

An-sich-Seiende — в-себе-сущее.

Ausblick — вы-сматривание, вы-зревание, вы-глядывание, «вы-гляд» (т. е. перспективная природа какого-либо властного образования, своего рода «поиск» устремленности на что-либо. Здесь же, с несколько иными смысловыми обертонами: *Durchblick* — про-зревание, про-сматривание; *Durchblicksbahn* — ракурс; *Umblick* — обо-зревание, о-сматривание; *Vorblick* — за-глядывание или пред-взглядывание).

Anwesen — присутствие (понимаемое как приход, прибытие сущего в несокрытость, как бы непрестанное прибывание этой сущности в ее динамике).

Anwesenheit — присутствие (в более статичном смысле по сравнению с динамизмом *Anwesen*).

Anwesende — присутствующее.

Aufleuchten — восхождение в свете (как проявление сущего в целом, т. е. подлинного бытия; «сущее в целом постигается в начале и восхождении своего присутствия в свете; начало сияния солнца мы называем его восходом, и в соответствии с этим как восхождение мы постигаем и появление присутствующего»).

Ausdichten — из-мышление, из-мысливание — в смысловой связи с *dichten* (в понимании Ницше — свойство разума «огрублять» все многообразие сущего до «удобной простоты», помогающей этим сущим овладеть; разум «измышляет» простую схему сущего, которую и налагает на «хаос» ради сугубо практических целей; Хайдеггер проводит параллель между этой ницшевской «измышляющей» сущностью разума и «категориями» Канта, его «трансцендентальной силой воображения», а также «эйдосом» Платона, подчеркивая, что «ценностный» подход Ницше все равно остается метафизическим по своей сути).

Ausmachen — отлаженность.

Außerhalbstehen — вне-стояние (т. е. неосознание онтологического различия между сущим и бытием, характерное как для человека, так и для всей новоевропейской метафизики; неосознание своей отнесенности к бытию при ярко выраженном «производственном» отношении к сущему).

Bedeutен — означение.

Befragen — опрашивание (в смысле определения приближительных пределов того проекционного смыслового поля, в котором предполагается возможным установить отношение к бытийственности сущего, к его сущности: *Seiendheit*).

Begegnende — встречающее (то, что в самобытном отношении человека к миру противостоит ему во всей своей полноте, т. е. по существу, даже не противостоит, а именно «встречается», в отличие от пред-лежащего (*Vor-liegende*) в предметном смысле, которое становится таковым после того как в процессе «классических» метафизических субъектно-объектных отношений претерпевает опредмечивание (*Vergegenständlichung*)).

Beibringen — сопринесение (т. е. привнесение в мир тех ценностей («справедливость», «разум» «Бог» и пр.), которые онтологически, с точки зрения «нигилистически» настроенного Ницше, никак в этом мире не наличествуют; здесь уместно вспомнить другой термин — *Vermenschlichung*, «очеловечение» мира в противоположность его «расчеловечению», *Entmenschlichung*).

Bei-sich-selbst-sein — у-себя-самого-бытие.

Beistellen — сопологание.

Bemächtigung — овладение (овладение хаосом, осуществляющееся на основе нового ценностного полагания).

Beschaffensein — качественное.

Bestandsicherung — обеспечение постоянства (в смысле придания упроченности уже достигнутому властному образованию).

Beständigkeit — опостоянивание (более онтологический термин по сравнению с предыдущим: Хайдеггер часто употребляет его в своем анализе соотношения ницшевских «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого»; опостоянивание — это, так сказать, запечатление бытия в становлении и, в какой-то мере, единение сущности и существования; в этом смысле для Хайдеггера принципиально важной оказывается следующая фраза Ницше: «*Впечатать* в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*»).

Bezug — отнесенность (человека к бытию в отличие от его отношения к сущему).

Dafürhalten — за-то-почитание (т. е. применительно к «очеловечению» мира «почитание-за-истинное»).

Daraufausgehen — исхождение-на.

Denkerische Wissen — подлинно осмысляющее знание.

Differenz-Bewußtheit — сознаваемость различия (между волеением как таковым и наслаждением, которое возникает при достижении волимого).

Durchdenken — промысливание.

Durchscheinen — проблеск (момент преобразования упрочившейся реальности как уже утвердившейся в истине и потому рискующей в ней закоснеть, и стало быть, ради сохране-

ния своей творческой подлинности, требующей того прорыва, который создается искусством, хотя оно как таковое не столько «истина», сколько «заблуждение», но «заблуждение», способствующее «возрастанию жизни»; этот термин относится к пятому положению Ницше об искусстве, в котором говорится, что «искусство ценнее, чем истина»).

Einerlei — однообразное.

Einbezug — вовлеченность (плоти в наше существование, т. е. наша жизнь (Leben) как своего рода «плотствование» (leiben; Leib — тело, плоть)).

Ein-bildung — во-ображение (т. е. вбирание в себя всей полноты эмпирического опыта с целью создания преобразованной картины, нечто сходное с кантовской трансцендентальной силой воображения).

Endgeschichtliche — конечно-историчное.

Eingleichung — вравнивание (т. е. придание человеку творческой соразмерности окружающему его хаосу, но не уподобление ему (Angleichung)).

Einweisung — всылание (человеческой жизни в окружающей ее хаос; как и предыдущий, данный термин отражает не одно лишь фиксирование хаоса, совершающееся в познании, и не одно только преобразование его, совершающееся в искусстве, но то и другое вместе; речь идет об упрочивающем преобразении, осуществляющемся по принципу измышляющего творческого повеления, совершающегося в определенной перспективе и горизонте).

Ent-scheiden — раз-решать (как принимать решение).

Ent-schlossenheit — раз-решимость (как стремление воли не замыкаться в своих состояниях, но самым широким образом вводить себя в сущее, чтобы удержать его в сфере своего действия).

Entselbstung — утрата самости.

Endstellung — завершающая фаза (в развитии метафизики).

Entgegendenken — мышление-навстречу (навстречу бытию как ответ на его призыв помыслить его в его подлинности).

Entmenschlichung — расчеловечение (т. е. лишение сущего всех человеческих черт; противоположность очеловечению — Vermenschlichung).

Entwerfen — проецирование.

Entwurf — проект, проекция (нередко: сущего на бытие).

Entwurfsbereich — проекционное поле (как сфера возможного проецирования человеческого сущего на вопрошаемое бытие).

Entzug — изнесение (т. е. уход бытия из сферы сущего. Хайдеггер: «Само бытие ускользает, из-носится, но в качестве этого из-несения (Entzug) оно как раз представляет собой ту отнесенность (Bezug), которая притягает на сущность человека как на при-станище для его (бытия) при-бытия»).

Erblicken — усмотрение (сверхчувственное, умозрительное уловление вещи в ее сущности, «идее»).

Erinnerung — памятущее вхождение (в метафизику).

Ermächtigung — уполномочение (власти к сверхвластвованию, надвластвованию над собой как сущность воли к власти).

Erscheinenlassen — допущение возможности проявления.

Erwirken — действенное достижение.

Fortlaufen — убегание.

Fragen — вопрошание.

Fraglose — безвопросное.

Für-fest-und-sicher-nehmen — принятие-за-прочное-и-надежное.

Für-seiend-Nehmen — принятие-за-сущее.

Für-wahr-Halten — почитание-за-истинное, удержание-в-качестве-истинного.

Gerade-noch-bestehen — устояние (творчество как устояние перед высшим законом, как его укрощение и высшее торжество творца, художника от осознания того, что сумел устоять перед этой опасностью и овладел ею, т. е. творчество как некое воинствующее проявление воли к власти).

Gefühlzustand — состояние чувствования.

Geschaffensein — сотворенность, созданность.

Geschichte — история (как реальная история бытия в противоположность Historie как историографической науке, сфере деятельности человеческого разума, в какой-то мере утратившего свои подлинно «исторические» корни. Хайдеггер: «История бытия — это не история человека и человечества, равно как не история человеческого отношения к сущему и

к бытию. История бытия есть само бытие и только оно. Однако поскольку бытие, обосновывая свою истину в сущем, обращается к человеческому существу, человек остается вовлеченным в историю бытия, но всякий раз лишь в соответствии с тем, как он сам воспринимает свою сущность из отношения бытия к нему и в ракурсе этого отношения: принимает или утрачивает, обходит стороной или оставляет, исследует или расточает»).

Gesollte — должное, долженствующее быть (как, например, «благо» Платона и прочие ценностные идеалы; с точки зрения Ницше сущее, то есть то, что *есть*, не может оцениваться в соответствии с тем, что *должно* быть или *может* быть); здесь же: *nicht-sein-Sollendes* — не долженствующее быть (т. е. обычное чувственное (Sinnliches), являющееся лишь отблеском сверхчувственного (Übersinnliches) и поэтому воспринимающееся как не-сущее).

Gestalten — оформление.

Gewesenheit — бывшесть (как начальный этап в развитии метафизики, который, однако, в глубинном метафизическом смысле не является «прошлым», но постоянно подспудно присутствует в осмыслении сущего и даже определяет его; ср. *Zukunftigkeit* — будущность. Хайдеггер: «Западноевропейская метафизика как целое завершившейся истории возвращает себя в бывшесть (Gewesenheit), то есть в окончательную будущность». Для такого возвращения необходимо «мышление-навстречу» (Entgegendenken) этой бывшеести).

Grundcharakter — основная особенность, первочерта сущего в его целом (с точки зрения Ницше — воля к власти).

Grundfrage — основной вопрос (т. е. вопрос о самом бытии, в отличие от вопроса о сущем, который Хайдеггер называет «ведущим вопросом» (Leitfrage). Хайдеггер: «Основной вопрос (Grundfrage) как вопрос подлинно основополагающий, как вопрос о сущности бытия, как таковой в истории философии не раскрыт, и Ницше тоже остается в русле ведущего вопроса (Leitfrage)»).

Grundstellung — основополагающая метафизическая позиция (в данной работе Хайдеггера прежде всего речь идет об ос-

новополагающих метафизических позициях Протагора, Декарта и Ницше; данный термин надо понимать в контексте *Leitfrage*, т. е. ведущего метафизического вопроса — вопроса о сущем, но взятого в соотнесении с основным метафизическим вопросом: вопросом о бытии — *Grundfrage*).

Grundwesen — первосушность.

Habhaft — обладаемое.

Heraustreiben — исторжение.

Herrsein-Wollen — воление-к-господству.

Hervorbringen-können — возможность порождения.

Hinausgehen — восхождение (сверхчеловека над прежним человеком).

Hinausgehobensein — состояния извергнутости из себя.

Hineingestalten — в-формование.

Horizonthafte — горизонтообразующий, горизонтный.

In-der-Macht-sein — бытие-во-власти.

Innestehen — внутрисушность (как сушность подлинного мышления. Хайдеггер: «Экстатическое внутрисушность (*Innestehen*) в открытом (*Offene*) местоположения бытия есть — как отношение к бытию (будь то к сущему как таковому, будь то к самому бытию) — сушность мышления»).

In-sich-ständige-Wollen — в-себе-постоянное-воление.

In-sich-Stehen — в-себе-стояние.

Inständigkeit — на-стояние, в-стояние (как упорное ожидание истины).

Künstlersein — бытие-в-качестве-художника (как одна из форм воли к власти, причем наиболее близкая и знакомая нам, коль скоро речь заходит об искусстве; это бытие характерно возможностью-порождения (*Hervorbringen-können*) чего-то, еще не имеющегося в сущем, и потому оно наиболее близко становлению).

Leitentwurf — ведущий проект.

Lichtung — просвет (в котором проступает подлинное бытие в момент соотнесения человека с ним в результате адекватного проецирования сушности человека на это бытие. Хайдеггер: «Согласно „Бытию и времени“ „смысл“ означает проекционное поле, а именно (в подлинном устремлении вопрошания и в соответствии с единственным вопросом о

„смысле бытия“) означает просвет (Lichtung) этого бытия, открывающийся и обосновывающийся в проецировании». Здесь же: Lichtungslose — бес-просветное (т. е. лишенное возможности такого проецирования, проекта, что, собственно, и отличает зашедшую в тупик метафизику. Хайдеггер: «В результате устранения сущности истины в метафизике всякая возможность такого проекта оказывается несостоятельной. Даже там, где вопрос о сущности истины *сущего* и отношении к нему предстает со всей решительностью, размышление над истиной бытия как более исконный вопрос о сущности истины совершенно не имеет места»).

Macher — соиздатель, делатель (согласно Платону, художник, которому пред-послана «идея» и который со-образуется с нею, т. е. уже выступает как подражатель (Nach-macher); для Ницше же художественное творчество — проявление воли к власти, которая не соотнобразуется ни с чем, кроме жажды собственного возрастания).

Machenschaft — соделываемость (в смысле разрешения бытия в предельную не-сущность сущности (Seiendheit), когда бытие окончательно подвергается забвению и на смену приходит лихорадочное утверждение технократических «проектов», «целей», «ракурсов» и «смыслов»). Сюда следует отнести и два других термина: *Machsamkeit* (деловитость, отличающая эпоху завершения новоевропейской метафизики, когда бытие прячется за «спланированным» сущим) и *Machbarkeit* (соделываемая оборотистость, т. е. как бы готовность сущего принять любые формы, основанная на «безвопросной самоуверенности и самой непреложной достоверности», исповедуемой субъектом как предприимчивым наследником и продолжателем картезианства и всей новоевропейской метафизики).

Mächtigkeitsein — властительство (как властвующее бытие воли к власти).

Mächtigkeit — властность (как властное проявление властного бытия воли к власти).

Maßstabsetzung — меропологание.

Mehr-Wollen — воление-большого (как глубинная природа воли к власти, ее сущностное «беспокойство», позволяющее ей подлинно оставаться собой).

Mehr-sein-Wollen — воление-быть-большим.
Möglichsein — бытие-возможным.
Nichtahnen — непредугадывание (как неосознание того, что исповедуемые «ценности» и «идеалы» являются утверждаемыми волей к власти условиями существования ее самой).
Nichtanderskönnen — невозможность инаковости.
Nichtdenken — неразумье (над сущностью ничто).
Nicht-festgemachte — неупроченное.
Nichtfragen — невопрошание.
Nichtfragenkönnen — неспособность вопрошать.
Nicht-Herrsein — не-самообладание (этим термином, как и некоторыми другими, лексически сходными с ним (см. ниже), Хайдеггер характеризует ницшевское понимание воли как аффекта: «Моя теория сводилась бы к тому, что *воля к власти* представляет собой первобытную форму аффекта, что все прочие аффекты есть лишь ее виды» («Der Wille zur Macht», п. 688) Хайдеггер подчеркивает, что само воление не может быть волимым. Мы никогда не можем решиться иметь волю, в том смысле, чтобы сначала обзавестись ею, так как такая решимость и есть само воление).
Nichtverstelltsein — неискаженное бытие.
Nichtvorhandensein — неналичность.
Nichtwollen — неволение (нежелание воли как сущностная смерть воли к власти, ибо даже воление-к-смерти, воление-к-ничто, будучи все-таки волением, сохраняет свою сущность и, следовательно, остается предпочтительным, несмотря на всю его деструктивность).
Nichts-mehr-Wollen — нежелание-ничего-больше (см. выше).
Noch-nicht-Bewältigte — еще-не-преодоленное.
Nichtigkeit — нетость; *nichtige* — нетствующее, ничтожествующее (как принадлежащее сущности бытия, причем не просто как некое ничто пустоты, а как властвующее «нет»)).
Nichtwerden — уничтоживание (Хайдеггер: «Если Ничто есть такое ничтожество, если его попросту нет, то и сущее может никогда не погружаться в него, а всё (Ganze) может никогда в нем не растворяться; тогда процесса уничтоживания (Nichts-werden) просто не существует, а значит „нигилизм“ — иллюзия»).

Notlosigkeit — безнуждность.
Obensein — над-бытие.
Offene — открытое.
Offenhalten — состояние открытости.
Offenheit — открытость.
Ohnmacht — безвластие.
Präsenz — наличествование (сущностно отличное от Anwesenheit, присутствия).
Richtmaß — мерило.
Sachheit — вещность вещи (*Sache* — вещь).
Sagbarkeit — сказываемость.
Sagen — сказывание.
Schein — видимость; *Anschein* — по-казание; *Aufschein* — воссияние (данные термины Хайдеггер употребляет в связи с анализом ницшевского соотношения истины и искусства: «То, что полагается в ракурсе преобразующего открытия, имеет характер как видимости, так и сияния. Это слово (*Schein*) надо удерживать в его принципиальной двусмысленности: в смысле сияния и света — солнце светит (*scheint*) — и в смысле кажимости-таковым — ночью куст на дороге кажется человеком, однако это только куст. В первом случае речь идет о воссиянии (*Aufschein*), во втором — о по-казании (*Anschein*), однако так как даже преобразующее в смысле воссияния в том или ином случае прочно связывает становящуюся полноту сущего с определенными возможностями и опостоянивает ее, это преобразующее одновременно остается кажимостью, которая не соответствует становящемуся»).
Scheinbarkeit — мнимость.
Sehbahn — перспектива.
Seiendheit — сущность (то, что делает сущее сущим, т. е. бытие).
Seingeschick — посыл бытия.
Seinsart — способ бытия.
Seinverlassenheit — покинутость бытием (сущего).
Selbigkeit — самотождественность.
Selbstand — самостояние.
Selbstgegebenheit — самоданность.
Selbstgesetzgebung — самозаконодательство.

- Selbstgewißheit* — самодоверность.
- Selbstherrlichkeit* — самовластие.
- Selbstheit* — самость.
- Selbstsein* — самобытие.
- Selbstwert* — самоценность.
- Sichbefinden* — самонахождение.
- Sichbewegen* — самодвижение.
- Sichentziehen* — самоудаление, ускользание бытия (из сферы сущего).
- Sicherscheinen* — самопроявление.
- Sichfestsetzen* — самоупрочение.
- Sich-halten* — себя-удержание.
- Sichfühlen* — себя-чувствование, само-чувствие (в смысле «плотствования» (leiben), целостного проживания и переживания самости, без деления на душу и тело, т. е. без платоновского деления на некий сверхчувственный и чувственный мир).
- Sichselbergehörchen* — повиновение-самому-себе (Хайдеггер: «По-настоящему повелевать — и это не следует отождествлять с простой отдачей приказов направо и налево — может только тот, кто не просто способен, но всегда готов сам принять повеление. Через эту готовность он сам ввел себя в круг внимающих повелению, ввел как того первого, чье повиновение служит мериллом для других»).
- Sich-selbst-vorfinden* — преднахождение-себя-самого (т. е. предварительное установление достоверности своего собственного самосознания как условие достоверности всякого возможного бытия и всякой истины).
- Sichsichschaffendes* — самосозидающееся.
- Sich-selbst-Wissen* — самознание, знание о себе самом.
- Sich-selbst-Wollen* — воление-себя-самого.
- Sichsamkeit* — зримость.
- Sichsparen* — самосбережение («Однако если допустить, что бытие само бережет самое себя в своем избытии, тогда история упущения этого избытия как раз является сохранением самосбережения (Sichsparen) самого бытия»).
- Sichverbergen* — себя-утаивание.
- Sich-zeigen-Bringen* — самообнаружение.

Sichvorstellen — самопредставление.
Sichzeigende — себя-показывающее, себя-обнаруживающее (в соответствии со своим «эйдосом»).

Sich-zum-Begriff-bringen — приведение-себя-к-понятию.
Sich-zu-sich-selbst-bringen — принесение-себя-к-себе-самому.
Sich-zu-Stellen — себе-предоставление.
Sich-Überholen — себя-перерастание.
Stärker-werden-Wollen — воление-стать-сильнее.

Следующие термины раскрывают противоречивую природу воли к власти как превозмогания самой себя ради сохранения себя самой.

Sich zur Macht ermächtigen — овластевать самое себя (т. е. исторгать из своей сущности нечто неравносущное нынешнему состоянию ради достижения новой ступени власти).
Sichermächtigen — самополномочие (само-бытное, не сопряженное ни с какой ценностью, решение воли к власти превзойти самое себя и выйти на следующую ступень властительства (*Mächtigkeit*) как своего бытия).
Übermächtigung — сверхвластвование (как сущностное стремление воли к постоянному возрастанию над самой собой, над своим собственным властвованием). Здесь же — *Sichübermächtigen* — сверхвластвование над собой.
Überhöhung — возвышение.
Über-sich-Herrssein — вознесенность-над-собой.
Über-sich-Hinaussein — ис-ступление-из-себя (в каком-то смысле исконная воля как аффект целиком захватывает человека, как, например, его захватывает гнев, когда можно сказать: он *вне себя* от гнева).
Über-sich-hinaus-sein-im-Affekt — вне-себя-бытие-в-аффекте.
Über-sich-hinaus-Steigen — над-собой-возвышение.
Über-sich-hinaus — за пределы себя самого.
Über-sich-hinaus-Herrssein — властвование-за-пределы-себя-самого.
Über-sich-hinaus-Vermögen — способность-возвыситься над-собой.
Über-sich-hinaus-Wollen — за-пределы-себя-воление.
Über-sich-hinweg — само-забвение.
Über-uns-weg — нас-превозмогание.

- Unberührtsein* — незатронутость (никаким просчитывающим соотносением сущего и тем самым жизни и ее условий с волею к власти).
- Ungedachtbleiben* — пребывание непомысленным, непомысленное (Хайдеггер: «Причина в том, что метафизика оставляет непомысленным само бытие. Мысля сущее как такое, она затрагивает своей мыслью бытие, но лишь для того, чтобы пренебречь им ради *сущего*, к которому она возвращается и у которого останавливается»).
- Unterkunft* — прибежище, пристанище (т. е. глубинная сущность человека как «жилище», «вместилище» подлинного бытия).
- Unterkunft-Brauchende* — взыскующее-пристанища (бытие, «ищущее» человека, чтобы «прижиться» в нем. Хайдеггер: «Тот факт, что сущее существует так, как будто бытие *не* „есть“ неотступное и взыскующее-пристанища (*Unterkunft-Brauchende*), как будто оно не „есть“ нудящая нужда самой истины, говорит об упрочившемся господстве безнуждности в завершившейся метафизике»).
- Unterwegssein* — нахождение в пути.
- Unverborgenheit* — несокрытость.
- Unwesen* — не-сущность (основная особенность метафизического нигилизма, которая — при глубинном, не «публицистическом» его истолковании — не утрачивает своей связи с «сущностью» развития новоевропейской метафизики и, таким образом, заключает в себе нечто положительное).
- Ursein* — прабытие, первобытие.
- Verbergung* — сокрытие.
- Verfassung* — строение, строй (структура сущего, т. е. с точки зрения Ницше: воля к власти и вечное возвращение).
- Verfestigung* — закоснение.
- Vergegenständlichung* — опредмечивание.
- Verhältnis* — отношение (человека к сущему, в отличие от его изначальной отнесенности к бытию, см. *Bezug*).
- Vermenschlichung* — очеловечение (наделение сущего человеческими ценностями и идеалами).
- Verschließen* — сокрытие.

Von-sich-aus-Aufgehen — из-себя-самого-восхождение (как проявление несокрытости истинного бытия. Хайдеггер: «Греки впервые поняли бытие как φύσις, как из-себя-самого-восхождение (*von-sich-aus-Aufgehen*) и поставление-себя-в-восхождение (*sich-in-den-Aufgang-Stellen*), как выявление-себя-в-открытое (*ins-Offene-sich-Offenbaren*)»).

Von-sich-selbst-Wollen — воление-прочь-от-себя-самого.

Von-sich-weg-Schreiten — отступление-прочь-от-себя.

Vorliegende — пред-лежащее.

Vor-sich-Haben — имение-пред-собой.

Vor-sich-bringen — приношение-к-себе; поставление-перед-собой.

Vorstellbarkeit — представимость.

Vorweg-setzen — пред-полагание (как предварительное налагание на встречающееся многоликое сущее определенного образа, налагание некоей «категории»; в этом сказывается творческая особенность восприятия; см. *Ausdichten* — из-мысление, из-мысливание).

Wahrsein — бытие-истинного.

Washeit — чтойность (*quidditas*).

Wassein — что-бытие (*quid est*, сущность). *Daßsein* — что-бытие (*quod est*, существование).

Wertdenken — ценностное мышление.

Wertlosigkeit — отсутствие ценности, бес-ценность.

Wertloswerden — ценностное оскудение (т. е. утрата прежних смыслообразующих ценностей по мере распространения нигилизма).

Wert-sein — ценностное бытие (мыслимое в ракурсе смыслообразующих ценностей).

Wert-setzend — ценностно-полагающий.

Wertsetzung — полагание ценностей, ценностное полагание.

Zudenken — примысливание.

Zu-ersten-Ende-kommen — приход-к-первому-концу.

Zum-Scheinen-und-Erscheinen-bringen — принесение-к-видимости-и-обнаружению (того, что обуславливает свое полномочие к сверхвластвованию над самим собой).

Zu-sich-selbst-stehen — к-себе-самому-стояние (как решимость не утрачивать свою собственную сущность).

Zu-sich-selbst-kommen — к-себе-самому-возвращение.

Zustellbarkeit — предоставляемость.

Zu-stellung — предо-ставление.

Приведенные термины и знаковые слова мы стараемся давать в самом тексте (в скобках) после их перевода, чтобы читатель, владеющий немецким, мог, находясь в смысловом поле контекста, глубже проникнуть в их исконный, «авторский» смысл.

А. П. Шурбелев

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава четвертая ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ ТОГО ЖЕ САМОГО И ВОЛЯ К ВЛАСТИ (1939)

Глава пятая ЕВРОПЕЙСКИЙ НИГИЛИЗМ (1940)

Пять основных положений в мышлении Ницше	27
Нигилизм как «обесценение высших ценностей»	38
Нигилизм, nihil и ничто	42
Космология и психология у Ницше	47
Происхождение нигилизма и три его формы	54
Высшие ценности как категории	61
Нигилизм и человек западноевропейской истории	69
Утверждение новых ценностей	73
Нигилизм как история	78
Утверждение ценностей и воля к власти	83
Субъективность в ницшевском истолковании истории	95
Ницшевское «моральное» истолкование метафизики	102
Метафизика и антропоморфия	111
Тезис Протагора	117
Господство субъекта в Новое время	122
Cogito Декарта как cogito me cogitare	129
Декартово cogito sum	138
Основополагающие метафизические позиции Декарта и Протагора	147
Отношение Ницше к Декарту	152

Внутренняя взаимосвязь основополагающих позиций Декарта и Ницше	166
Сущностное определение человека и сущность истины.	168
Конец метафизики	174
Отношение к сущему и отнесенность к бытию. Онтологическое различие	177
Бытие как <i>αργίον</i>	186
Бытие как «идея», «благо» и условие	195
Истолкование бытия как «идеи» и ценностное мышление	200
Проект бытия как воли к власти	205
Различение бытия и сущего и природа человека.	210
Бытие как пустота и богатство	215

Глава шестая
МЕТАФИЗИКА НИЦШЕ (1940)

Введение	225
Воля к власти.	230
Нигилизм	239
Вечное возвращение того же самого.	248
Сверхчеловек.	255
Справедливость	275

Глава седьмая
БЫТИЙНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ НИГИЛИЗМА
(1944–1946)

Глава восьмая
МЕТАФИЗИКА КАК ИСТОРИЯ БЫТИЯ (1948)

Сущность (<i>что-бытие</i>) и существование (<i>что-бытие</i>) в сущностном начале метафизики: <i>ἰδέα</i> и <i>ἐνέργεια</i>	351
Превращение <i>ἐνέργεια</i> в <i>actualitas</i>	361
Превращение истины в достоверность	370
Превращение <i>ὑποκειμενον</i> в <i>subiectum</i>	378
Лейбниц: взаимопринадлежность действительности и представления.	385

Subiectitat и субъективность	397
Лейбниц, «Двадцать четыре тезиса»	401

Глава девятая

НАБРОСКИ К ИСТОРИИ БЫТИЯ КАК МЕТАФИЗИКИ (1941)

Из истории бытия	404
К определению сущности новоевропейской метафизики . .	405
Предметность — трансценденция — единство — бытие («Критика чистого разума», §16)	406
Бытие — предметность (воля)	407
Бытие как предметность — бытие и мышление — единство и "εν	407
Предметность и «рефлексия». Рефлексия и негативность . .	408
Рефлексия и репрезентация	409
Рефлексия, предмет и субъективность.	410
Трансцендентальное	411
Repraesentatio и reflexio.	411
Бытие — действительность — воля	412
Бытие и сознание (в опыте истории бытия)	413
Действительность как воля (понятие бытия у Канта).	413
Завершение метафизики	416
Бытие.	417
Экзистенция	418
Бытие и сужение понятия экзистенции.	420
Шеллинг и Кьеркегор	421
Шеллинг	422
Экзистенция и экзистенциальное	422

Глава десятая

ПАМЯТУЮЩЕЕ ВХОЖДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ (1941)

ПРИМЕЧАНИЯ	434
ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА	435

Научное издание

Мартин Хайдеггер

НИЦШЕ

Утверждено к печати

Редколлегией серии «Мировая Ницшеана»

Редактор *Л. Г. Позднякова*

Верстка *Е. Малышкина*

Подписано к печати 31.03.06. Формат 60×88 ¹/₁₆. Бумага офсетная.

Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 28.1. Уч.-изд. л. 23.6.

Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»

193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9-я лин., 12.