

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В.ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

направление подготовки бакалавров «Философия»
кафедра истории зарубежной философии

Сысолятин Александр Андреевич

Ницше как историк философии

выпускная квалификационная работа

Научный руководитель:
доктор философских наук, доцент
Фалёв Егор Валерьевич

Москва

2017

Оглавление

Введение.....	3
Глава первая – понятие истории в философии Ницше	8
1. Историчность как ключевая характеристика человеческого существования.....	8
2. Ценность как оценивание: понятие дифференцирующего элемента	14
3. Проблема смысла истории	21
Глава вторая – философия как история и философы как «историки».....	26
1. «Философия» как один из способов человеческого существования	26
2. Позиция «кантовского» философа: обоснование автономности	31
3. Позиция «платоновского» философа: открытие автономности.....	42
4. Новая философская позиция: созидательная автономность.....	45
Заключение	50
Список литературы	52

Введение

При всём признании, которое получила философия Ницше, так что представить себе современную философию без его имени невозможно, мы не можем не столкнуться со специфической именно в случае с Ницше трудностью, которая особенно хорошо может чувствоваться историками философии. Насколько он может быть интересен для нас – не своими собственными идеями, а своими мнениями и рассуждениями о других философах? не должны ли мы сказать, что Ницше совершенно не состоялся в качестве интерпретатора своих предшественников?

Исследователь может столкнуться с некоторым недоумением в своей работе: кажется, что Ницше иногда словно намеренно искажает чужие идеи, чтобы выдвинуть какое-либо своё мнение. Обратим внимание на его отношение к дарвинизму. Джон Ричардсон в своей книге «Новый дарвинизм Ницше» указывает на эту именно странность: при общности идей, при видимой общности позиций, – философ изо всех сил старается избежать включения его в число последователей Дарвина¹. Критика «школы Дарвина», которую Ницше пытается вести, кажется исследователю неуместной по нескольким причинам. Во-первых, он ориентировался на сочинения не самого Дарвина, а на его английских и немецких последователей; кроме того, говоря об эволюционизме, он чаще ссылается на Спенсера, который был в его библиотеке (при этом – в переводе на немецкий), в отличие от Дарвина². Во-вторых, он ошибочно трактует ключевые термины и идеи во многих своих сочинениях, порой противоположно тому, как их понимал сам Дарвин. «Борьба за существование» явно понимается им как борьба исключительно физическая; говоря о наследственности, Ницше явно основывается на убеждении в возможности наследования благоприобретённых признаков; он также указывает на то, что не наблюдается адаптивного приспособления

¹ Richardson J. Nietzsche's new Darwinism. Oxford University Press, 2004.—P. 16

² Ibid.

животных к новой среде, забывая о скорости эволюционного процесса³. В целом, можно обозначить ницшевское прочтение «школы Дарвина» словами цитируемого Ричардсоном Д. Деннета: «Его знакомство с идеями Дарвина было окружено распространёнными ошибками интерпретации и понимания <...> В некоторых моментах своей критики он рискует, он трактует Дарвина совершенно неправильно»⁴.

Дальнейший анализ позиции Ницше по отношению к дарвинизму приводит исследователя к утверждению о дарвинизме самого Ницше, который играет огромную роль в его анализе эстетического (нахождении натуралистического основания эстетики)⁵. К такому же мнению приходит в своей книге и Эндрю Боуи: «Как и многие современные ему теоретики-эволюционисты, Ницше стирает различие между природным и культурным»⁶. Подобный ход мысли: то, что Ницше критикует, оказывается свойственным ему самому, – встречается и у других исследователей. Это обнаруживает Кевин Хилл, анализируя ницшевские рассуждения в «Рождении трагедии». Аполлоническое начало, начало «грезящее», наполняет своими формами хаотическую действительность, – воображение создаёт их, не нуждаясь в чём-либо данном: это ли не следует сопоставить с кантовским пониманием прекрасного⁷? Однако это продуктивное воображение, кажется, в случае с Ницше приводит нас к эстетическому субъективизму, а в случае Канта – должно идти к интерсубъективности: что можно тогда говорить о «кантианстве» Ницше? Кевин Хилл обнаруживает сопряжение взглядов философов в понятии «динамического возвышенного»: Кант оговаривается, а для Ницше это было бы приемлемо – что возвышенными могут быть не только природные явления, но и некоторые

³ Ibid. – P. 17

⁴ Dennett D. C. Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. New York: Simon and Schuster, 1995. – P. 182

⁵ Richardson J. Nietzsche's new Darwinism. Oxford University Press, 2004. – P. 227

⁶ Andrew B. Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche. Manchester University Press, 2003. – P. 290

⁷ R. Kevin Hill. Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought. Oxford University Press, 2005. – P. 106

межчеловеческие (например, война⁸). Это позволяет сказать, что субъективизм Ницше – вариация кантовского объективизма, где на центральное место становится активность исключительно человеческая⁹, формо-образующая и разрушающая (аполлоническое и дионисийское).

Наконец, мы встречаемся с совершенно удивительными вещами, которые могут окончательно запутать. Томас Бробьер в статье «Отношение Ницше к греческим софистам» в одном из пунктов обсуждает вопрос о том, каким образом и почему Фукидид был причислен Ницше к числу софистов: известно, что нет ни одного античного источника, который бы причислял Фукидида к софистам¹⁰. Дело осложняется ещё и тем, что, по словам Бробьера, Ницше называет среди софистов нескольких людей, которые родились до Протагора, который всеми признаётся первым из них: «Для меня тот факт, что Ницше ассоциировал Фукидида (и многих других) с софистами – в первую очередь отражение его неопределённого и незаинтересованного подхода к софистам».

Несмотря на то, что нами были упомянуты лишь несколько исследований, их общий дух и общие трудности, с которыми они сталкиваются, уже могут быть замечены. Тексты Ницше (тексты изданных сочинений), вероятно, могут быть названы «затемнёнными» – в том отношении, что автор в некоторых случаях не показывает нам, опирается ли он на кого-то в своих рассуждениях, в других случаях – его мнение вызывает подозрения: настолько сильно оно контрастирует с известными нам вещами, при этом высказывается категорически. Следует задаться вопросом: допустимо ли отнести ко всему этому буквально, т. е. считать Ницше «недоброкачественным» авторитетом?

⁸ Ibid. – P. 109

⁹ Ibid. – P. 112

¹⁰ Thomas H. Brobjer. Nietzsche's Relation to the Greek Sophists / Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch Fur Die Nietzsche-Forschung v34. Walter de Gruyter Inc, 2005. – P. 265

Попробуем рассмотреть сами один из отрывков «Воли к власти», упоминаемый Ричардсоном в качестве источника «искажённого» понимания дарвинизма. Перед фрагментом, который цитирует исследователь («Мы, наоборот, склоняемся к убеждению, что в борьбе за жизнь случай идет одинаково на пользу как слабым, так и сильным»), в самом начале отрывка мы читаем: «Одомашнивание человека – какую конечную ценность может оно иметь? Или обладает ли вообще одомашнивание какой-либо конечной ценностью? Есть основания отрицать это последнее. Правда, школа Дарвина делает большие усилия убедить нас в противном – она полагает, что действие одомашнивания может стать глубоким, более того – фундаментальным»¹¹. Мы сталкиваемся здесь с тем, кажется, что мысль Ницше была вырвана из контекста, который он сам указал для неё: если вопрос с самого начала задаётся о том, является ли нечто ценным в отношении человека, то всё дальнейшее рассмотрение стоит вести именно в контексте ценности. Это означает, что обнаруживаемые у Ницше искажения дарвинизма – с точки зрения биологической теории – следует рассмотреть с точки зрения ценностей тоже, а это не может не дать им большего содержания, нежели смысл просто искажения.

Посмотрим на ещё один отрывок – из «Утренней зари», который упоминает Бробьер, ссылаясь на места, где Фукидид упоминается как софист: «Таким-то образом в нем, мыслящем о людях, происходит последний великолепный расцвет той культуры самого объективного миропознания, поэтом которой был Софокл, государственным деятелем—Перикл, врачом—Гиппократ, природоведом – Демокрит: той культуры, что следовало бы окрестить именем ее наставников – софистов <...>»¹². Видим ли мы здесь, что Ницше рассуждает о Фукидиде как о софисте? – не совсем так, поскольку мы замечаем иной контекст утверждения: речь идёт о некой жизненной позиции, определённом отношении к миру, которые были выражены в

¹¹ Ницше Ф., Сочинения в 5 т. Т. 4/ «Воля к власти» – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – с. 343

¹² Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 3/ «Утренняя заря» – М.: Культурная революция, 2014. – с. 138

софистах и Фукидиде. И, позволим себе предположить, это снова контекст ценностный.

Это замечание ведёт нас к определению собственных исследовательских задач. Если мы хотим говорить о Ницше как об историке философии, то ограничиться реконструкцией его взглядов на достижения и ошибки предшественников будет невозможно: ницшевский текст подсказывает нам необходимость переформулировки подхода к историческому исследованию в философии. Несомненно, о каждом философе можно сказать, что у него имелась картина прошлого философии, которая была для него ориентиром в работе, – для некоторых это картина является одним из результатов работы и той областью, в которой работа происходит постоянно. На примере двух рассмотренных отрывков мы увидели, что у Ницше такая картина тоже была и имела некие принципы своего построения, – и мы видели также, что эту картину не удаётся просто включить в «общую историю философии», не пожертвовав при этом оригинальностью мысли самого Ницше. Анализ философии Ницше как исторического исследования в философии будет не просто допустимым ходом рассуждения: это может быть названо необходимой частью исследования философии Ницше вообще – в той мере, в какой он сам стремился войти в историю философии на иных, нежели известные ему философы, основаниях.

Глава первая – понятие истории в философии Ницше

Если мы позволим себе отвлечься от традиционного деления творчества Ницше на философско-биографические этапы и представим его себе как целое, то обнаружатся достаточно яркие восходящие линии идей, не прерывающиеся на переходе от юношеских к зрелым произведениям. Линия проблематизации исторического кажется одной из тех, которые Ницше поддерживал всю свою жизнь. Источники его интереса к истории могли бы считаться исключительно филологическими, если бы только он действительно напоминал своих учителей и друзей-филологов подходом к прошлому в своих собственно философских произведениях. Важно сразу же, ещё до содержательных объяснений, заявить, в чём заключалась огромная разница между ними. Только что слова «история» и «прошлое» были использованы как бы синонимично. Возможность заменять в речи одно слово на другое достаточно часто кажется естественной, и совершенно очевидной эта замена выглядит в глазах человека, изучающего историю/прошлое. Однако если мы решим провести между ними такое различие, которое сделает их двумя совершенно разными вещами, строй нашего исследования переворачивается. Этот переворот, который может быть усмотрен в ницшевской философии, уместно выразить в формуле: мы стремимся показать не то, как из прошлого появилось настоящее, а то, как из настоящего появляется прошлое; это появление и следует назвать историей. Предпримем попытку испытать эту формулу на прочность.

1 – Историчность как ключевая характеристика человеческого существования

Линия проблематизации исторического начинается с самых первых сочинений Ницше и, возможно, является одним из главных содержаний этих сочинений. Цикл «Несвоевременных размышлений» содержит эссе, где единственный раз среди всех работ Ницше в заглавии употребляется слово

«история»: «О пользе и вреде истории для жизни»; допустимо сказать, что это единственный раз, когда история является прямой темой работы. Это обстоятельство не должно несколько смущать нас: эссе не только не выпадает из круга общих идей всего цикла, но и наиболее открыто высказывает их. Первый шаг, который мы должны сделать, будет направлен на выяснение ценности истории, т. е. что именно и благодаря чему становится историей. Ницше находит основание исторического в одной из фундаментальных черт человеческого существования. Сравнивая наш способ существования с животным, он замечает, что для человека чрезмерное значение имеет прошлое, известное нам как наша память¹³. Иными словами, человек с трудом забывает бывшее, концентрируется на том, что было, т. е. постоянно воспроизводит прошлое в своей памяти, – в отличие от животного, никак прямо не переживающего своё прошлое в своём настоящем. Человек тяготеет прошлым, но дело не просто в том, что в прошлом случилось что-то тягостное: это состояние обусловлено не содержанием нашей памяти, а, скажем, самой её формой. Нелепо было бы утверждать, что животные ничего не помнят, но их позиция в отношении прошлого как бы «локальна»: воспоминание приходит и уходит. Для человека же характерна такая позиция, где прошлое выступает тотально: воспоминания приходят как бы все сразу, как всё вообще бывшее, – в силу чего их уход в полном смысле невозможен. Вследствие этого перед человеком стоит задача: преобразовать своё прошлое так, чтобы избавить его от недифференцированности¹⁴, т. е. придать ему такой порядок, который позволит нам сталкиваться не со всем бывшим сразу. Способ упорядочивания, который мы применяем, и следует назвать историей, точнее – одним из типов истории.

¹³ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 1/2/ «Несвоевременные размышления II. О пользе и вреде истории для жизни» – М.: Культурная революция, 2013. – с.88-90

¹⁴ Например: «Кроме того, для явлений прошлого нет никаких ценностных различий и пропорций, которые действительно сравнивали бы друг с другом эти явления, но всегда лишь меры и пропорции явлений по их отношению к личностям или народам, с антикварным интересом оглядывающимся назад», – там же. – с.106

Ницше называет три типа истории: монументальная, антикварная и критическая¹⁵. Независимо от его собственных рассуждений и в связи со сказанным выше, необходимо поставить вопрос об основаниях этой типологии. Задача дифференцировки прошлого может быть решена, вероятно, различным образом: с помощью селекции, когда мы отказываемся от части содержаний и устраняем их; через введение иерархии содержаний, когда яркость и силу сохраняют лишь некоторые из них; внесением «разметки»: классификации, рубрикации, сортировки, – при чём учитываются все имеющиеся содержания, а появляющиеся новые продолжают наполнять введённую схему; указанием принадлежности или источника, т. е. введением различия по происхождению (например, своё/чужое) и т.д. Не претендуя на то, чтобы исчерпать список возможных способов создания различий, мы перечислили несколько ради того, чтобы попытаться представить их общее возможное основание. Наше предположение будет следующим: тем или иным способом должно быть обосновано внимание к одному и невнимание к другому или же различная степень внимания. В ситуации, когда человеческая память не даёт оснований для забвения и даже отказывает нам в этом, мы должны задать это основание как бы искусственно. Здесь мы сталкиваемся с возможностью ошибки: Ницше явным образом говорит о том, какая значимость должна быть придана истории в соответствии с целями жизни, ради развития жизни¹⁶; даже первоначальное сравнение опыта прошлого у человека и животного должно, кажется, показывать своего рода естественность этого опыта. Для того чтобы решить этот вопрос, нам сейчас требуется сменить область рассуждений и показать более детально, каким образом возникает у Ницше идея специфического положения человека – в связи с проблемой истории.

Ницше неоднократно указывает на особую заинтересованность его времени в историческом знании, которому стремились приписать решающую

¹⁵ Там же. – с.97

¹⁶ Там же. – с.91, 97, 104, 110 и т.д.

роль в утверждении известного человеческого мира¹⁷. Эта фраза требует следующего пояснения: история для ницшевской современности не просто устанавливала связь с бывшим ранее, известным в прошлом, но и показывала, как из бывшего возникает известное сейчас, т. е. история должна была показать настоящее как цель прошлого. Следует сказать, что эта задача не является самоочевидной: она обосновывается более фундаментальным положением, которое мы постараемся раскрыть сейчас. В соответствии с нашими собственными исследовательскими интересами, это раскрытие будет осуществляться на материале нескольких известных историко-философских исследований XIX века, в которых нас интересуют их общие основания.

Корень искомой позиции мы обнаруживаем в гегелевских лекциях по истории философии. Во вводной части он рассматривает базовые условия, которые делают историю философии возможной, т. е. условия, благодаря которым эта история может описываться не просто как череда учений, оспаривающих мнения друг друга. Описание, к которому мы должны стремиться, показывает существенные связи всех учений (более сильные, чем абстрактное «влияние») и их более высокое единство. В той мере, в какой общим предметом всякой философии оказывается истина, различные школы не могут пониматься как разнородные, но все ставятся на место той или иной формы осуществления идеи истины¹⁸. Требуемая для такой идеи полнота ведёт нас к следующему условию – историчности, или иначе – вложенному становлению идеи (полнота требует и самопонимания во всех своих особенностях, тем самым – процесса, в котором выявляются все эти особенности). История должна быть известным не просто о чём-то или даже обо всём (в этом случае полнота ещё не достигается): она должна быть известным о себе¹⁹, и только в этом случае можно говорить об осуществлении становления. Этот ход мысли позволяет нам сказать, что в

¹⁷ См, об «объективности» историков, там же. – с.129

¹⁸ Гегель Г.Ф.В., Сочинения в 14 т. Т. 9/Лекции по истории философии – М.: Партийное издательство, 1932 – с.12

¹⁹ Там же. – с.11, 26

конечном итоге история – это самопознание духа, что история чего угодно (какого угодно становления) приходит к форме духа²⁰.

Этот же ход может быть совершён с несколько иных позиций, что можно обнаружить во введении «Истории новой философии» Куно Фишера. Здесь исходной посылкой будет не требование – стать известным самому себе (в этом случае мы уже начинаем с идеального), а некая фактичность: предмет нашего знания – истина, истина мыслится как нечто неизменное, но известно, что знание изменчиво, непостоянно; следовательно, если это знание не безразлично истине, то они должны иметь существенные связи, – т. е. в идею истины вводится черта «развиваться»²¹. Известно также, что знание развивается не пассивно, а творчески (т. е. изменяется знание не вследствие каких-либо внешних изменений, а в силу внутренних изменений самого предмета). Задаётся вопрос – чему принадлежит эта черта «изменяться в силу внутренних причин», ответом на который является живая природа духа (как мы видели и выше), поскольку познание осуществляется именно в духе²². И последний шаг к уже описанному выше ключевому положению – идея духа («я») как того, что из мира познаёт сам мир, как бы «зеркала»: «Мир – это мы сами»²³. Дух как форма мира, и философия как самопознание этого духа утверждаются равно обоими философами.

Несмотря на то, что в этом взгляде основной движущей силой истории является некая интенсивность духа, она не может быть понята вне экстенсивности (чего-то, скажем так, положенного вне духа), т. е. история оказывается своего рода дорожкой, которая разворачивается перед человеческим духом, причём длина этой дорожки не безразлична истории, а является как бы ей самой. Возможность сворачивать и разворачивать эту дорожку с того или другого конца маркирует особое положение

²⁰ Там же. – с.10

²¹ Фишер К., История новой философии в 10 т. Т. 1./Введение в историю новой философии – М.: Директмедиа Паблишинг, 2008.– с.43-45

²² Там же. – с.46

²³ Там же. – с.48

человеческого духа – интенсивность среди экстенсивности, интенсивности, которая оказывается источником экстенсивности²⁴. Следует, однако, задержаться на этом месте, позволив себе не довериться некоторой лёгкости сопряжения интенсивного и экстенсивного. Оно, вероятно, скрывает в себе сложность, связанную с разнородностью тех элементов, которые помещаются в ту или другую перспективу. Происхождение одного из другого вряд ли может считаться достаточным основанием для того, чтобы условия нахождения в том и другом оказались одинаковыми, т. е. следует предположить, что интенсивное и экстенсивное бытие указывают всё же различные способы существования.

Замкнутые в высоком единстве мира, эти две перспективы расходятся «внизу»: требуется ли пренебрегать этим расхождением? Для наиболее простой и яркой иллюстрации этой мысли подойдут образы двух богов из первого сочинения Ницше: несмотря на то, что Аполлон и Дионис названы им сторонами божественного единства²⁵, их противоречие и противостояние создают самую интересующую Ницше ситуацию: перед лицом человека мир то собирается (Аполлон), то рассыпается (Дионис). Способ человеческого существования в этом случае – не может быть отождествлён с тем единством, которое возникает в «финале»: он заключается в возобновляющемся противоречии, обращающем человека и к тому, и к другому богу разом или по очереди. Это, однако, влечёт за собой одну чрезвычайно важную вещь: дух уже не финализирует мир, и духовное – не является устойчивым компонентом мира: оно оказывается сложным соединением, которое часто распадается и вступает в какие-то другие связи, – многообразие духа не может быть абсолютизирована.

²⁴ Гегель Г.Ф.В., Сочинения в 14 т. Т. 9/Лекции по истории философии – М.: Партийное издательство, 1932 – с.33

²⁵ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 1/1/ «Рождение трагедии» – М.: Культурная революция, 2012. – с.143

В этом случае напряжение, связанное с человеческой позицией, становится намного более интересным, чем любые возможные способы его снятия. Иначе говоря: то, что мы должны назвать собственно человеческой позицией, нельзя характеризовать какой бы то ни было устойчивостью, и можно отважиться на предположение, что ключевая её черта – именно принципиальная неустойчивость: человек – это переход и гибель. Те определения, которые могут быть даны интенсивности через экстенсивность, имеют шанс остаться интересными для описания такого положения человека, как мне кажется, только одним образом: независимо от того, достигается ли тем самым некое высокое сопряжение мира и человека, на низком и среднем уровне обратимость интенсивности и экстенсивности позволяет духу находить и терять себя настолько большим числом способов, насколько вообще возможно. Между высокими полюсами мира и духа обнаруживается пространство неустойчивой человечности, – и здесь уже можно начать угадывать контуры недифференцированной кучи, о которой шла речь в первом параграфе.

2 – Ценность как оценивание: понятие дифференцирующего элемента

Теперь уместно вернуться назад и задать вопрос: какое значение имеет противопоставление естественного и искусственного в отношении к этой «средней» области? Прежде чем отвечать на него, обратим внимание на само это противопоставление, – как оно возникло в нашем рассуждении: мы увидим, что фактически – ему было дано место по ассоциации естественного с жизнью, т. е. утверждение об искусственности исторического чувства человека потому может быть названо сомнительным, что искусственное не может быть ассоциировано с жизнью, а Ницше будто бы ассоциирует историю с жизнью. Основанием этого недоумения, по всей видимости, является ошибка: на Ницше переносится некое биологическое представление о жизни, хотя он явно отказывается даже от возможности чего-либо

подобного, устанавливая разрыв человеческого и животного. «Да, Ницше все соотносит с «жизнью», с «биологическим», но мыслит ли он саму жизнь, само биологическое «биологически», то есть разъясняет ли он сущность жизни на основании явлений растительного и животного порядка? Ницше осмысливает «биологическое», сущность живого, в направлении повелевающего и творческого, перспективного и очерчивающего горизонт начала: в направлении свободы. <...> то есть, в первую очередь, человечески, истолковывать в контексте определений перспективы, горизонта, повелевания, творческого вымысла <...>»²⁶ Это означает, что различие естественного и искусственного должно проводиться только в отношении человека и человеческой позиции, или иначе: в интересующую нас «среднюю» область не должны включаться способы существования, принадлежащие не-людям.

Это требует изменить наше понимание того разрыва, который вводит Ницше между человеком и животным. Внимание привлекают те описания, которые он использует, например, в «К генеалогии морали»: человек-зверь и т.п.²⁷; также в «Так говорил Заратустра»: «Самым диким, самым мужественным зверям позавидовал он и отнял все их добродетели; только так стал он – человеком»²⁸. Во всех подобных случаях Ницше сравнивает, скорее, не человека и то или иное животное, а человеческое и животное. Если при этом мы освобождены от необходимости устанавливать связи животного и биологического, то так же уходит необходимость в установлении связи животного и естественного – в противоположность искусственному. Эта противоположность тогда описывает не две разных природы и не две стороны некой единой природы, между которыми мы обнаруживаем напряжённое отношение, – стороны оппозиции являются способами

²⁶ Хайдеггер М., Ницше в 2 т. Т. 2./Спб.: «Владимир Даль», 2006. – с.533-534

²⁷ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 5/ «К генеалогии морали» – М.: Культурная революция, 2012. – с.276

²⁸ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 4/ «Так говорил Заратустра» – М.: Культурная революция, 2007. – с.304

отношения к тому, что может называться природой человека. И в той мере, в какой переход интенсивного и экстенсивного не является однозначно замкнутым, не является замкнутым и это отношение: оно потенциально многообразно, так же, как и многообразны формы памяти, т. е. – способы дифференциации истории. Тем самым, в интересующей нас «средней области» рассмотренное противопоставление не играет роль каких-либо границ или форм осуществления человеком своей природы, а является, вероятно, одним из возможных отношений, которые устанавливаются между человеком и его природой.

Выяснить роль, которая принадлежит животному в отношении человека к самому себе, сейчас важно, чтобы с этого примера начать определять, как именно происходит упорядочивание прошлого. Если, как уже было сказано, человеческое и животное не занимают стороны оппозиции, а противопоставляются Ницше иным образом – как различные способы существования в пределах «средней области», то мы уходим от биологического рассмотрения и животного тоже: «Человек может, пожалуй, спросить животное: “Почему ты мне ничего не говоришь о твоём счастье, а только смотришь на меня?” Животное не прочь ответить и сказать: “Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать”, – но тут же оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека»²⁹. Если мы попытаемся оценить этот отрывок безотносительно к его возможной художественной составляющей, то окажемся вправе выразить недоумение: чем именно важно для Ницше не просто противопоставлять человеческую и животную память, а ставить обе стороны в некий диалог, который не осуществим за пределами этого текста? Несомненно, в таком рассуждении можно было бы, опираясь на те или иные научные данные, проводить сравнение процессов памяти у различных животных и человека, однако Ницше не пытается создать даже видимость чего-либо подобного. Станным

²⁹ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 1/2/ «Несвоевременные размышления II. О пользе и вреде истории для жизни» – М.: Культурная революция, 2013. – с.89

образом, человек ищет в животном человеческое, т. е. животное является субъектом специфического вопроса – о сущности человека. Стремясь каким-либо образом отнестись к самому себе, установить отношение к самому себе – человек становится в позицию, в которой прямой доступ к себе для него затруднён. Обращённость к животному не как к биологической категории, а как к определённой способу существования – позволяет человеку произвести оценку самого себя, тем самым – произвести упорядочивание, о котором шла речь в начале наших рассуждений. Указывая нам специально человеческую позицию, «животное» (поставим теперь это слово в кавычки, чтобы обозначить его не-биологический смысл) позволяет нам установить способ (или три способа – в случае с эссе самого Ницше) создания истории: в данном случае – прошлое дифференцируется относительно той точки зрения, где практически отсутствует память.

Теперь уместно и необходимо рассмотреть подробнее способы дифференциации прошлого, которые были обозначены выше, – а прежде всего, сделать более ясным само понятие дифференциации (вероятно, не следует полагать, что только «животное» способно задавать рамки истории). Это понятие прямо сопрягается с понятием ценности (в нашем случае – ценности истории): разнородность нашего внимания к тому, что было, выражена в ценности. Выше уже говорилось о том, что бывшее само по себе предстаёт однородной кучей и что требуется наше собственное участие, преобразование бывшего, – и в случае с ценностью это означает оценку, т. е. прошлое должно быть оценено. Характеристику этих понятий мы находим в книге Жюль Делёза: «Оценка определяется как различающий элемент (*élément différentiel*) соответствующих ценностей, и элемент этот одновременно критический и творческий. Оценки, соотносимые со своим различающим элементом, выступают не как ценности, но как способы бытия, формы существования тех, кто судит и оценивает <...>»³⁰ Кажущаяся

³⁰ Делёз Ж., Ницше и философия /М.: «Ад Маргинем», 2003. – с.34

логическая ошибка в этом месте, когда оценка сначала определяется как различающий элемент, а затем они словно называются отличными друг от друга, – не выступает в роли ошибки: перетекание терминов друг в друга позволяет нам уйти от необходимости устанавливать между ними в первую очередь логические отношения и обратить внимание на то, что ими создаётся. Мы видим, что различающий элемент указывает не только ценности, но и тех, кто оценивает – при этом в их определённом способе бытия, т. е. в ситуации оценки обнаруживает себя не какое-либо наше отношение (нравится/не нравится, полезно/вредно, прекрасно/безобразно и т.п.), а само наше существование, и в этом смысле – различающим элементом является именно это наше существование (я говорю «именно это», подразумевая не вообще существование, а то, которое соотносится с данной ситуацией оценки: это соответствует тому, что было сказано выше о неустойчивости человеческой позиции).

Динамизм, пластичность оценки не следует считать релятивизмом в каком-либо отношении постольку, поскольку различие устанавливается самим существованием (различие – это различные существования). Можно обратить внимание, например, на предисловие 1886 года к «Человеческому, слишком человеческому», где Ницше описывает становление «свободного ума»: проходимые им состояния могут даже отрицать друг друга, круг истин, который в каждом из них открыт для «ума», может ни в чём не совпадать с кругом, соответствующим другому состоянию, – путь «освобождения» обнаруживает множество принципов, которые не снимаются или же включаются последующими, а как бы оставляются, даже явившись необходимыми ранее: «Что вы знаете, что вы можете знать о том, сколько в подобном самообмане хитрого самосохранения, сколько в нем расчета и высшей бдительности, – и сколько лживости мне еще понадобится, чтобы я

все вновь мог позволять себе роскошь своей правдивости?...»³¹ Соотнесение различных форм существования не выявляет наиболее верную оценку, а предоставляет ещё одну оценку, т. е. создаёт ценности (тем самым, решая один из ключевых ницшевских вопросов): линия горизонта не охватывает какое-либо пространство, пусть и неопределённое, а постоянно сдвигается вместе с нашим собственным движением. «У утверждения нет иного объекта, нежели оно само. Но именно постольку, поскольку оно есть собственный объект для самого себя, оно есть бытие. Утверждение как объект утверждения – таково бытие. В самом себе и как первичное утверждение оно есть становление. Но оно есть бытие, поскольку является объектом другого утверждения, возвышающего становление до бытия или извлекающего бытие из становления. Поэтому утверждение во всей своей мощи оказывается двойным: утверждение утверждают. Первое утверждение (становление) является бытием, но оно таково лишь в качестве объекта второго утверждения. Оба утверждения образуют потенцию утверждения в целом»³². Одним из определений дифференциации оказывается умножение и порождение нового, но не в качестве некоего образца (эталона): различающий элемент сам движется и в силу этого осуществляет переходы, напоминающие путешествия Заратустры в произведении Ницше: мы не можем установить по тексту, где именно движется главный герой и меняется ли что-то вокруг него, нельзя точно сказать, посещает он каждый раз новое место или перемещается по одним и тем же местам, – однако у нас не возникает сомнений при чтении, что происходит именно путешествие: чтобы удостовериться в этом, нам достаточно самого героя, оставляющего уже пройденное.

Сказанное можно попытаться применить к анализу уже упоминавшейся выше четвёртой части «Так говорил Заратустра» (это может быть хорошей

³¹ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 2/ «Человеческое, слишком человеческое» – М.: Культурная революция, 2011. – с.12

³² Делёз Ж., Ницше и философия /М.: «Ад Маргинем», 2003. – с.363-364

иллюстрацией проведённых рассуждений). Само её положение после кульминационной (последней среди изданных самим Ницше частей книги) третьей части является показательным: к герою ещё раз приходит прошлое, чтобы искушить его (разговор с Прорицателем). Обратим внимание на выбор слова: *Wahrsager*³³ – тот, кто предсказывает, кто говорит, что случится в будущем, – искушение, приходящее от такого персонажа, указывает как раз на то отношение ко времени, которое пытается сломить Заратустра: «И в том всё мое творчество и стремление, чтобы творить и соединять воедино то, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью. Как вынес бы я быть человеком, если бы человек не был также поэтом, и отгадчиком, и избавителем от случая! Спасти минувших и преобразовать всякое «было» в «так хотел я» – лишь это назвал бы я избавлением! Воля – так называется освободитель и вестник радости: так учил я вас, мои друзья! А теперь научитесь еще вот чему: сама воля еще пленница. Воить – это освобождает – но как называется то, что и освободителя заковывает в цепи? «Это было»: так называется скрежет зубовой и сокровенная печаль воли. Бессильная против того, что сделано, – она злобный созерцатель всего минувшего»³⁴. Ключевая характеристика такой картины времени, которая требует преодоления, это связанность: всё, что происходит во времени, должно быть связано со всем последующим, иметь в нём место и сохранять себя там (*wahren* – хранить, беречь) ни с чем невозможно расстаться, т. е. переход к новому – в полном смысле – невозможен. То, что предлагается Заратустрой, является средством расторжения этой связи: «Можно предположить, что центральным событием для ума, которому суждено некогда достичь полной зрелости и сладости в типе «свободного ума», станет великое развязывание, и что дотоле он тем более был умом связанным и казался навсегда

³³ Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Also sprach Zarathustra IV. – S. 153

³⁴ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 4/ «Так говорил Заратустра» – М.: Культурная революция, 2007. – с.146

прикованным к своему углу и столбу»³⁵. Эта та же связанность, которая была отмечена в самом начале: прошлое не уходит, и задача дифференциации состоит в том, чтобы устранить его каким-либо образом, т. е. почти буквально: Заратустра противник времени, или же – человеческое существование борется со временем. Сказав это, мы обнаруживаем ещё раз важную черту рассмотренной выше «средней области»: её характеристики не субстанциальные, а динамические: «Следовательно, понятие силы у Ницше относится к такой силе, которая соотносится с какой-либо другой силой: в этом аспекте сила называется волей. Воля (воля к власти) есть различающий элемент силы»³⁶. Столкновение, противостояние занимает место соответствия свойств, прилаженности частей какого-либо универсума, – в случае с историей это опять же означает, что она возникает не из прошлого и что она не составлена им, а преобразует его.

3 – Проблема смысла истории

Теперь требуется оценить, в свою очередь, сказанное выше: насколько соответствует это нашей первоначальной задаче – показать возникновение прошлого из настоящего. Движение дифференцирующего элемента, как мы сказали, осуществляет преобразование прошлого, т. е. история – это прошлое не само по себе, прошлое, освобождённое от прошедшего времени. В этом случае утверждение о возникновении его из настоящего кажется сомнительным. Необходимо уточнить понятие возникновения для данного случая, чтобы решить, оставить ли в силе наше исходное предположение.

Прежде всего, следует отказаться от мысли, что возникновение здесь имеет смысл причинного отношения. Ницше в разных своих сочинениях показывает то значение причинности, которое кажется ему приемлемым: в его глазах, оно не может обладать порождающей силой, т.к. относится к

³⁵ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 2/ «Человеческое, слишком человеческое» – М.: Культурная революция, 2011. – с.13

³⁶ Делёз Ж., Ницше и философия /М.: «Ад Маргинем», 2003. – с.44

порядку «упорядочивающих» изобретений человека: причинность является условием смысла, а не условием действия. «Начнем со сновидения: под какое-нибудь определенное ощущение, возникшее, например, из-за отдаленного пушечного выстрела, задним числом подсовывается причина (часто целый маленький роман, в котором этот спящий является главным персонажем). Между тем ощущение продолжается, как бы в виде резонанса: оно словно ждет, когда инстинкт причины позволит ему выступить на передний план – теперь уже не в виде случая, а в виде «смысла». Пушечный выстрел выступает на сцену каузальным путем, в кажущемся обратном течении времени»³⁷. Причина как источник действия – эта идея должна быть оставлена как односторонняя: существует возможное множество других способов осмысливания существования, среди которых причинность не обладает никакой привилегией.

В этом, однако, мы находим существенное указание для поиска: однородность прошлого, которая была названа проблемой нашей памяти, выступает как его бессмысленность и – в этом отношении – неразличимость для нас: не обнаруживаются условия для обращения внимания на него. Это означает, что прошлое в качестве прошлого – прошлого для настоящего, действующего, динамического – именно возникает в столкновении с дифференцирующим элементом, т. е. получает смысл прошедшего: «“Эта длинная дорога позади – она длится вечность. А та длинная дорога впереди – это другая вечность. Они противоречат друг другу, эти пути; они сталкиваются лбами – и здесь, у этих ворот, они сходятся вместе. Название ворот написано сверху: “Мгновенье”. Но если кто-нибудь пошел бы по ним дальше – всё дальше и дальше, – думаешь ли ты, карлик, что эти пути вечно себе бы противоречили?” “Всё прямое лжет”, – презрительно пробормотал карлик. “Всякая истина крива, само время есть круг”. “Ты, дух тяжести!” – сказал я сердито, – не притворяйся, что это так легко! Или я оставлю тебя

³⁷ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 6/ «Сумерки идолов» – М.: Культурная революция, 2009. – с.44-45

сидеть на корточках, где ты сидишь, хромоногий, – а ведь я нес тебя вверх!»³⁸ Тяжесть несомого прошлого выявляется именно как недифференцированность, но более того – как стремление к недифференцированному состоянию: гомологичное и замкнутое в себе время противостоит времени, осуществляющему переход, т. е. противостояние «взаимное», поэтому возникновение прошлого из настоящего не может иметь и смысла «изготовления» – словно из некоего материала: мы явным образом общаемся и спорим с прошлым, и в этом общении оно получает какое-либо различимое лицо.

На мой взгляд, необходимо настаивать именно на получении лица участниками борьбы: создаваемая ценность (история в нашем случае) не будет оценена полноценно до тех пор, пока различие не освободится полностью, т. е. не получит личностную характеристику: «Освободить линию, освободить диагональ—нет музыканта или художника, у которых не было бы такого намерения. Мы разрабатываем точечную систему или дидактическое представление, но лишь с целью разрушить его, подвергнуть землетрясению. <...> История творится лишь теми, кто противостоит истории (а вовсе не теми, кто помещает себя в нее, или – даже – переделывает). И не ради провокации, а потому, что точечная система, которую они находят уже готовой или изобретают сами, должна допускать такую операцию – освободить линию и диагональ, рисовать линию вместо нанесения точки, производить невоспринимаемую диагональ, вместо того чтобы цепляться за вертикаль или горизонталь, пусть даже усложняя или переформируя их»³⁹. Координатное представление времени (вертикально-горизонтальное) позволяет прошлому осуществляться в качестве гомогенного и игнорировать произведённое локальными общениями настоящего и прошлого: координаты обладают

³⁸ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 4/ «Так говорил Заратустра» – М.: Культурная революция, 2007. – с.162

³⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф., Капитализм и шизофрения. Тысяча плато/ М.: Астрель, 2010. – с. 491-492

привилегированным положением. В рассматриваемой «средней области», однако, интересы сосредоточены не на законах организации всего необъятного времени, а на локальных изменениях, которые и создают искомую разнородность, – и в этом смысле, обладают лицом.

Предложенное Мишелем Фуко в знаменитом докладе «Ницше, Фрейд, Маркс» рассмотрение переворота, осуществлённого Ницше, значимо для нас противоположным, вероятно, выводом, который Фуко сделал из описанной выше ситуации. Порождающий, продуктивный характер дифференциации (внутри которой следующий шаг сопряжён с предыдущим, а не с «шаганием» вообще) позволяет видеть историю как генеалогию, т. е. как общение разнородных элементов, и, тем самым, как расслоение. Однако производимая расслоением разнородность, создающая историю, получает у Фуко оценку, которая кажется неприемлемой для Ницше: «Так что интерпретатор, когда он просматривает знаки этой глубины, чтобы разоблачить их, должен опускаться вниз по вертикали и показывать, что эта глубина внутреннего в действительности – вовсе не то, о чем она сама говорит. Интерпретатор, следовательно, должен, как говорит Ницше, "хорошо раскапывать основания". Но в действительности этот путь вниз прodelывается лишь для того, чтобы восстановить ту блистающую поверхность, которая была спрятана и погребена. <...> Не существует ничего абсолютно первичного, что подлежало бы интерпретации, так как все, в сущности, уже есть интерпретация, любой знак по своей природе есть не вещь, предлагающая себя для интерпретации, а интерпретация других знаков»⁴⁰. Уход от определения истории в высоком единстве мира не мог не дать начало картине умножающихся различий, но, в противоположность Делёзу, Фуко говорит о «принуждении»⁴¹, возникающем в этой ситуации: он видит здесь перспективу исчезновения самого действующего элемента, неминуемо разрушающегося в ситуации, когда абсолютной точки интерпретации не

⁴⁰ Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр, 1994, №2

⁴¹ Там же.

остаётся. В этом взгляде, кажется, остаётся не до конца учтённой главная черта «средней области» – альтернативность, неустойчивость: в тот момент, когда мы отказываемся от полагания трансцендентного, движение трансцендирования не прекращается и не теряет своего смысла. Непрестанный переход, который осуществляется дифференцирующим элементом, спасает нас как от безразличности прошлого, так и от полной «потери памяти» – диссоциирующих интерпретаций; здесь мы можем ожидать найти основание для того, чтобы идея глубины/высоты не была разоблачена, а была вновь оценена, – что и кажется нам одним из плодов философии Ницше.

Идея возникновения прошлого из настоящего, кажущаяся на первый взгляд нелепой, освобождается Ницше от внешней несообразности. История, описанная не в терминах «того, что было», а в терминах некоего существования, осуществляющего переход из состояний в другие состояния – раскрывается как поле, где вполне допустимы как развития, так и ошибки и «обманные пути» (подобно тому, как оставляет путающие петли следов зверь, за которым гонятся). Основная задача в отношении прошлого тогда – найти тот элемент, движение которого создаёт все те различные картины, которые мы изо всех сил пытаемся согласовать; они (это становится видно) согласуются не сами по себе, а именно как способ существования. Иными словами, изучать историю означает изучать «историка» – в том, что им создаётся.

Вторая глава – философия как история и философы как «историки»

Теперь настало время применить сказанное об истории к истории философии – как она раскрывается Ницше в его произведениях. Это рассмотрение будет вестись двойным путём: нам необходимо показать, какое именно столкновение пытался осуществить Ницше со своими предшественниками, но кроме этого – нужно показать и то, какое столкновение было создано ими самими, – притом, нужно показать это глазами Ницше. Нас интересует, скажем так, жизненный мир философии, который открывался взгляду Ницше, и то, как именно он действовал в этом мире: если угодно, мы попытаемся описать его «повадки» и привычные «дорожки» в поле философии

1 – «Философия» как один из способов человеческого существования

Мы собираемся говорить о философии, однако в таких узких границах – только философии, философии самой по себе – это оказывается невозможным, но что ещё более важно – намерение вести такой разговор является симптомом того, что мы хотим найти: философского поля, поля борьбы философов. Каким образом и благодаря чему появляется философ, что делает его возможным?⁴² Пытаясь выяснить условия объединения определённых людей в круг философов, мы замечаем, что не им одним, конечно, свойственно стремление отграничивать себя – от кого-либо другого, однако есть в философии что-то особенно настороженное в отношении своих «соседей». Ницше задаёт вопрос – «что означают аскетические идеалы?» – и

⁴² Уже в первые годы увлечения Шопенгауэром Ницше отмечал как бы некое противоречие в его учении: каким образом может возникнуть интеллект в мире, если Воля совершенно «темна»? [Юный Ницше Автобиографические материалы. – Москва, 2014. – С. 278-280] Возникновение «философа» в мире в чём-то оказывается сходным с возникновением интеллекта вообще: кажется, что нет условий, способствующих этому, однако он появляется. [Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 5/ «К генеалогии морали» – М.: Культурная революция, 2012. – с.335]

указывает большой круг участников борьбы, которые в разной степени зависимы от этих идеалов: художники, философы, люди ressentiment'a, священники: аскетические идеалы расслаиваются по этим способам существования. В этом расслоении обнаруживается, что некоторые из участников мимикрируют, заимствуя не сам способ, но образ существования других: «Сожмем существо вопроса в краткие формулы: философский дух должен был поначалу всегда облачаться и окукливаться в установленные ранее типы созерцательного человека, как-то: жреца, кудесника, вещуна, религиозного человека вообще, дабы хоть с грехом пополам оказаться возможным: аскетический идеал долгое время служил философу формой проявления, предпосылкой существования – он вынужден был представлять этот идеал, чтобы мочь быть философом, он вынужден был верить в него, чтобы мочь представлять его»⁴³. Такой способ существования, как «философ», обладает, как видит Ницше, некой принципиальной уязвимостью или же несамодостаточностью при своём возникновении, что вынуждает его принимать облик того способа, который является более сильным – и отвечает при этом главным интересам «философа». В чём состоят эта уязвимость и этот интерес? как они могут быть связаны?

Попытаемся выяснить это, начав с интересов «философа». Ницше задаёт этот вопрос прежде всего – Шопенгауэру, своему учителю (перестав быть его восхищённым почитателем, он сохранил, вероятно, к нему отношение как к образцовому философу). Изнутри философии последнего ответ кажется весьма ясным: аскет – это человек, достигающий в себе преодоления Воли и в этом отношении – освобождающийся человек. То созерцание, на которое способен и философ, ведёт к тому же освобождению: аскетизм и философия оказываются родственны перед лицом Воли. Чем важно это преодоление? – не по словам самого Шопенгауэра, а словами Ницше: «В аскетическом идеале предуказано такое множество мостов,

⁴³ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 5/ «К генеалогии морали» – М.: Культурная революция, 2012. – с.334

ведущих к независимости, что философ не способен без внутреннего ликования и не хлопая в ладоши внимать истории всех тех смельчаков, которые в один прекрасный день сказали Нет всяческой неволе и ушли в какую-нибудь пустыню <...>»⁴⁴. В этом ответе мы сталкиваемся не с философией Шопенгауэра, а как бы с ним самим – без метафизического обоснования аскетизма: что он сам, будучи философом, ждал от своего собственного аскетизма? – независимости, избавления от тех связей, которые налагаются «соседями».

Заинтересованность в самом себе, стремление достичь того состояния, когда ты оказываешься исключительно в своей собственной власти – является, как считает Ницше, корнем существования «философа». «Зверь-философ» – очень пуглив, поэтому сторонится любых слишком тесных контактов: что заставляет его так бояться? «Как раз их “материнский” инстинкт в интересах становящегося творения беспощадно распоряжается здесь всеми прочими запасами и субсидиями силы, *vigog* животной жизни: большая сила потребляет тогда меньшую»⁴⁵. Это ключевая характеристика философского способа существования: стремление к самообладанию/самовластию/автономии основано на постоянном переживании «духовной беременности»⁴⁶. «Философ» предчувствует в своём существовании некие особые возможности, – особого рода творческие возможности, или, иначе говоря, возможности принципиально новых сочетаний элементов, возможность перехода к новым состояниям, – и это указывает на необходимую для него неустойчивость, о которой мы говорили в первой главе. Её следует назвать равно внутренней и внешней, – в этом отношении можно сравнить «философа» с Заратустрой: этот герой не только

⁴⁴ Там же. – с.326

⁴⁵ Там же. – с.330

⁴⁶ Учитывая вероятную несоизмеримость этой идеи с некоторыми платоновскими идеями, всё же приведём цитату из диалога «Пир» (209-210): «Беременные же духовно—ведь есть и такие,—пояснила она,—которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно,—беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать <...> Не одно святилище воздвигнуто за таких детей этим людям, а за обычных детей никому еще не воздвигали святилищ», Платон, Сочинения в 4 т. Т. 2/ СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007.– с.143-144

странен для тех людей, которым он хочет открыть своё учение, но и для себя самого он странен, потому что не является хозяином того, что рождается из него: «Тогда я в последний раз услышал беззвучный голос: “О Заратустра, твои плоды созрели, но ты не созрел для своих плодов! Надо тебе опять уединиться: ибо ты должен еще дозреть”. И вновь раздался смех и улетел; тогда наступила вокруг меня тишина, как будто двойная тишина. Я же лежал на земле, пот катился с моих членов»⁴⁷. Ницше обнаруживает в своём герое ту же необходимость в аскетизме: неустойчивость требует «маски» (должна быть скрыта), чтобы не оказаться подверженной чуждым влияниям⁴⁸.

Одновременно внутренний и внешний характер этой неустойчивости подчеркнуть особенно важно, чтобы ясно провести различие между Ницше и философами, о которых он говорит. Равно свойственное всему их кругу стремление к освобождению не совпадает по значимости, т. е. получает разную оценку от разных участников. Переживание особых творческих возможностей и стремление к самовластию – могут быть оценены как самоутверждение (что Ницше также говорит), однако самозамыкание этого утверждения не является единственным возможным из этого действием: освобождение указывает на что-то новое, возникающее через свободу, а не на самого освобождающегося. Обратим внимание на слова Хайдеггера из его лекций о Ницше: «Повеление как объявление уже указанного требования и повеление как утверждение этого требования и принятие сокрытого в нем решения – совершенно разные вещи. Изначальное повеление и способность повелевать всегда проистекают лишь из свободы и сами являются основной формой подлинно свободного бытия. Свобода в себе (в том простом и глубоком смысле, в каком ее понимает Кант) есть творческий

⁴⁷ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 4/ «Так говорил Заратустра» – М.: Культурная революция, 2007. – с.154

⁴⁸ Снова следует обратить внимание на словно схожую платоновскую мысль (Государство 492а): «Если установленная нами природа философа получит надлежащую выучку, то, развиваясь, она непременно достигнет всяческой добродетели; но если она посеяна и высажена на неподобающей почве, то выйдет как раз наоборот, разве что придет ей на помощь кто-нибудь из богов», – Платон, Сочинения в 4 т. Т. 3/1/ СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – с. 321

вымысел, бесосновное основание основы в том смысле, что свобода сама полагает для себя закон своей сущности. Однако и повеление не предполагает ничего другого»⁴⁹. Можно видеть, как происходит то самое превращение оценок, о котором мы только что сказали. Хайдеггер старается выяснить, в чём заключается творческий характер познания как выражения воли у Ницше, и находит, что – как и у Канта – только свободная воля оказывается способной давать закон, создавать/творить что-либо: будучи несвободной, она могла бы только исполнять (следовать уже созданному) закон. Возможно, здесь более уместно выглядело бы упоминание Шопенгауэра (всё же Кант разделяет познающего и действующего субъектов, тогда как Шопенгауэр усматривает их чудесное единство⁵⁰), но, тем не менее, можно почувствовать и кантовский дух: высочайшая значимость автономии воли. Кажется, однако, что сам Ницше не смог бы согласиться со словами Хайдеггера – именно из-за этого акцента на автономии воли, утверждающей собственную сущность: в творчестве, производимом «философом», значимо именно не самоутверждение (это «маска», необходимая для своей защиты⁵¹), а нечто новое, странное и для самого «философа».

Наряду с «человеком-зверем» Ницше находит «зверя-философа», существование которых равно определяется как «человеческое» (т. е. «среднее», альтернативное и т.д.), но положение второго является наиболее неустойчивым, рискнём сказать – человеческим *par excellence*. Это означает, что «философу» и философии свойственно наиболее искусное и многообразное скрывание себя и своих движений и при этом – наиболее глубокая заинтересованность в совершенствовании «человеческого», т. е.

⁴⁹ Хайдеггер М., Ницше в 2 т. Т. 2./Спб.: «Владимир Даль», 2006. – с.529-530

⁵⁰ Шопенгауэр А., Сочинения в 6 т. Т. 3/ «О четвероюм корне закона достаточно основания» – М.: ТЕРРА- Книжный клуб, 2001. – с. 107

⁵¹ «Древнейшие философы умели придавать своему существованию и облику такой смысл, такую выдержку и такую подоплеку, что это приучало бояться их: говоря точнее, это проистекало у них из более фундаментальных потребностей, именно, из потребности самим проникнуться страхом и благоговением перед собою», – Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 5/ «К генеалогии морали» – М.: Культурная революция, 2012. – с.334

готовность на «эксперимент» с ним. Ницше как историк будет стремиться всегда к «разоблачению», т. е. выявлению тех скрываемых философом стремлений, которые позволяют ему находиться в «пустыне»⁵² – с одной стороны, и к выяснению, какое значение имеет для «средней области» созданное философом – с другой стороны.

2 – Позиция «кантовского» философа: обоснование автономности

Нам требуется теперь быть крайне внимательными, поскольку, вероятно, «разоблачение» само нуждается в разоблачении, – иначе разговор о нём не сможет состояться. Сейчас это значит, что любое прямолинейное заявление Ницше является опасностью или ловушкой: след, который бросается в глаза, должен вызывать подозрение. Эта специфическая сложность, которую мы стараемся усматривать в тексте Ницше, оправдана его собственной задачей: тот, кто охотится, сам рискует быть пойманным, – а значит, ему требуется не только распутывать чужие, но и запутывать свои следы; если философы наиболее искусны в том, чтобы скрывать себя, то Ницше здесь старается стать искуснее многих. Мы можем снова вспомнить «Так говорил Заратустра»: хотя главный герой, несомненно, противостоит некоторым другим персонажам, и в их противостоянии мы находим то, что воспринимается, как учение Заратустры, не этим столкновением сам герой дорожит, и не этими разговорами он сам значим. То, что создаётся в этом произведении, имеет происхождение в самом герое, т. е. в его позиции среди всех этих персонажей. Это требует от нас видеть в произведении Ницше не аллегорическое или беллетризованное сочинение, а некий текстуальный эксперимент, в котором персонажи не «сообщают» нам что-то, а что-то производят в самом тексте.

⁵² «В каждой философии есть пункт, где на сцену выступает «убеждение» философа, или, говоря языком одной старинной мистерии: *adventavit asinus pulcher et fortissimus* [Явился осел, прекрасный и сильнейший]», – там же, «По ту сторону добра и зла». – с.19

Предпримем первую попытку подобраться к Ницше: нас будут интересовать несколько его высказываний о Канте. «Мне кажется, что теперь всюду стараются не замечать подлинного влияния, оказанного Кантом на немецкую философию, и благоразумно умалчивать именно о том, какую ценность он сам приписывал себе. Кант прежде всего гордился своей таблицей категорий; с этой таблицей в руках он говорил: “вот самое трудное из всего, что когда-либо могло быть предпринято для целей метафизики”. Уразумейте-ка это “могло быть”! Он гордился тем, что открыл в человеке новую способность, способность к синтетическим суждениям *a priori*»⁵³. Менее всего нам следует стремиться согласиться или не согласиться со словами Ницше: нам предлагается здесь некая загадка, – но что странного можно найти в этих словах? Вряд ли речь идёт о том, что Канта неправильно понимали и что нужно теперь дать понимание правильное: Ницше не собирается интерпретировать Канта. Он ставит вопрос об оценке: Кантом была произведена некая трансформация, характер которой таков, что она не может полагаться явно, т. е. различие, которое создаётся Кантом, должно полагаться как неявное.

Нам важно не упустить это различие: явного и неявного, – мы видим, что философский анализ и экспликация (несомненно, то исследование, которое вёл Кант, не может не обладать такими характеристиками) оцениваются как один из способов сокрытия. Вероятно, в этом мы находим не повторение гегелевской мысли о том, что средства познания являются нашими собственными способами отдалить истину от нас (выражают «страх перед истиной»⁵⁴): сказанное выражает не мысль о недостаточности, например, дискурсивных средств для познания истины. Это видно из иной отнесённости рассматриваемого различия: оно вообще не касается истины – в том смысле, в каком истина ассоциирована с какой-либо «финальностью».

⁵³ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 5/ «По ту сторону добра и зла» – М.: Культурная революция, 2012. – с. 22

⁵⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – Москва, 2014. – с. 52

В отличие от учения «философа» (в отличие от любой философской мысли), его позиция не может быть «высказана» полностью: оценённая в своей историчности – высказанная мысль будет принадлежать порядку прошлого, т. е. будет подвергаться оценке, а не производить её. Это ведёт нас к предположению, что стремление сделать оценку неявной/сделать свою позицию неявной будет означать стремление ввести прошлое в настоящее, достичь их полного объединения и в этом смысле – «полноты времён».

Здесь нам требуется сделать отступление от основного рассуждения: выражение «полнота времён» преимущественно понималось всегда как наступление срока, назначенного заранее. Рассмотрим одно из ключевых употреблений этого выражения – 4 глава 4 стих послания апостола Павла к Галатам: «<...> но когда пришла полнота времени (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου⁵⁵), Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление»⁵⁶. Смысл «полноты времени» может быть получен из контекста данного отрывка: апостол пишет о том, что люди были подчинены Богом «стихиям мира» (ὕπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) – как попечителям—*до тех пор*, пока из детского состояния не перейдут во взрослое. Это значит, что время (как установленный срок) «наполняется» не просто количественно, но подразумевает некое качественное изменение тех, для кого этот срок установлен, т. е. подразумевает, что изменяется их способ существования (мы сталкиваемся с различием полного/не-полного).

Речь идёт уже не столько о времени в метрическом отношении (в этом случае «полнота» была бы недостижима из-за постоянной смены моментов времени, когда прошлого уже нет, а будущего ещё нет), сколько о времени в отношении динамическом: его мерой выступает то или иное состояние жизни. Знаменитое определение Боэция, данное им в «Утешении

⁵⁵ Греческий текст приводится по <http://www.magister.msk.ru/library/bible/greek/greek.htm>.

⁵⁶ Библия, Новый Завет, Гал. 4:4 / Москва, Российское библейское общество, 2002. – с. 231

философией», получает тогда некую новую значимость: «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни»⁵⁷. В латинском тексте словам «бесконечная жизнь» соответствуют слова *interminabilis vitae*⁵⁸, что также можно перевести как «неограниченная жизнь»⁵⁹. Приведём ещё одну цитату: «Лишь то, что охватывает всю полноту бесконечной жизни и обладает ею, чему не недостает ничего из будущего и что не утратило ничего из прошлого, справедливо считается вечным»⁶⁰. Мы видим, что искомая «полнота» заключается не в возможности бесконечного продолжения жизни. Непрестанное движение от одного момента к следующему может быть понято, как полнота, поскольку подразумевается, что не будет такого момента в бесконечном ряду, который некое существование в своём движении упустило бы. Однако такое понимание полноты отвергает Боэций: «неограниченность жизни» не будет понята правильно, если в каждом моменте времени жизнь остаётся связанной этим самым моментом: возможность бесконечного движения будет определяться связью одного момента и другого, все же остальные моменты времени будут недоступны для него. В этом случае не выполняется главное условие полноты: она должна охватывать всё время как целое, несмотря на его метрическую незавершённость. В том случае, когда установленным «сроком» является не отдельный момент времени, а особое состояние существования, смысл полноты времён сопрягается со смыслом вневременности или же – всевременности, проведения различия в отношении всех времён («обладание»).

Вернёмся снова к словам Ницше о Канте, чтобы лучше понять последнюю мысль. Загадочность фразы «уразумейте-ка это “могло быть”!»

⁵⁷ Боэций, «Утешение философией» / Москва, Наука, 1990. – с. 286

⁵⁸ Boethius, *Consolatio philosophiae* V, 6 (Латинский текст приводится по *Trost der Philosophie/Consolatio philosophiae*. ed. Ernst Gegenschatz/Olof Gigon. München / Zürich, 1969).

⁵⁹ *terminus*, 1) пограничный камень, межевой знак (*terminos movere* Н и *propagare* Т); 2) pl. границы, пределы (*termini possessionum* С); 3) окончание, конец (Латинско-русский словарь / Москва, «Русский язык», 1976. – с. 1006).

⁶⁰ Боэций, «Утешение философией» / Москва, Наука, 1990. – с. 287

должна привлечь наше внимание: можно было бы сказать, что Кант стремится таким утверждением завершить метафизику, т. е. смысл совершённого им – это некое достижение, которое осуществила философия вместе с Кантом, и такое мнение кажется вполне возможным. Это достижение, однако, не кажется Ницше тем, что значимо в данном утверждении: не тот или иной результат кантовской философии интересует нас, а именно позиция, которая утверждается и учреждается здесь, – метафизика имела некие цели, среди которых оказалась достигнутой самая сложная, а это значит, что – по статусу свершившегося – вся история метафизики сконцентрирована в наших руках здесь и сейчас. Мы видим в этом описании тот вариант «исторического», который был рассмотрен в первой главе (назовём его условно «гегелевским»): в этой позиции мы встречаем «философа», стремящегося сконцентрировать в себе самом – прошлое, настоящее и также «будущее» (поскольку уже сделано «самое трудное», то будущее остаётся как бы частью настоящего, т. е. после свершившегося «систему»⁶¹ нужно только наполнять).

Необходимо спросить, как с этим связана «неявность» позиции/оценки? или иначе: почему «философу» необходимо скрыть своё притязание на владение «полнотой времён»? «Настал медовый месяц немецкой философии; все молодые теологи Тюбингенской семинарии тотчас же удалились в кусты, – все искали новых “способностей”. И чего только ни находили в ту невинную, богатую, еще юношескую пору германского духа, которую вдохновляла эта злая фея романтизма, в то время, когда еще не умели различать понятий “обрести” и “изобрести”!»⁶² Тут возникает сомнение в самом нашем вопросе: верно ли, что это притязание скрывается? не будет ли

⁶¹ «Поэтому такая критика есть по возможности подготовка к органону или, если бы это не удалось, по крайней мере к канону, согласно которому, во всяком случае в будущем, могла бы быть представлена аналитически и синтетически совершенная система философии чистого разума, все равно, будет ли она состоять в расширении или только в ограничении его познания», – Кант И., Сочинения в 4 т. Т. 2/1/ М.: Наука, 2006. – с. 79, 81

⁶² Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 5/ «По ту сторону добра и зла» – М.: Культурная революция, 2012. – с. 23

вернее сказать, что как раз оно и скрывает нечто? Ницше показывает, как кантовское утверждение было выставлено напоказ, и какие плоды принесла эта демонстрация: это утверждение и являлось эмблемой, позволявшей «философам» объединять свои движения. Скрываемое и защищаемое при этом могло быть, вероятно, как раз чем-то «неполным» и сиюминутным, но при этом необходимым.

Необходимость в этом случае должна быть характеристикой не знания, а позиции, которую «философы» старались занять – и для этого выставляли перед собой, по словам Ницше, способность к синтетическим суждениям *a priori*. Место этой способности таково, что она позволяет защитить и оправдать те притязания, которые являются наиболее драгоценными. «Кант полагал оказать искусству честь, выделив и выпятив среди предикатов прекрасного те именно, которые составляют честь познания: безличность и общезначимость. <...> Мало о чем распространяется Шопенгауэр столь уверенно, как о влиянии эстетического созерцания: он засчитывает ему то, что оно противодействует как раз половой “заинтересованности”, не иначе, стало быть, как лупулин и камфара; он никогда не уставал превозносить это избавление от “воли” как великое преимущество и выгоду эстетического состояния»⁶³. В первом параграфе мы попытались описать позицию «философа» и видели, что началом её является независимость, освобождение от «связанностей»: всё, что позволяет «философу» утвердить автономию, принимается безоговорочно. Речь идёт не о том, что кантовская философия стала считаться единственно верной, а сам Кант – единственным гением: важно то, что ему удалось создать новое пространство, в котором можно было почувствовать независимость, – в котором после Канта могли происходить разнообразнейшие трансформации, но само пространство учреждено было благодаря его находке: её следует обозначить как – новый мир самодостаточного мышления. Тот личный шопенгауэровский аспект

⁶³ Там же, «К генеалогии морали» – с. 321, 323

«освобождения», о котором говорит Ницше, не является обязательным для всей области, открытой Кантом: она оказалась достаточно широка, чтобы вместить разнороднейшие варианты «философов» и даже не только их: «<...> в среде благородных бездельников, добродеев, мистиков, художников, на три четверти христиан и политических обскурантов всех национальностей были очень рады иметь, благодаря немецкой философии, противоядие от все еще чрезмерно могучего сенсуализма, который широким потоком влился из прошлого столетия в нынешнее <...>»⁶⁴.

Это столкновение нам нужно рассмотреть подробнее. Ницше указывает не просто на то, что кантовская философия противостояла сенсуализму, подобно противопоставлению рационализма и эмпиризма: это не философский спор, касающийся определённых вопросов, а спор о позиции «философа». Нельзя обойти вниманием то, что книга «Человеческое, слишком человеческое» была посвящена Вольтеру: Ницше называет его «одним из величайших освободителей ума»⁶⁵. Столкновение вызвано не теоретическими разногласиями, а одинаковыми (внешне) притязаниями: освобождение «философа» пытаются осуществить двумя различными способами. Снова вспомним «Несвоевременные размышления»: в эссе «Шопенгауэр как воспитатель» Ницше так же называет его «освободителем»⁶⁶. Что именно освобождается в двух этих случаях? как именно происходит освобождение?

«Связанности», препятствующие «философу» быть собой, не должны оцениваться как что-то просто «житейское» (пустынник без семьи и забот): задача намного глубже, поскольку вопрос об автономии способен постоянно ставиться заново, – результат, однажды зафиксированный, способен подвергнуться проверке на автономность в любой момент: «Так как же нам

⁶⁴ Там же, «По ту сторону добра и зла» – с. 24

⁶⁵ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 2/ «Человеческое, слишком человеческое» – М.: Культурная революция, 2011. – с. 8

⁶⁶ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 1/2/ «Шопенгауэр как воспитатель» – М.: Культурная революция, 2013. – с. 178-179

найти самих себя? Как человек может познать себя? Человек – дело темное, прикровенное; и если у зайца семь шкур, то человек снимет с себя семь раз по семьдесят оболочек и все-таки не сможет сказать себе: “Вот теперь это и впрямь я, теперь это не оболочка”. Да и вообще почин это мучительный и опасный – на такой вот лад копаться в себе и решительно спускаться в шахту собственного своего существа по ближайшему пути»⁶⁷. Возможность о любом известном о самом себе спросить, собственное ли оно или нет, разрушительна: сам вопрос создаёт именно такую рассыпающуюся картину нас самих, поскольку инстанция этого вопроса как бы отличается от чего бы то ни было «нашего»: сама не указывая своего содержания, она ставит под вопрос все остальные жизненные содержания. И для «философа» освобождение не достигается таким образом: он заинтересован в самом себе больше, чем в этом вопросе. Это означает, что именно вопрос о собственном оказывает сопротивление, которое требуется преодолеть. Один из способов как раз и обнаруживает Ницше в Шопенгауэре (мы помним, что тот находится, в свою очередь, в кантовском мире): «<...> ведь подлинная твоя сущность отнюдь не сокрыта в тебе где-то глубоко внизу, нет, она находится неизмеримо высоко над тобою или по крайней мере над тем, что ты обычно воспринимаешь как свое “я”»⁶⁸. Остережёмся соотносить эти слова с парами эмпирический и трансцендентальный субъект или же эмпирический и умопостигаемый характер: возможно, что мы столкнулись бы с огромной разницей в том, как Ницше и «философы» кантовского мира употребляют схожие выражения, – но важно увидеть, что есть общая черта – парность «я», которую принимает Ницше от Шопенгауэра. Благодаря этой парности те «связи», которыми окружён «философ», соскальзывают: касаясь одного «я», не могут коснуться другого.

Вероятно, в этом решении должно быть что-то неудовлетворительное, если мы обнаруживаем борьбу между «освободителями». То условное

⁶⁷ Там же. – с. 177-178

⁶⁸ Там же. – с. 178

обозначение, которое Ницше дал XVIII веку («сенсуализм»), может дать нам подсказку в этом рассуждении. Если первая позиция организована вокруг автономного мышления, то соперничающая позиция, прежде всего, должна что-то менять в этой автономии, точнее – нечто было изменено утверждением Канта, что казалось неприемлемым в этой, возможно, «не-автономной» позиции. Ницше даёт такую характеристику: «Социальное изобретение – для Вольтера прекраснейшее из всех: нет цели выше, как поддерживать и усовершенствовать его; в том-то и *honnêteté* [честность, порядочность], чтобы чтить социальные обычаи; добродетель – подчинение известным необходимым “предрассудкам” в интересах поддержания “общества”»⁶⁹. Утверждается ли в этих словах подчинение или же полное принятие как раз того, что было оценено как неподлинное предыдущей позицией? – кажется, так сказать мы не сможем: кавычки должны вызвать наше подозрение. Требование, состоящее в поддержании «того, что есть» – не может быть понято как требование: если на это обращают наше внимание, то должно обнаружиться какое-либо прибавление: позиция «философа», так или иначе, порождает нечто и не выражается в простом утверждении уже данного (чем бы ни было это данное). Это означает, что мы снова сталкиваемся с загадочным утверждением: необходимо занять позицию защитника «предрассудков», потому что именно они – наиболее значимы. Значимость это не вызовет у нас недоумения, если мы отнесём её опять же – к позиции «философа»: есть нечто значимое для неё, что можно получить только таким образом. «Самые просвещенные доходят только до того, чтобы освободиться от метафизики и с чувством превосходства взирать на нее сверху вниз: а ведь и здесь, как на ипподроме, нужно завернуть за конец дорожки»⁷⁰, – «не-автономность», которую мы упомянули выше, заключается, кажется, в радикальном эксперименте: «философ» пытается перестать скрываться за каким бы то ни было учением и выступить в

⁶⁹ Ницше Ф., Сочинения в 5 т. Т. 4/ «Воля к власти» – Спб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – с. 81

⁷⁰ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 2/ «Человеческое, слишком человеческое» – М.: Культурная революция, 2011. – с. 37

открытую среду, – «философ» как бы без философии. Задача освобождения решается тогда специфичным образом: «философ» не стремится выскользнуть из сторонних жизненных содержаний, а погружается в них так, как если бы никаких иных (особых философских) содержаний не было вообще. Нельзя не почувствовать и не заметить, как в этой позиции эти самые содержания, принимаясь, точно так же отвергаются – через некую иронию над ними.

Нам следует ещё раз задать вопрос: что же вызывает столкновение двух позиций, если они обе ориентируются на освобождение? Поскольку каждая из них концентрирует свои усилия на определённом способе существования, борьба должна возникать между самими существованиями. В нашем случае ясно, что мир Вольтера и мир Канта пересекаются, но в кантовском мире есть расширение, которое считается ничтожным в вольтеровском, – именно поэтому утверждение Канта принимается «философами» (и не только ими), как защита или противоядие от «сенсуализма». При этом, однако, мы видим, что кантовский мир – это мир «критический», т. е. то расширение, о котором идёт речь, не в полном смысле «метафизическое». Оно по-прежнему действует через «удвоение» (мира, «Я» и т.д.), но модифицирует это движение. Внутри исторической оценки это означает удержание прошлого не в качестве прошлого, а в качестве настоящего: у нас есть двойной мир – но удвоенный критически, т. е. «философ» оказывается способен освободиться от мира, не покидая его: это и есть реакция на «вольтеровскую» иронию.

Обратим ещё раз внимание на определение вечности Боэция. Заинтересованность в «полноте» сближает его философскую позицию с кантовской, но нельзя не увидеть, насколько радикально различные философские миры эти позиции открывают. В той мере, в какой состояние полноты может быть сопряжено со свободой, исходная заинтересованность любой философской позиции определяется у Боэция через то, чему полнота принадлежит по преимуществу, т. е. через вечность. Вечность выступает

различающим элементом в мире Бозция, и точка зрения вечности – выступает главной точкой зрения для философа. Важно не упустить из виду также то, что, будучи элементом, производящим различие, вечность получает имя Бога, – тем самым, освобождение, искомое философом, имеет смысл только как определённое отношение к Богу. И здесь обнаруживается разрыв между этим миром и кантовским. Несмотря на то, что в нём так же осуществляется стремление к полноте, задачей оказывается поиск возможностей для этого вне точки зрения вечности. Это требует (или же наоборот – вызвано этим), чтобы смысл свободы возникал в отношении философа не к Богу, а к самому себе. И если в том случае, когда освобождение от мира указывалось тем, что больше мира, прекращение внимания к «мирскому» было необходимо, то теперь это невнимание становилось недопустимым: философ должен освобождаться внутри всего «мирского», чтобы стать свободным также и от «вне-мирского»⁷¹.

Поставив себя в такую позицию, – пытаюсь уйти от «мирского» без учреждения «вне-мирского» – философ и начинает осуществлять сокрытие своей позиции: она сама становится своего рода тайником, в котором он помещает себя. То, что выглядит как критика познавательных способностей, стремится создать для философа защиту: «полнота времён» достигается не через точку зрения вечности, а как бы внутри времени, при этом минуя его. Скажем иначе: от «яда» сенсуализма нельзя избавиться, но можно что-то укрыть от него; от времени нельзя уйти, но можно что-то спрятать от него.

⁷¹ Можно встретить в текстах Ницше яркие характеристики именно этой черты кантовской позиции – скрытой «теологичности»: «Кант, эта логическая машина, воплощенное XVIII столетие, с глубоко упрятым коварством теолога, и...» (Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 13 / М.: Культурная революция, 2006. – с. 401). Любопытна так же другая характеристика Канта: «<...> критики суть орудия философа и именно поэтому, как орудия, сами далеко еще не философы! И великий **китаец из Кенигсберга** тоже был лишь великим критиком» (Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 5 / «По ту сторону добра и зла» – М.: Культурная революция, 2012. – с. 134).

3 – Позиция «платоновского» философа: открытие автономности

Следует ли считать столкновение позиций Канта и Вольтера значимым для Ницше само по себе, т. е. можно ли обнаружить за этим столкновением ещё другое, которое в первую очередь интересует его, или же он пытается осуществить некий выбор – между этими способами существования? Обратим внимание на последнюю цитату ещё раз: «<...> а ведь и здесь, как на ипподроме, нужно завернуть за конец дорожки». Несмотря на то, что две рассмотренные философские позиции отличаются очень сильно, обе они обладают чертой, которая уже была названа разрушительной и которая принципиально неприемлема: они разными способами финализируют существование. Это означает что в интересующем нас вопросе – обе эти позиции предполагают исчерпываемость истории, некую её конечность или потенциальную завершенность, – и, тем самым, на деле стремятся выйти из истории больше, чем участвовать в ней. Кроме того, в той мере, в какой Ницше сам отвергает такие позиции, он не может ставить вопрос о выборе между чем-то и чем-то: та позиция, которая в принципе является «философски» приемлемой, прежде всего, должна характеризоваться «странностью» и новизной, т. е. может быть только создана и не может быть выбрана из уже имеющихся вариантов. Более того, все, подобные рассмотренным, позиции ориентируются на те или иные желанные состояния, которые должны быть порождены в «философе», но это не может быть названо полноценной продуктивностью, поскольку в этом случае ничего «странного» не возникает. То, что Ницше пытается выяснить в контакте с неприемлемыми для него позициями, должно дать указания для поиска позиции новой.

Ещё одним «философом», с которым необходимо столкнуться в этом поиске, является Платон. «Кто хочет недоброжелательно выразиться про этих древнейших учителей, может назвать их односторонними, а их эпигонов, с Платоном во главе, многосторонними. Правильнее и

беспристрастнее было бы понимать последних как смешанные характеры философов, первых – как чистые типы. Сам Платон – первый великий смешанный характер и, как таковой, он запечатлен как в своей философии, так и в своей личности»⁷². Нам важно понять при чтении этих слов, о чём именно идёт речь, когда Ницше говорит о «смешанности» и «односторонности». В первой главе мы рассматривали недифференцированность прошлого самого по себе, представляемого как «куча»: можно заметить, как обе черты, о которых сейчас идёт речь, тоже подходят для описания этого состояния прошлого. «Куча», несомненно, смешивает друг с другом разнородные содержания, устраняя различия, а кроме того – несомненно, однообразна и в этом смысле одностороння. Мы знаем, однако, что «философ», какой бы именно ни была его позиция, осуществляет дифференциацию, а значит, две указанных черты относятся к ней самой. Это означает, что Платоном была осуществлена трансформация философской позиции, которая может быть описана двумя образами: одно/многосторонность и чистота/смешанность.

Ни одно из этих описаний мы не можем приписать платоновской позиции (как и сам Ницше, вероятно, не делает тоже): и то, и другое происходят из некой третьей позиции, – тот взгляд, который Ницше обращает на момент появления Платона как «философа». Здесь уместно сделать предположение: взгляд, производящий оценку, играет роль элемента, испытывающего области, в которые он пытается поместиться, – в силу чего он устанавливает и формулирует свойства этих областей (например, экстенсивное/интенсивное и т.д.). Это значит, что способ существования в платоновском мире Ницше характеризует как многосторонний, либо смешанный, а досократического мира – как односторонний, либо чистый: «быть философом» значит взаимодействовать с множественностями, либо с единичностями.

⁷² Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 1/1/ «Философия в трагическую эпоху греков» – М.: Культурная революция, 2012. – с. 311

Постараемся сделать это различие более ясным. «В те времена в Греции на языке еще ощущали другой, более старый и прежде всего более всемогущий вкус: и на его фоне новое было столь обворожительным, что о диалектике, этом “божественном искусстве”, пели и лепетали, как в любовной горячке. А старым было мышление в русле нравственности, для которого существовали только узаконенные суждения, узаконенные причины и не существовало никаких других опор, кроме опор авторитета, так что мышление оказывалось передачей из уст в уста, а все наслаждение речью и диалогом заключалось, вероятно, в форме. (Всюду, где содержание мыслится вечным и общезначимым, есть только одно великое очарование – очарование смены форм, то есть моды. Греки и в поэтах, еще со времен Гомера, а позже и в скульпторах, наслаждались не оригинальностью, а ее негативом.) Именно Сократ был тем, кто открыл противоположное очарование – очарование причин и следствий, обоснований и выводов <...>»⁷³ Не должны ли мы упрекнуть Ницше в нелепости, видя сравнение, в котором «философ» в духе Платона оказывается не на стороне «вечного и общезначимого»? и разве не ещё более странно слышать это, вспоминая славу Ницше как «анти-платоника», чья критика направлялась именно на царство вечного и неизменного, на «мир идей»? Ответ должен быть отрицательным: мы сталкиваемся в этих ницшевских словах, вероятно, с такой находкой, которой пренебрегать нельзя. Будучи не первым «философом» и не первым «учителем» вообще, Платон, стремясь к созданию чего-то нового, неизбежно оказывался уже противником чего-то привычно значимого (традиционного). Тем не менее, как Ницше замечает, это не было своего рода роковым событием для него: позиция, которая претендует на учреждение самостоятельной/автономной мысли – заранее заострена в сторону всего, что эту самостоятельность пытается отвергнуть. Это приводит нас к иному пониманию «теории идей»: дело не в том, что Платон изобретает идеальное,

⁷³ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 3/ «Утренняя заря» – М.: Культурная революция, 2014. – с. 290-291

чья значимость уничтожительна по отношению к феноменальному, – дело в том новом статусе, который идеальному (открытому, как считает Ницше, уже и до Платона) придаётся: автономно внутреннее, доступное через сосредоточенное размышление, и, в этом смысле, не-традиционное, потому что традиция, так или иначе, приходит «извне». Единичность и множественность как характеристики «философа» теперь могут быть объяснены так: мышлению, которое осуществляет себя единственным уникальным способом, ставится противник в виде тоже мышления (в этом отношении – обе позиции «обращены к вечности»), но ищущее пути осуществления себя, т. е. имеющее задачу, способ решения которой не известен заранее («озадаченное» мышление).

В отличие от кантовской «критической» позиции, критика всего традиционного, проводимая платоновским «философом», не находится в замешательстве перед вопросом об автономии: открытие «разумного мышления»⁷⁴ обеими позициями произошло различным образом, поскольку борьба, в которой это произошло, имела различный характер. Кант решал задачу сохранения автономии разума, её защиты; Платон здесь является более независимым в своём изобретении. И, тем не менее, Ницше не пытается осуществить выбор между ними, как и в предыдущем рассмотренном нами противостоянии: несмотря на значительные отличия, обе позиции явно стремятся решить приоритетную задачу – учреждение автономии разума, т. е. – концентрируются на некоем предпосланном содержании учреждаемой позиции, а именно, на самом «учреждающем».

4 – Новая философская позиция: созидательная автономность

Может сложиться впечатление, что позиция, которую стремится создать сам Ницше, полностью изолирована от всех прочих философских позиций, однако в той мере, в какой и она заинтересована в «философе» –

⁷⁴ Там же. – с. 291

она не порывает с ними, а производит очередную трансформацию. Это значит, что то или иное наследство принимается, хотя способ обращения с ним становится другим. «Освобождение» как ключевая философская задача является значимой для Ницше, но он стремится сделать её решение настолько более затруднительным, насколько вообще возможно. В этом случае он следует своему собственному подходу: для утверждения своей позиции необходимо и саморазоблачение, что подразумевает невозможность прямого воздействия на себя: «“Может быть, все в конце концов лживо? И если мы обмануты, то не обманщики ли мы сами именно поэтому? Не обязаны ли мы быть и обманщиками?” – такие мысли вращаются в нем и совращают его, заводя все дальше прочь, все дальше в сторону. Одиночество окружает его и обвивает кольцами—оно все опаснее, оно все больше душит, стесняет сердце, эта ужасная богиня и *mater saeva cupidinum*; но кто нынче знает, что это такое – одиночество? ...»⁷⁵ «Великое развязывание», которое должен совершить «философ», для Ницше является так же ключевым моментом учреждения позиции, но значимость его намного менее высокая: то, на что он стремится направить скрытую в «философе» странность, выходит далеко за пределы его самого. Это означает, что эффектом «развязывания» становится не «освобождение», и различие между ними не может быть установлено по степени: прямое действие «развязывания» – это принципиальная лживость, уничтожительность (не такая, какая может быть у безмерно высокого относительно безмерно низкого – среди ценностей) в отношении абсолютно всего, которая при этом не предоставляет никаких иных содержаний: такое одиночество следует ассоциировать с «ничто».

Это движение, в котором «философ» должен начать с максимального удаления от всего, что кажется «своим», чтобы потом осуществить возвращение к уже собственной своей позиции, напоминает некоторыми чертами позицию Плотина: «Ведь же природа души не дойдет до совершенно

⁷⁵ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 2/ «Человеческое, слишком человеческое» – М.: Культурная революция, 2011. – с. 15

не-сущего, но, спустившись вниз, она дойдет до зла и, таким образом, до не-сущего, но не до совершенного не-сущего. Устремившись же в противоположном направлении, она дойдет не до иного, а до самой себя, и, таким образом, будучи не в ином, она – не в “ничто”, а в самой себе: только же в самой себе и не в сущем – значит, “в том” <...>»⁷⁶ Смысл такого сопоставления, разумеется, не может обнаруживаться в какой-либо интерпретации Ницше или же Плотина, но поставленные рядом – они указывают общего противника, которого не указывали нам позиции, рассмотренные в предыдущих частях работы: некий наиболее опустошённый способ существования, который характеризуется как «ничто». Позиция Плотина, несомненно, устроена иначе, чем ницшевская (перспективы, включающие трансцендентное и исключаяющие его, не могут быть прямо сведены друг с другом), но возможность даже внешнего контакта показывает нам одну из главных черт той позиции, которую пытается создать Ницше: напоминая Плотина, усматривавшего помимо видимого мира ещё больший и более прекрасный умопостигаемый (в каком отношении и требуется сопротивляться «ничто»: полюс сверх-совершенства указывает и полюс «опустошённости»), он открывает помимо известного разумного мира, очерченного предшествовавшими «философами», ещё больший мир, в котором то, что называется человеческим духом, осуществляет иные движения.

Это мир не является разумным миром в том смысле, в каком мышление ассоциировано с дискурсивностью, однако речь не идёт и о некоем мистическом видении (опять же, для этого необходим горизонт трансцендентного). Та свобода, которая открывается через создание понятий (что в данном случае следует считать не простой познавательной операцией, а действием, учреждающим способ существования – разумный/понятийный), оказывается чрезмерно узкой, что подразумевает не познавательную

⁷⁶ Плотин «О благе, или едином» (VI, 9), пер. Гарнцева М. А., Логос № 3 1992- с. 226

ограниченность, а ограниченность позиции: понятия позволяют создавать другие понятия, понятия связываются друг с другом, и при том, что внутри понятий возможны различнейшие движения – они всё-таки будут приводить опять же к понятиям. В той мере, в какой понятие освобождает «философа», Ницше предлагает освободиться и от самого понятия. «Прежнее, лишённое образов и понятий отражение изначального страдания в музыке, утоляемого в иллюзии, создает теперь вторичное отражение в виде отдельных символов или примеров. Свою субъективность художник сложил уже с себя в дионисовском процессе: образ, который являет ему теперь его единство с сердцем мира, есть сцена сновидения, воплощающая как изначальный антагонизм и изначальное страдание, так и изначальное наслаждение иллюзией»⁷⁷, – так объясняет Ницше свои слова о том, что подлинный художник немислим без объективности и бескорыстности⁷⁸: здесь указывается не кантовская позиция, концентрирующаяся исключительно на самом субъекте⁷⁹. Художественное (творческое) действие, чтобы состояться как именно творческое, должно соотнести себя с горизонтами, имеющими предельный характер: поскольку речь идёт о созидании нового мира, постольку необходимо столкновение с опасностью полного разрушения. Уже в самом первом своём произведении Ницше не следует за Шопенгауэром, повторяя его действия как «философа»: творческая задача – это созидательная задача, она указывает мир, в котором возможно расслоение, не приходящее к рассыпанию (ещё раз отметим: устранение трансцендентного не запрещает трансцендирование). Тем самым, не производимое в самом

⁷⁷ Ницше Ф., Сочинения в 13 т. Т. 1/1/ «Рождение трагедии» – М.: Культурная революция, 2012. – с. 40

⁷⁸ «<...> мы знаем субъективного художника только как плохого художника, и во всех жанрах и на всех ступенях искусства мы в первую очередь и прежде всего требуем победы над субъективизмом, избавления от «я» и смолкания всякой индивидуальной воли и страсти; мало того, вне объективности, вне чистого, бескорыстного созерцания мы не можем поверить и в малейшие проявления истинно художественного творчества», там же. – с. 39

⁷⁹ «Нетрудно видеть: для того, чтобы сказать, что предмет прекрасен, и доказать, что у меня есть вкус, важно не то, в чем я завишу от существования предмета, а то, что я делаю из этого представления в себе самом», Кант И., Сочинения в 4 т. Т. 4/ «Критика способности суждения» – М.: Наука, 2001. – с. 155

субъекте теперь обладает наибольшей значимостью (мы видим, как Ницше трансформирует значимость субъекта, не отвергая её): действия, соотносимые с фигурой «философа», указывают прежде всего – определённый мир, который ещё не был известен, или иначе – ещё один неизвестный мир.

Ключевой философский вопрос об автономии/«освобождении» становится в ницшевской позиции тем элементом, который позволяет производить оценку позиций других «философов». Стремясь провести «разоблачение» каждой из них, Ницше заинтересован, прежде всего, в обнаружении ряда предполагаемых ими движений, очерчивающих область, в которой возможна философия. Ряд позиций, пытающихся обосновать эту возможность через обращение к уникальному положению разума, Ницше сталкивает друг с другом, что позволяет показать их общую черту: тенденцию самоутверждения. Его же собственный философский проект направлен на борьбу с самозамкнутостью позиции «философа», неприемлемой из-за того, что достижение автономии не может быть основано прямо на некой самости, но требует для себя создания чего-то нового, т. е. автономность возникает через творчество.

Заключение

Стремясь дать Ницше характеристику как историку философии, мы, вероятно, решали задачу, стоящую в стороне от ключевых вопросов, которые могут быть заданы в его случае: в конце концов, ничто не мешает подобным же образом заинтересоваться Ницше как историком искусства или историком науки и так далее. Тем не менее, важность именно такой постановки вопроса нельзя недооценивать.

Историчность, осмысляемая как черта, которая может принадлежать исследованию в любой области знания, должна определяться с тем расчётом, чтобы выглядеть уместной во всех областях. Поскольку же области не являются вполне однородными (знания имеют качественные отличия в разных областях), историчность становится настолько нейтральной, насколько возможно и принимает вид пространственно-временной, т. е. «быть историей» означает «быть в некоторой точке пространства/времени». В этом случае мы едва ли находим существенные отличия между историей и ходом времени, а кроме того – оказывается, что разнородность знаний не производит никакого эффекта в этом ходе времени, что подразумевает своего рода независимость знания и времени друг от друга. Каким бы сложным путём ни развивалось знание той или иной области, каждая точка этого развития устойчива, т. е. как бы выведена из времени, является полностью состоявшейся, и мы можем говорить о ней как о конечном результате нашего знания.

Принимая такие условия работы, исследователь, который стремится реконструировать взгляды какого-либо философа, должен будет показать некоторое множество связей между точками, в которых находятся другие философы, и точкой, в которой находится сам исследуемый философ. Встречая, однако, трудности и препятствия в попытках установить эти связи (требуется сделать их устойчивыми), он окажется вынужден интерпретировать все те знания, которые вовлекаются в реконструкцию, а

это значит, что в его картине прошлого появится ещё один слой, не совпадающий полностью со слоем временных точек (интерпретация, несомненно, как-то связана с тем, что она интерпретирует, но не может совпадать с ним). Не может не возникнуть вопрос о том, чем является этот слой, участвующий в представлении прошлого, но обнаруживаемый не через ход времени, – и именно этот вопрос становится ключевым, поскольку без этого слоя интерпретации та история, которую мы хотели реконструировать, остаётся по-прежнему неизвестной.

Предпринятая нами попытка описать ницшевский метод изучения истории – не в меньшей степени является попыткой описать метод интерпретации Ницше и основания этого метода. Историчность в нашем исследовании получила трактовку не реконструктивистскую, а динамическую и творческую: интерпретация, не имеющая основания внутри прошлого самого по себе, указывает основание в позиции, которая позволяет к этому прошлому как-либо отнестись, т. е. в позиции интерпретатора. Не следует утверждать, что это отменяет фактичность истории вообще: критика фактов, установление фактически имевшего место – неустраняемая задача исторического исследования, но Ницше требует лишь того, чтобы фактичность не считалась нейтральностью: она должна быть осмыслена как определённая интерпретативная позиция.

Значимость интерпретации оказывается настолько высокой, что её контекстом мы рискнули бы назвать всю ницшевскую философию в целом. Не предлагающая нам систематических результатов, она концентрируется на неких способах философского отношения к чему-либо: так Ницше позиционировал себя сам, и такую же роль играет в его центральном произведении главный герой, Заратустра. Интерпретатор оказывается философом *par excellence*, что означает также некую естественность роли историка для философа.

Список литературы:

1. Trost der Philosophie/Consolatio philosophiae. ed. Ernst Geggenschatz/Olof Gigon. München / Zürich, 1969.
2. Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Also sprach Zarathustra. / <http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/Za-IV>
3. Библия на греческом языке / Πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴ ἀποστόλου Παύλου [<http://www.magister.msk.ru/library/bible/greek/greek.htm>]
4. Andrew B. Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche. Manchester University Press, 2003.
5. Dennett D. C. Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. New York: Simon and Schuster, 1995.
6. Richardson J. Nietzsche's new Darwinism. Oxford University Press, 2004.
7. R. Kevin Hill. Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought. Oxford University Press, 2005.
8. Thomas H. Brobjer. Nietzsche's Relation to the Greek Sophists / Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch Fur Die Nietzsche-Forschung v34. Walter de Gruyter Inc, 2005.
9. Библия: книги священного писания Ветхого и Нового Завета – Москва : Российское библейское общество, 2002.
10. Боэций: «Утешение философией» и другие трактаты / Москва : Наука, 1990. – 415 с.
11. Гегель Г.Ф.В. Сочинения : в 14 т. Т. 9 / Г. В. Ф. Гегель – Москва : Партийное издательство, 1932.- 340 с.
12. Делёз Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория; Москва : Астрель, 2010. – 895 с.
13. Делёз Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз. – Москва : Ад Маргинем, 2003. – 392 с.
14. Кант И. Сочинения : в 4 т. Т. 2/1/ И. Кант. – Москва: Наука, 2006. – 1081 с.
15. Кант И. Сочинения : в 4 т. Т. 4 / И. Кант. – Москва: Наука, 2001. – 1120 с.

16. Латинско-русский словарь / сост. И.Х. Дворецкий. – Москва : «Русский язык», 1976. – 1096 с.
17. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 1/1 / Ф. Ницше. – Москва : Культурная революция, 2012. – 416 с.
18. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 1/2 / Ф. Ницше. – Москва : Культурная революция, 2013. – 480 с.
19. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 2 / Ф. Ницше. – Москва : Культурная революция, 2011. – 672 с.
20. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 3 / Ф. Ницше. – Москва : Культурная революция, 2014. – 640 с.
21. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 4 / Ф. Ницше. – Москва : Культурная революция, 2007. – 432 с.
22. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 5 / Ф. Ницше. – Москва : Культурная революция, 2012. – 480 с.
23. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 13 / Ф. Ницше. – Москва : Культурная революция, 2006. – 656 с.
24. Ницше Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 4 / Ф. Ницше. – Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.- 384 с.
25. Платон. Сочинения : в 4 т. Т. 2 / Платон. – Санкт-Петербург.: Изд-во С.-Петербург. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007.— 626 с.
26. Платон. Сочинения : в 4 т. Т. 3/1 / Платон. – Санкт-Петербург.: Изд-во С.-Петербург. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.
27. Плотин. О благе, или едином (VI, 9) // пер. с др.-греч. Гарнцева М. А. – Логос. – 1992 – № 3. – С. 217-227.
28. Фишер К. История новой философии : в 10 т. Т. 1. / К. Фишер. – Москва.: Директмедиа Паблишинг, 2008. – 15547 с.
29. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. – 1994. – №2.
30. Хайдеггер М. Ницше : в 2 т. Т. 1. / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург.: «Владимир Даль», 2006. – 608 с.

31. Хайдеггер М. Ницше : в 2 т. Т. 2. / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : «Владимир Даль», 2006. – 464 с.
32. Шопенгауэр А. Сочинения : в 6 т. Т. 3 / А. Шопенгауэр. – Москва : ТЕРРА- Книжный клуб, 2001. – 528 с.
33. Юный Ницше: Автобиографические материалы. Избранные письма. Из ранних работ. 1856-1868. – Москва : Культурная революция, 2014. – 304 с.