

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

МАРТИН
ХАЙДЕГГЕР



НИЦШЕ
И
ПУСТОТА

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

Философский поединок

Мартин Хайдеггер

Ницше и пустота

«Алгоритм»

1961

УДК 323(470+571)
ББК 470+571) ББК

Хайдеггер М.

Ницше и пустота / М. Хайдеггер — «Алгоритм»,
1961 — (Философский поединок)

ISBN 978-5-907028-41-8

Мартин Хайдеггер (1889 — 1976) — немецкий философ, один из создателей и лидеров экзистенциальной философии. Своими работами М. Хайдеггер оказал большое влияние на развитие современной философии, психоанализа и других течений глубинной психологии, всего гуманитарного знания. В книге, посвященной творчеству Ф. Ницше, Хайдеггер ведёт полемику с ним по вопросам бытия и его смысла, проблемам личности в современном мире, истокам заброшенности человека, одиночества, тревоги и страха. Это настоящий философский поединок, в котором Хайдеггер, используя большие фрагменты из произведений Ницше, предоставляет своему противнику право наносить удары, а потом отражает их, доказывая, что темная бездна пустоты не может быть основой бытия.

УДК 323(470+571)

ББК 470+571) ББК

ISBN 978-5-907028-41-8

© Хайдеггер М., 1961

© Алгоритм, 1961

Содержание

Вместо вступления	5
Часть I	7
Часть II	36
Пять главных рубрик в мысли Ницше	36
Нигилизм как «обесценивание высших ценностей»	42
Нигилизм, nihil и ничто	45
Ницшевское понятие космологии и психологии	48
Происхождение нигилизма. Три его формы	52
Верховные ценности как категории	56
Нигилизм и человек западной истории	60
Новое полагание ценностей	62
Нигилизм как история	65
Полагание ценностей и воля к власти	68
Субъективность в ницшевском истолковании истории	74
Ницшевское «моральное» истолкование метафизики	78
Метафизика и антропоморфия	83
Тезис Протагора	87
Господство субъекта в Новое время	90
Cogito Декарта как cogito me cogitare	93
Декартово cogito sum	98
Метафизические основоположения Декарта и Протагора	103
Позиция Ницше в отношении Декарта	106
Внутренняя связь принципиальных позиций Декарта и Ницше	113
Сущностное определение человека и существо истины	115
Конец метафизики	118
Бытие как априори	124
Бытие как «идея»	128
Истолкование бытия как «идеи» и ценностное мышление	130
Проект бытия как воли к власти	133
Различение бытия и сущего и природа человека	136
Бытие как пустота и богатство	139
Вместо заключения	144
Примечания	146

Мартин Хайдеггер

Ницше и пустота

Вместо вступления

Творческий ландшафт: почему мы остаемся в провинции?

На крутом склоне широкой высокогорной долины в южном Шварцвальде, на высоте 1150 метров над уровнем моря, стоит хижина – небольшой лыжный домик. Его площадь 6 на 7 кв. метров. Крыша низко опускается над тремя помещениями – кухней, спальней и кельей-кабинетом. По узенькому дну долины и по точно таким же крутым склонам гор разбросаны крестьянские подворья с огромными, низко нависшими над ними крышами. Луга и пастбища тянутся вверх по склону до самого леса с его высокими, темными, старыми елями. А над всем этим стоит ясное летнее небо, в сияющие просторы которого широкими кругами взмывают два ястреба.

Вот мой мир – мир, в котором я тружусь, если смотреть на него созерцательным взором гостя и отпускника. Я же, собственно, никогда не рассматриваю это как ландшафт. Я постигаю его в опыте жизни: ежечасно, денно и ночью плавает он в великих волнах времен года. Тяжесть гор, крепость ее первобытных пород, задумчивый рост елей, светлая безыскусная роскошь цветущих горных лугов, шум ручья, бегущего по камням бескрайней осенней ночью, суровая простота занесенных снегом равнин – все это теснит и торопит одно другое, ведет свою ноту сквозь каждодневность существования там, вверху, в горах.

И все это опять же не в особо избранные мгновения сознательного сосредоточения, нарочитого вчувствования, а только тогда, когда свое собственное существование – внутри своего труда, в нем. Только труд разверзает просторы, в какие вступит действительность этих гор. Черета трудов до конца погружена в ландшафт, в его совершающееся пребывание.

Когда во мраке зимней ночи вокруг хижины бушует снежная буря с ее свирепыми порывами ветра, когда все окрест застилает снежная пелена, все скрывая от глаз, вот когда наступает время торжествовать философии. Вот когда она обязана вопрошать просто и существенно. Всякая мысль должна прорабатываться сурово и отчетливо. Тогда опечатлется труд мысли в языке – все равно как ели, высясь, противостоят буре.

И эта философская работа протекает не как сторонние занятия чудака, засевшего в своем углу. Самое место ей – среди крестьянских трудов. Молодой хозяин с великими усилиями затаскивает по склону горы тяжелые розвальни, чтобы, загрузив их буковыми поленьями, направить в опасный путь назад к своему двору; пастух медленно, раздумчиво бредет, гоня стадо вверх по склону горы; крестьянин, сидя в своей комнате, заготавливает в бесчисленном количестве, по всем правилам искусства, кровельную дрань для крыши своего подворья, – и мой труд точно таков. В этом торжестве коренится непосредственная принадлежность его крестьянам. Горожанин думает, что идет «в народ», когда нисходит до длинного разговора с крестьянином. Когда же у меня бывает перерыв в работе и я сижу с крестьянами на скамье у печи или за столом в красном углу, то мы обычно вовсе не разговариваем. Мы курим трубки молча. Время от времени кто-то, бывает, и вымолвит слово – про то, что рубка леса подходит на этот год к концу, что прошлой ночью куница забралась в курятник, что хозяина двора Эмми разбил паралич, что завтра пора отелиться корове, что дело идет к перемене погоды...

Горожанин, побывав, как говорится, в деревне, в лучшем случае «загорится». Мой же труд от начала и до конца несут и направляют эти горы, эти крестьяне. Порой труд в горах

приходится надолго прерывать – там, внизу, надо преподавать, надо вести переговоры, писать отзывы, разъезжать с докладами. Но как только я возвращаюсь наверх, в первые же часы весь мир прежних вопросов вновь со всех сторон обступает меня в домике, и при этом в тех же самых словесных впечатлениях, в которых я оставил его. Меня просто-напросто переносит в труд с его особым ритмом колебаний, и, в сущности, я вовсе не управляю его сокровенным законом. Жители города дивятся – как можно так долго оставаться одному среди однообразия крестьянской жизни. Однако я тут не в одиночестве – я в уединении. В больших городах легко оставаться одному – легко, как едва ли еще где. А жить уединенно там нельзя. Ибо перво-зданная сила присуща уединению – оно не обособляет, не разъединяет, но все существование твое здесь круто обрушивает в самую широту близости и сущности всех вещей. Там далеко, за горами, не успеешь и оглянуться, как сделаешься «знаменитостью» – благодаря газетам и журналам. Самый надежный путь к тому, чтобы наисокровеннейшее воление твое было предано лжеистолкованию, а с тем и скорому, основательному забвению.

Напротив, крестьянская память отмечена верностью – простой, надежной, неослабной. Недавно тут умирала старуха-крестьянка. Она любила поговорить со мной и в разговоре припоминала старые деревенские истории. Ее образный, выразительный язык еще сохранял множество старинных слов, немало изречений, успевших забыться в живом языке и ставших непонятными деревенской молодежи...

Когда я целыми неделями жил в домике один, эта старуха в свои 83 года не раз поднималась ко мне в домик по крутому склону. Хочется взглянуть, говорила она, тут ли я и не забрал ли меня паче чаяния «тот». Ночь перед смертью она провела, разговаривая с близкими. И еще за полтора часа до кончины наказала им передать привет «господину профессору». Такая память значит несравненно больше, чем самый ловкий репортаж о так называемой моей философии в интернациональном органе печати. Мир горожан рискует впасть в очередную ересь.

Часто кажется, что заботу о крестьянах взяла на себя навязчивость – нарочито шумная и деловитая. Однако таким путем как раз отрекаются от того, что сейчас единственно необходимо, – отступить и держаться на расстоянии от крестьянского бытия, более чем когда-либо предоставив его собственному закону; руки прочь – чтобы не втянуть это бытие в лживое многословие журналистов, строчащих о народе и его самобытном существовании. Крестьянину вовсе не нужна эта возня горожан вокруг него – он и не хочет ее. А вот что ему нужно и чего он хочет, так это осторожного такта в отношении его бытия со всем его своеобразием. Но сколь многие из горожан, не в последнюю очередь лыжники, в селе, на крестьянском дворе ведут себя так, как будто они «развлекаются» у себя дома, в городе, в своих столичных дворцах! Подобная суесть за один только день напортит больше, чем наладят за целые десятилетия научно-этнографические наставления относительно народности и ее обычаев.

Бросим же снисходительные заискивания и фальшивые игры в народность – и давайте научимся со всей серьезностью относиться к простой и тяжелой жизни там, в горах. И тогда она вновь заговорит для нас...

Часть I

Слова Ницше «Бог мертв»

Нижеследующее пояснение – это попытка указать в ту сторону, откуда когда-нибудь сможет быть поставлен вопрос о сущности нигилизма. Пояснение это ведет свое происхождение из такого мышления, которое начинает впервые обретать ясность относительно положения Ницше в истории западной метафизики. Указать же значит уяснить одну из стадий западной метафизики, предположительно последнюю стадию ее, потому что иные возможности метафизики уже не могут становиться зрими постольку, поскольку метафизика через посредство Ницше в известном смысле отнимает у себя свои собственные сущностные возможности. Благодаря произведенному Ницше обращению метафизика остается лишь извращением в свою несуть. Сверхчувственное становится несостоятельным продуктом чувственного. А чувственное вместе с таким снижением своей противоположности изменяет своей собственной сущности. Низложение сверхчувственного устраняет и то, что просто чувственно, и вместе с тем устраняет их различие. Низложение сверхчувственного заканчивается на «ни... ни...», что касается различения чувственного ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$) и нечувственного ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$). Низложение заканчивается бессмысленностью. И все же оно остается непродумываемой, непреодолимой предпосылкой ослепленных попыток ускользнуть от бессмысленного просто посредством придания смысла.

В дальнейшем метафизика всюду понимается как истина сущего как такового в целом, не как учение такого-то мыслителя. У любого мыслителя свое особое философское положение внутри метафизики. Поэтому метафизику можно называть его именем. Однако в соответствии с тем, как мыслится здесь метафизика, это отнюдь не будет означать, что такая-то метафизика – это создание и собственность мыслителя как личности в публичных пределах культурного творчества. В каждую фазу метафизики зрима соответствующая часть пути, какой судьба бытия прокладывает через сущее во внезапно разражающихся эпохах истины. Сам Ницше поступь западного исторического совершения истолковывает метафизически, а именно как восхождение и разворачивание нигилизма. Продумывание метафизики Ницше становится осмыслением ситуации и местоположения сегодняшнего человека, судьба которого, что касается истины его, пока малоизведана. Но если только осмысление такого рода не остается пустопорожным отчетом и повтором, оно поднимается над тем, что, собственно, осмысляется. Подниматься над чем-либо не означает непременно превышать, превосходить что-либо, не означает и преодолевать. Если мы осмысляем метафизику Ницше, то это не значит, что наряду с его этикой, теорией познания и эстетикой мы теперь прежде всего учитываем его метафизику, но это значит только одно: мы пытаемся принимать Ницше-мыслителя всерьез. Мыслить же для Ницше тоже значит представлять сущее как сущее. Всякое метафизическое мышление – это онтология или же вообще ничто. Что же до нашей попытки осмысления, то тут все дело в том, чтобы приуготовить простой и неприметный шаг мышления. Приуготовляющему мышлению крайне важно проредить и просветлить те просторы, в пределах которых бытие вновь могло бы принять человека – в отношении его сущности – в некую изначальную сопряженность с ним. Быть приуготовляющим – вот суть такого мышления.

Подобное сущностное, а потому во всем и во всех аспектах лишь приуготовляющее мышление движется в неприметности. Здесь любое со-мышление, даже и самое неумелое и неловкое, окажет существенную подмогу. Деятельность со-мышления никак не бросается тут в глаза, ее никак не оправдать ни значимостью, ни полезностью, – это посев, а сеятели – те, что, быть может, не увидят ни побегов, ни спелых зерен, и не узнают жатвы и урожая. Они служат севу, а еще прежде того подготовке к севу.

Сеу предшествует пахота. И нужно сделать плодородным то поле, которое вследствие неизбежным ставшего владычества страны метафизики должно было оставаться заброшенным и никому не ведомым. Нужно прежде всего почувствовать, предощутить это поле, а потом уж отыскать и возделывать. Нужно в самый первый раз пройти дорогой, ведущей к этому полю. Много еще есть на свете неведомых проселков, ведущих к полям. И однако каждому мыслящему отведен лишь один путь, и это его путь, – и он, прокладывая его, обязан ходить по нему взад-вперед, до тех пор, пока наконец не приучится он выдерживать направление и не признает своим тот путь, который, однако, никогда не будет принадлежать ему, до тех пор, пока наконец не научится говорить то, что можно изведать лишь на этом и ни на каком другом пути.

В соответствии с сущностным переплетением метафизики с науками (метафизика сама его требует и все снова и снова стремится к нему, и науки – поросль самой же метафизики) приуготовляющее мышление иной раз само должно вращаться в кругу наук, потому что науки в многообразных своих обликах то сознательно, то по способу своей значимости и действительности все еще притягают на то, чтобы задавать фундаментальную форму знания, а равно и всего того, что доступно знанию. Чем однозначнее устремляются науки к предопределенному им техническому бытийствованию со всеми его отпечатлениями, тем решительнее проясняется вопрос о той возможности знания, на какую притягают в технике, о ее способах, пределах, о ее правомочности.

Приуготовляющее мышление, его осуществление невозможны без воспитания – необходимо научить мыслить прямо посреди наук. Самое трудное – найти для этого сообразную форму, так чтобы воспитание мышления не падало жертвой смешения его с научным исследованием и с ученостью. Подобное преднамерение прежде всего подвергается опасности тогда, когда этому мышлению одновременно с тем постоянно приходится лишь отыскивать свое собственное местопребывание. Мыслить прямо посреди наук значит проходить мимо них без презрения к ним...

Одно совершающееся событие беспрестанно затрагивает мышление, не давая ему покоя, – то, что хотя в истории западного мышления сущее с самого начала мыслится в аспекте бытия, тем не менее истина бытия остается непродуманной и как возможный опыт не только заказана мышлению, но и само же западное мышление именно в обличье метафизики, пусть и не ведая того, скрывает от глаз это вершащееся недопущение.

Приуготовляющее мышление необходимо остается поэтому в области осмысления исторического совершения. История для такого мышления – не череда эпох, но все одна и та же близость одного и того же, – это одно и то же без конца затрагивает мышление не подлежащими никакому расчету способами судьбы, меняя степень своей непосредственности.

Сейчас наше осмысление направлено на метафизику Ницше. Его мышление стоит под знаком нигилизма. Вот как именуется историческое движение, распознанное Ницше, – оно властно проникает собою уже и предшествующие века и определяет нынешний век. Свое истолкование этого движения Ницше сводит в короткую фразу: «Бог мертв».

Можно было бы предположить, что эти слова – «Бог мертв» – выражают мнение атеиста Ницше, чисто личное, а потому одностороннее, – тогда нетрудно опровергнуть его ссылкой на то, что в наше время очень многие посещают храмы, перенося свои беды и тяготы на основе определенной христианством веры в Бога. Однако остается вопрос: правда ли, что приведенные слова Ницше – лишь экзальтированный взгляд мыслителя, о котором вам не преминут напомнить, что напоследок он сошел с ума? Можно еще спросить: не выговаривает ли здесь Ницше то самое слово, которое непрестанно молчаливо раздавалось все время, пока только историческое совершение Запада определялось метафизически? А потому мы, во всяком случае, не должны спешить выносить свое суждение об этих словах, но должны попытаться мыслить их так, как они были задуманы. Поэтому весьма уместно отложить в сторону любые

поспешные мнения, которые, как только страшные эти слова произнесены, торопятся поскорее занять место впереди.

В дальнейшем мы пытаемся, рассуждая, разъяснить слова Ницше в некоторых существенных их аспектах. И еще раз напомним со всей остротой: слова Ницше нарекают судьбу Запада в течение двух тысячелетий его истории. Мы же, сколь бы неподготовленными ни были, не должны думать, будто стоит нам прочесть доклад об этих словах Ницше, как судьба эта сразу же переменится или, на худой конец, мы по-настоящему изведем ее. Тем не менее нам сейчас крайне необходимо одно – воспринять некий урок из своего осмысления, а воспринимая урок, учиться осмыслять.

Однако никакое разъяснение не должно довольствоваться тем, что извлечет суть дела из текста, – оно, отнюдь тем не похвально, обязано приложить сюда и нечто свое. Такой прибавок человек непосвященный, принимая за содержание текста то-то и то-то, всегда ощущает как нечто вчитанное в текст со стороны толкователя и, притязая на свое право судить, подвергает его критике. Однако настоящее разъяснение никогда не разумеет текст лучше автора – но только разумеет его иначе. И необходимо только, чтобы это иное затрагивало то же самое, не промахивалось мимо того, чему следует своей мыслью поясняемый текст.

Впервые слова «Бог мертв» Ницше произнес в третьей книге сочинения *Веселая наука*, вышедшего в 1882 году. С этого сочинения начинается путь к сложению основной метафизической позиции Ницше. Это сочинение Ницше и его напрасные мучения по построению задуманного главного труда жизни¹ разделены публикацией книги *Так говорил Заратустра*. Запланированный же главный труд так никогда и не был завершен. Одно время Ницше предполагал назвать его так – *Воля к власти* — с подзаголовком «Опыт переоценки всех ценностей».

Ошеломляющая нас мысль о смерти Бога, о смерти Богов была знакома Ницше уже в юности. В одной из записей, относящихся ко времени работы над первым своим сочинением, *Рождением трагедии*, Ницше говорит (1870): «Верую в издревле германское: всем Богам должно будет умереть»². Молодой Гегель в конце своего трактата *Вера и знание* (1802) пишет о «чувстве, на которое опирается вся религия нового времени, о чувстве: сам Бог мертв...»³. В словах Гегеля – мысль об ином, нежели у Ницше. И все же есть между ними, Гегелем и Ницше, существенная взаимосвязь, скрывающаяся в сущности любой метафизики. Сюда же, к этой же области, относятся и слова Паскаля, заимствованные из Плутарха: «Le grand Pan est mort»⁴ (*Pensees*, 695).

Сначала же давайте выслушаем полный текст отрывка 125-го из книги *Веселая наука*. Отрывок озаглавлен: *Безумец*; он гласит:

Безумец. – Как, вы ничего не слышали о том ошалелом, что среди бела дня зажег фонарь, отправился на площадь и там без передышки кричал: «Ищу Бога! Ищу Бога!»?!.. А там как раз толпилось много неверующих, которые, заслышав его крики, принялись громко хохотать. «Он что – потерялся?» – сказал один. «Не заблудился ли он, словно малое дитя?» – сказал другой.

«Или он спрятался в кустах? Или боится нас? Или отправился на галеру? Уплыл за море?» – так не переставая шумели они и гоготали. А безумец ринулся в самую толпу, пронзая их своим взглядом. «Куда подевался Бог?» – вскричал он. – Сейчас я вам скажу! *Мы его убили* – вы и я! Все мы его убийцы! Но как мы его убили? Как сумели исчерпать глуби морские? Кто дал нам в руки губку, чтобы стереть весь небосвод? Что творили мы, отцепляя Землю от Солнца? Куда она теперь летит? Куда летим все мы? Прочь от Солнца, от солнц? Не падаем ли мы безостановочно? И вниз – и назад, и в бок, и вперед, и во все стороны? И есть ли еще верх и низ? И не блуждаем ли мы в бесконечном Ничто? И не зевает ли нам в лицо пустота? Разве не стало холоднее? Не наступает ли всякий миг Ночь и все больше и больше Ночи? Разве не приходится зажигать фонари среди бела дня? И разве не слышим мы кирку гробокопателя, хоронящего Бога? И носы наши – разве не чуют они вонь гниющего Бога? – Ведь и Боги тлеют! Бог мертв!

Он и останется мертвым! И это мы его убили! Как утешиться нам, убийцам из убийц? Самое святое и крепкое, чем обладал до сей поры мир, – оно истекло кровью под ударами наших ножей, – кто оботрет с нас кровь? Какой водой очистимся? Какие искупительные празднества, какие священные игрища не придется изобретать нам? Не слишком ли велико для нас величие этого подвига? Не придется ли нам самим становиться богами, чтобы оказаться достойным его? Никогда еще не свершалось деяние столь великое – благодаря ему кто бы ни родился после нас, он вступит в историю более возвышенную, нежели все бывшее в прошлом!»... Тут умолк безумный человек и опять взглянул на тех, что слушали его, – они тоже молчали и с недоверием глядели на него. Наконец, он швырнул фонарь на землю, так что тот разбился и погас.

«Я пришел слишком рано, – сказал он, помолчав, – еще не мое время. Чудовищное событие – оно пока в пути, оно бредет своей дорогой, – еще не достигло оно ушей человеческих. Молнии и грому потребно время, свету звезд потребно время, деяниям потребно время, чтобы люди слышали о них, чтобы люди узрели их, уже совершенные. А это деяние все еще дальше самых дальних звезд от людей, – и все-таки они содеяли его!»... Рассказывают еще, что в этот день безумец врывался в церкви и затягивал там *Requiem aeternam*⁵. Когда же его выводили за руки, требуя ответа, он всякий раз отвечал одними и теми же словами: «Что же такое теперь все эти церкви, если не усыпальницы и не надгробия Божии?»⁶

Спустя четыре года (1886) Ницше прибавил к четырем книгам *Веселой науки* пятую, озаглавленную *Мы, бесстрашные*. Первый ее отрывок (афоризм 343) назван *Каково тут нашей радости*. Он начинается так: «Величайшее из событий новейшего времени, – “Бог мертв”, вера в христианского Бога сделалась неправдоподобной, – оно начинает отбрасывать теперь свою тень на всю Европу»⁷.

Отсюда ясно, что слова Ницше подразумевают смерть христианского Бога. Однако не менее достоверно, и о том следует знать с самого начала, что у Ницше, в его мысли, слова «Бог» и «христианский Бог» служат для обозначения сверхчувственного мира вообще. Бог – наименование сферы идей, идеалов. Эта область сверхчувственного, начиная с Платона, а точнее, с позднегреческого и христианского истолкования платоновской философии, считается подлинным и в собственном смысле слова действительным миром. В отличие от него, чувственный мир лишь посюсторонен и изменчив – потому он кажущийся и недействительный. Посюсторонний мир – юдоль печали, в отличие от горнего мира вечного блаженства по ту сторону вещей. Если, подобно еще Канту, называть мир чувственный миром физическим в более широком смысле, тогда сверхчувственный мир будет миром метафизическим.

Слова «Бог мертв» означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизике – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм. Свою же собственную философию Ницше понимает как движение против метафизики – для него это значит против платонизма.

Однако всякое контрдвижение, как и вообще всякое «анти-», необходимо застревает в сущности того, против чего выступает. Движение против метафизики, будучи всего-навсего выворачиванием ее наизнанку, остается у Ницше безысходно запутанным в ней, так что метафизика отгораживается у него от своей собственной сущности словно каменной стеной, а потому не в состоянии мыслить свою сущность. Поэтому для метафизики и через нее по-прежнему скрыто, что совершается в ней и что, собственно, совершается как метафизика.

Коль скоро Бог как сверхчувственная основа, как цель всего действительного мертв, а сверхчувственный мир идей утратил свою обязательность и прежде всего лишился силы будить и созидать, не остается вовсе ничего, чего бы держался, на что мог бы опереться и чем мог бы направляться человек. Потому в читанном нами отрывке и значит: «И не блуждаем ли мы в бесконечном Ничто?» Слова «Бог мертв» заключают в себе утверждение: Ничто ширится во

все концы. «Ничто» означает здесь отсутствие сверхчувственного, обязательного мира. Нигилизм, «неприятнейший из гостей», – он у дверей.

Попытка пояснить слова Ницше «Бог мертв» тождественна задаче изложить, что понимает Ницше под нигилизмом, и тем самым показать, в каком отношении сам он находится к нигилизму. Поскольку, однако, словом «нигилизм» нередко пользуются, лишь бы наделать побольше шуму и сотрясти воздух, а порой и как бранным словом, то необходимо знать, что оно означает. Не все из тех, кто ссылается на свою христианскую веру и метафизические убеждения, тем самым уже пребывают вне нигилизма. И наоборот, не каждый из тех, кого заботят мысли о Ничто и о сущности его, нигилист.

Слово «нигилист» любят произносить в таком тоне, как если бы самого этого наименования, даже если ничего не думать, выговаривая его, уже было достаточно для доказательства того, что одно лишь осмысление Ничто неминуемо ведет к падению в Ничто и знаменует собою утверждение диктатуры Ничто.

Вообще, нам придется спросить, одно ли только нигилистическое значение, то есть негативное, ведущее в ничтожествование Ничто, присуще «нигилизму», если брать его строго в том смысле, какой мыслится в философии Ницше. При той расплывчатости и произвольности, с какой пользуются этим словом, весьма необходимо, еще и не приступая к точному обсуждению того, что же говорит о нигилизме сам Ницше, найти верный взгляд на него, и только затем мы сможем уже спрашивать о том, что такое нигилизм.

Нигилизм – это движение в историческом совершении, а не какой-нибудь взгляд, не какое-нибудь учение, какие кто-либо разделял и каких кто-либо придерживался. Нигилизм движет историческое совершение, как может движуть его еще почти не распознанный фундаментальный процесс внутри судьбы народов Запада. По этому же самому нигилизм и не только историческое явление наряду с другими, не только духовное течение, какое встречалось бы в истории Запада наряду с другими, наряду с христианством, гуманизмом, просвещением.

Нигилизм, если мыслить его по его сущности, – это, скорее, основополагающее движение в историческом совершении Запада. И такова глубина этого движения, что его разворачивание может лишь повести к мировым катастрофам. Нигилизм – это всемирно-историческое движение тех народов земли, которые вовлечены в сферу влияния Нового времени. Поэтому он и не явление только лишь современной эпохи, и не продукт XIX века, когда, правда, обострилось внимание к нигилизму и вошло в употребление само слово⁸. Точно так же нигилизм и не порождение отдельных наций, чьи мыслители и литераторы говорят о нигилизме. Может случиться и так, что мнящие себя не затронутыми им наиболее основательно способствуют его разворачиванию. Зловещ и неприятен гость, неприятнейший из всех, – еще и тем зловещ, что не может назвать свой исток.

И воцаряется нигилизм не только лишь тогда, когда начинают отрицать христианского Бога, бороться с христианством или, скажем, вольнодумно проповедовать незамысловатый атеизм. Пока мы ограничиваем свой взор исключительно таким отвращающимся от христианства неверием и его проявлениями, наш взгляд задерживается на внешнем, жалком фасаде нигилизма. Речи безумца ведь прямо говорят о том, что слова «Бог мертв» не имеют ничего общего с мнениями «не верующих» в Бога праздных зевак, которые говорят все разом. До таких людей без веры нигилизм – судьба их же собственной вершащейся истории – вообще еще не пробился.

До тех пор, пока мы будем постигать слова «Бог мертв» лишь как формулу неверия, мы продолжаем разуметь их в богословско-апологетическом смысле, отмежевываясь от всего того, что было самым важным для Ницше, а именно от такого осмысления, которое следовало бы мыслью за тем, что уже совершилось с истиной сверхчувственного мира и ее отношением к сущности человека.

Поэтому же нигилизм, как разумел его Ницше, не покрывается и тем чисто негативно представляемым состоянием, когда люди уже не могут верить в христианского Бога библей-

ского откровения, – точно так же, как и под христианством Ницше понимает не ту жизнь христиан, какая существовала лишь единожды в течение совсем недолгого времени, пока не были составлены Евангелия и не началась миссионерская деятельность Павла. Для Ницше христианство – это феномен церкви с ее притязаниями на власть, феномен исторический, феномен светской политики в рамках складывания западного человечества и культуры Нового времени. В этом смысле так понимаемое христианство и христианский дух новозаветной веры – не одно и то же. И жизнь далеко не христианская может утверждать христианство, пользуясь им как фактором силы, и, наоборот, христианская жизнь отнюдь не непременно нуждается в христианстве. Поэтому спор с христианством отнюдь не обязательно должен повлечь за собой борьбу с христианским духом – ведь и критика богословия не означает еще критики веры, истолкованием которой призвано служить богословие. Пока пренебрегают этими существенными различиями, остаются на уровне низкопробной борьбы мировоззрений.

«Бог» в словах «Бог мертв», если продумывать его по его сущности, замещает сверхчувственный мир идеалов, заключающих в себе цель жизни, что возвышается над самой же земной жизнью, и тем самым определяющих ее сверху и в известном смысле извне. Когда же начинает исчезать незамутненная, определяемая церковью вера в Бога, а в особенности ограничивается и оттесняется на задний план вероучение, богословие в его роли задающего меру объяснения сущего в целом, то в результате этого отнюдь не разрушается еще основополагающий строй, согласно которому земная, чувственная жизнь управляется целеполаганием, заходящим в сферу сверхчувственного.

Авторитет Бога, авторитет церкви с ее учительной миссией исчезает, на его место заступает авторитет совести, авторитет рвущегося сюда же разума. Против них восстает социальный инстинкт. Бегство от мира в сферу сверхчувственного заменяется историческим прогрессом. Потусторонняя цель вечного блаженства преобразуется в земное счастье для большинства. Попечение о религиозном культе сменяется вдохновенным созиданием культуры или распространением цивилизации. Творческое начало, что было прежде отличительной чертой библейского Бога, отмечает теперь человеческую деятельность. Человеческое творчество переходит, наконец, в бизнес и гешефт.

Итак, место сверхчувственного мира спешат занять производные церковно-христианского и богословского истолкования мира: оно свою схему *ordo*, иерархического порядка сущего, заимствовало в эллинистически-иудейском мире, а основополагающий строй его был учрежден Платоном в начальную пору западной метафизики.

Область, где совершается сущность и разверзается событие нигилизма, – это сама же метафизика, при непременном условии, однако, что мы, применяя это слово – «метафизика», будем разуметь под ним не философское учение и тем более не какую-то отдельную дисциплину философии, а будем думать об основополагающем строе сущего в целом, о том строе, при котором различаются чувственный и сверхчувственный миры и первый опирается на второй и определяется им. Метафизика – это пространство исторического совершения, пространство, в котором судьбою становится то, что сверхчувственный мир, идеи, Бог, нравственный закон, авторитет разума, прогресс, счастье большинства, культура, цивилизация утрачивают присущую им силу созидания и начинают ничтожествовать. Мы такое сущностное распадение всего сверхчувственного называем забытием⁹, тлением, гниением. Поэтому неверие в смысле отпадения от христианского вероучения никогда не бывает сущностью и основанием нигилизма – всегда оно лишь его следствие; может случиться ведь и так, что и само христианство представляет собой следствие и определенное выражение нигилизма.

Теперь, отсюда, мы можем распознать и самое последнее отклонение в сторону, самое последнее заблуждение, какому подвержены люди, когда они пытаются постичь и, как они мнят, опровергнуть нигилизм. Не постигнув нигилизм как движение внутри исторического совершения, длящееся уже долгое время и своим сущностным основанием покоящееся в самой

же метафизике, люди предаются гибельному пристрастию принимать за сам нигилизм явления, представляющие собою лишь его последствия, а за причины нигилизма – его последствия и воздействия. Бездумно приноровляясь к такой манере представлять вещи, люди в течение десятилетий привыкают к тому, чтобы в качестве причин исторической ситуации эпохи приводить господство техники или восстание масс, неумолимо расчленяя духовную ситуацию времени в соответствии с подобными аспектами. Однако, сколь бы многосведущ, проницателен и остроумен ни был анализ человека и его положения внутри всего сущего, он продолжает оставаться бездумным, порождая лишь видимость осмысления, до тех пор, пока забывают думать о местоположении бытийствующего человека, пока не постигают его местоположение в истине бытия.

Пока мы не перестанем принимать явления нигилизма за сам нигилизм, наше отношение к нигилизму останется поверхностным. Оно не будет в состоянии сдвинуть с места хотя бы самую малость, даже если и почерпнет известную страстность оказываемого им отпора то ли во всеобщей неудовлетворенности мировым положением, то ли в отчаянии, в каком не решится признаться себе вполне, то ли в моральном негодовании или в самонадеянном превосходстве верующего над другими.

В противовес всему этому необходимо одно – чтобы мы начали осмыслять. Поэтому спросим теперь самого Ницше, что же понимает он под нигилизмом, и поначалу пусть останется открытым, улавливает ли Ницше сущность нигилизма и может ли он уловить ее, понимая нигилизм так.

В одной из записей 1887 года Ницше ставит вопрос (*Воля к власти*, афоризм 2): «Что означает нигилизм?» И отвечает: «То, что высшие ценности обесцениваются».

Ответ этот вопрос подчеркнут и снабжен пояснением: «Нет цели, нет ответа на вопрос “почему?”»¹⁰.

Если следовать этой записи, то Ницше понимает нигилизм как процесс в историческом совершении. Он интерпретирует этот процесс как обесценивание высших ценностей, какие существовали прежде. Бог, сверхчувственный мир как мир истинно сущий и все определяющий, идеалы и идеи, цели и основания, которые определяют и несут на себе все сущее и человеческую жизнь во всем особенном, – все здесь представляется в смысле высших ценностей. Согласно мнению, распространенному еще и теперь, под высшими ценностями понимаются истина, добро и красота: истинное, то есть сущее в действительности; благое, в чем повсюду все дело; прекрасное, то есть порядок и единство сущего в целом. Однако высшие ценности начинают обесцениваться уже вследствие того, что люди постепенно осознают: идеальный мир неосуществим, его никогда не удастся осуществить в пределах мира реального. Обязательность высших ценностей тем самым поколеблена. Встает вопрос: для чего же нужны эти высшие ценности, если они не обеспечивают гарантий, средств и путей осуществления полагаемых вместе с ними целей?

Если бы мы, однако, пожелали вполне буквально понять ницшевское определение сущности нигилизма, – он состоит в том, что высшие ценности утрачивают всякую ценность, – то в итоге получили бы то самое постижение сущности нигилизма, которое меж тем широко распространилось и распространенность которого поддерживается самим же наименованием – «нигилизм»: обесценение высших ценностей означает явный упадок. Однако для Ницше нигилизм отнюдь не только явление упадка – нигилизм как фундаментальный процесс западной истории вместе с тем и прежде всего есть закономерность этой истории. Поэтому и в размышлениях о нигилизме Ницше важно не столько описание того, как исторически протекает процесс обесценения высших ценностей, что дало бы затем возможность исчислять закат Европы, – нет, Ницше мыслит нигилизм как «внутреннюю логику» исторического совершения Запада. Ницше при этом понимает, что по мере того, как для мира обесцениваются прежние высшие ценности, сам мир все же не перестает существовать и что именно этот лишившийся ценностей

мир неизбежно будет настаивать на полагании новых ценностей. Коль скоро прежние высшие ценности рухнули, то новое полагание ценностей неминуемо становится по отношению к ним «переоценкой всех ценностей». «Нет» прежним ценностям проистекает из «да» новым ценностям. Поскольку же, по мнению Ницше, для этого «да» нет ни возможности опосредования, ни возможности компромисса с прежними ценностями, такое безусловное «нет» входит внутрь «да» новым ценностям. Для того же, чтобы обеспечить безусловность нового «да», предотвратив возврат к прежним ценностям, то есть для того чтобы обосновать полагание новых ценностей как движение против старых, Ницше и новое полагание ценностей продолжает именовать нигилизмом, то есть таким нигилизмом, через посредство которого обесценивание прежних завершается полаганием новых, единственно задающих теперь меру ценностей. Такую задающую меру фазу нигилизма Ницше именует «совершенным», то есть классическим нигилизмом. Под нигилизмом Ницше понимает обесценивание прежних высших ценностей. Но одновременно он позитивно («да») относится к нигилизму в смысле «переоценки всех прежних ценностей». Поэтому слово «нигилизм» не перестает быть многозначным, и, если иметь в виду крайние значения, оно прежде всего двусмысленно, двусмысленно, поскольку в одном случае обозначает просто обесценивание прежних высших ценностей, а в другом одновременно и безусловное контрдвижение против обесценивания. Двусмысленно в этом отношении уже и то, что Ницше приводит в качестве праформы нигилизма пессимизм. Согласно Шопенгауэру, пессимизм – это вера в то, что в наисквернейшем из миров жизнь не стоит того, чтобы жить, чтобы утверждать ее. По такому учению и жизнь, и, следовательно, сущее как таковое в целом надлежит отрицать. Такой пессимизм, по Ницше, – «пессимизм слабости». Для такового повсюду один только мрак, всюду есть причина, чтобы ничего не удавалось; он притязает на знание того, как что будет протекать – именно под знаком вездесущей беды, краха. Напротив, пессимизм силы, пессимизм как сила и крепость не строит себе ни малейших иллюзий, видит опасности, не желает ничего заглушевывать и подмалевывать. И он насквозь провидит фатальность настоящего бездеятельного ожидания – не вернется ли прежнее. Он аналитически вторгается в явления, он требует ясного осознания тех условий и сил, которые, несмотря ни на что, все же позволят совладать с исторической ситуацией и обеспечат успех.

Более существенное осмысление могло бы показать, что в этом «пессимизме силы», как именует его Ницше, довершается восстание человечества Нового времени – оно восстает в безусловное господство субъективности в рамках субъектности сущего. Через посредство пессимизма в двух его формах наружу выступают крайности. Крайности как таковые сохраняют перевес. Так возникает состояние безусловной заостренности: или – или. Заявляет о себе «промежуточное состояние», в котором, с одной стороны, становится явным, что не исполниться осуществлению прежних высших ценностей. Мир выглядит лишенным ценности. А с другой стороны, осознание всего этого направляет ищущий взор к источнику нового полагания ценностей, причем, конечно, в итоге мир отнюдь не обретает вновь прежней своей ценности.

Впрочем, перед лицом столь поколебленного господства прежних ценностей можно попытаться сделать и нечто иное. А именно: если Бог – христианский Бог – исчез со своего места в сверхчувственном мире, то само это место все же остается – пусть даже и опустевшее. И вот эту опустевшую область сверхчувственного, область идеального мира все еще можно удерживать. И опустевшее место даже вызывает к тому, чтобы его заняли, заместив исчезнувшего Бога чем-то иным. Воздвигаются новые идеалы. Согласно Ницше (*Воля к власти*, афоризм 1021 – относится к 1887 году¹¹), это и происходит через посредство новых учений, обещающих осчастливить мир, через посредство социализма, а равным образом и через посредство музыки Вагнера, – иными словами, все это совершается повсюду, где «догматическое христианство» уже «отжило свой век». Так появляется «неполный», еще не заверченный нигилизм. Ницше говорит по этому поводу (*Воля к власти*, афоризм 28 – относится к 1887 году): «Неполный

нигилизм, его формы: мы живем прямо посреди него. Попытки избежать нигилизма *без* переоценки прежних ценностей – они производят обратное, усугубляют проблему»¹².

Мы можем яснее и отчетливее сформулировать мысли Ницше о неполном нигилизме: неполный нигилизм хотя и заменяет прежние ценности иными, но по-прежнему ставит их на старое место, которое как бы сохраняется в качестве идеального места сверхчувственного. Полный же, завершённый нигилизм обязан устранить даже и самое место ценностей – сверхчувственное как область – и соответственно с этим полагать ценности иначе, переоценивать.

Отсюда становится ясно: завершённый, совершенный, тем самым классический нигилизм хотя и не мыслим без переоценки всех прежних ценностей, но переоценка не просто заменяет старые ценности новыми. Переоценка становится переворачиванием самих способов оценивания. Полагание ценностей нуждается в новом принципе – в том, из которого будет исходить и в котором будет пребывать. Полагание ценностей нуждается в новой области. Принципом уже не может быть мир сверхчувственного, ставший безжизненным. Поэтому и нигилизм, устремляющийся к переоценке, понятой таким образом, станет отыскивать самое что ни на есть живое. Сам же нигилизм становится «идеалом изобильнейшей жизни» (*Воля к власти*, афоризм 14 – относится к 1887 году¹³). В этой новой высшей ценности скрывается то, что тут совсем иначе дорожат жизнью, то есть тем, в чем покоится определяющая сущность всего живого. Поэтому остается спросить, что разумеет Ницше под жизнью.

Ссылка на существование различных ступеней и форм нигилизма показывает, что в интерпретации Ницше нигилизм – это в любом случае совершение, такое совершение, в котором дело идет о ценностях, об их полагании, об их обесценивании, об их переоценке и новополагании и наконец – вот самая суть – о полагании принципа любого полагания ценностей, о таком полагании, при котором все начинает оцениваться иначе. Наивысшие цели, принципы и основания сущего, идеалы и сверхчувственное, Бог и боги – все это уже заведомо постигнуто здесь как ценности. Поэтому мы лишь тогда удовлетворительно поймем ницшевское понятие нигилизма, когда узнаем, что понимает Ницше под ценностью. И только на этом основании мы уразумеем слова «Бог мертв» так, как мыслил их Ницше. В достаточной мере прояснить, что мыслит Ницше под словом «ценность», – значит обрести ключ к уразумению его метафизики.

В XIX веке говорить о ценностях, мыслить ценностями становится делом привычным. Но лишь вследствие распространения сочинений Ницше ценности вошли в обиход. Говорят о жизненных ценностях, о культурных, о вечных ценностях, об иерархии ценностей, о духовных ценностях, каковые надеются обрести, например, в античности. Ученые занятия философией, реформа неокантианства приводят к философии ценностей. Тут строят системы ценностей, в этике прослеживают наложения ценностей. Даже в христианской теологии Бога, *summum ens qua summum bonum*¹⁴, определяют как наивысшую ценность. Науку полагают свободной от ценностей, всякое оценивание относя на сторону мировоззрений. Ценность, как и все ценностное, становится позитивистской заменой метафизического. Чем чаще говорят о ценностях, тем неопределеннее само понятие. А неопределенность, в свою очередь, соответствует непроглядности, с которой сущность ценности истекает из бытия. Ибо если предположить, что ценность, на которую без конца ссылаются, не ничто, сущность ее должна заключаться в бытии.

Что разумеет Ницше под «ценностью»? В чем основывается сущность ценности? Почему метафизика Ницше – это метафизика ценностей?

В одной из записей (1887–1888) Ницше говорит о том, что он разумеет под ценностью (*Воля к власти*, афоризм 715): «Точка зрения “ценности” – это точка зрения условий сохранения, возвышения, что касается сложных образований с относительной длительностью жизни в пределах становления»¹⁵.

Сущность ценности покоится в том, что она – точка зрения. Ценность подразумевает то, что схватывается смотрящим оком. Ценность – это точка глаза, точка глаза для такого смот-

рения, которое что-то усматривает или, как мы говорим, на что-то рассчитывает, а при этом должно считаться и с иным. Ценность пребывает во внутренней сопряженности – с таким-то количеством, с квантом, с числом. Поэтому ценности (*Воля к власти*, афоризм 710 – относится к 1888 году) сопряжены со «шкалой числа и меры»¹⁶. И остается только спросить, на чем, в свою очередь, основывается шкала возрастания и убывания.

Как только ценность охарактеризована как точка зрения, отсюда следует нечто определенное, существенное для ницшевского понятия ценности: в качестве точки зрения ценность всегда полагается смотрением и для смотрения. Смотрение это таково, что оно видит постольку, поскольку видело; что оно видело постольку, поскольку представляло себе таким увиденное и таким полагало его. Лишь вследствие такого представляющего полагания точка, столь необходимая для усмотрения чего-либо нужного и этим направляющая линию смотрения, становится точкой глаза, то есть тем, в чем все дело, когда смотришь и делаешь то, что направляется зрением. Итак, ценности – это отнюдь не нечто такое, что сначала существовало бы в себе и лишь затем могло бы при случае рассматриваться как точка зрения.

Ценность – ценность, пока она признается и значима¹⁷. А признана и значима она до тех пор, пока полагается как то, в чем все дело. Таким образом она полагается усмотрением и смотрением-на – смотрением на то, с чем приходится, с чем должно считаться. Точка зрения, взгляд-на, кругозор – все это подразумевает здесь зрение и видение в том смысле, в каком предопределено оно было греками, но только прошло весь путь преобразования идеи (*idea*) от *eidos*’а до *perceptio*. Смотрение – это такое представление, которое начиная с Лейбница более явно схватывается как стремление (*appetitus*). Всякое сущее – представляющее; представляющее постольку, поскольку к бытию сущего принадлежит *nisus*, тяга к выступлению, тяга, которая, повелевая выходом (явлением), определяет то, как предъясняется это сущее. Всякое сущее с его «низусностью» таким себя принимает и потому полагает для себя точку глаза. А точка глаза задает взгляд-на, которому должно следовать. Точка глаза и есть ценность.

Вместе с ценностями как точками зрения, согласно Ницше, полагаются «условия сохранения, возрастания». Уже этим написанием – между «сохранением» и «возрастанием» опущено «и», замененное знаком препинания, – Ницше проясняет: ценности по сущности своей – точки зрения, а потому одновременно всегда и условия сохранения, и условия возрастания. Где бы ни полагались ценности, всегда должны одновременно схватываться взором оба условия – так, чтобы всегда оставаться едиными в сопряженности между собой. Почему? Очевидно, лишь потому, что таково по своей сущности само сущее в своем стремлении-представлении, – оно нуждается в такой двойной точке глаза. Условием чего же служат ценности в качестве точек зрения, если в одно и то же время они должны обуславливать и сохранение, и возрастание? Сохранение и возрастание характеризуют неотрывные друг от друга основные тяготения жизни. Сущность жизни немыслима без желания роста, возрастания. Сохранение жизни всегда служит возрастанию. Если жизнь ограничивается самосохранением, она деградирует. Так, к примеру, обеспечение жизненного пространства никогда не бывает целью живого – это всегда только средство возрастания, средство возвышения жизни. И наоборот, возросшая жизнь, в свою очередь, возвышает, усиливает потребность в расширении пространства. Однако возрастание невозможно, если не обеспечен основной состав, его постоянство, если он не сохранен как способный к возрастанию. Поэтому живое – это всегда соединенное двумя основополагающими тяготениями возрастания и сохранения «сложное образование жизни». Ценности, будучи точками зрения, направляют смотрение во взгляде-на – во взгляде на «сложные образования». Смотрение – это всякий раз смотрение такого-то жизненного взгляда, и им пронизано всякое живое существо. Полагая точки глаза для всего живого, жизнь оказывается в своей сущности полагающей ценности (ср. *Волю к власти*, афоризм 556 – относится к 1885–1886 годам)¹⁸.

«Сложные жизненные образования» – они всецело зависят от условий сохранения, длительности своего постоянного состава, притом таким образом, что постоянство состава остается лишь для того, чтобы становиться непостоянным в возрастании. Длительность таких сложных жизненных образований покоится во взаимообусловленности возрастания и сохранения. Поэтому длительность лишь относительна. Она остается «относительной длительностью» всего живого и, стало быть, жизни.

Ценность, по словам Ницше, есть «точка зрения условий сохранения, возрастания, что касается сложных образований с относительной длительностью жизни в пределах становления». Само по себе неопределенное слово «становление» здесь, как и вообще на понятийном языке метафизики Ницше, означает не какую-либо текучесть вещей, не простую смену состояний, не означает и какого-либо развития или неопределенного разворачивания. «Становление» означает здесь переход от чего-то к чему-то, то движение и ту подвижность, которые Лейбниц в своей *Монадологии* (§ 11) именует *changements naturels*, которые пронизывают *ens qua ens*, то есть *ens percipiens et appetens*. Это властно пронизывающее всякое сущее начало Ницше мыслит как основную черту всего действительного, то есть сущего в более широком смысле. То же, что таким образом определяет сущее в его *essentia*, Ницше постигает как «волю к власти».

Завершая свою характеристику сущности ценностей на слове «становление», Ницше дает этим последним словом указание на ту основную область, к которой относятся ценности и полагание ценностей вообще. «Становление» – это для Ницше «воля к власти». Тем самым «воля к власти» – это основополагающая черта «жизни» – словом этим Ницше нередко пользуется в широком значении; в согласии с таковым «жизнь» в рамках метафизики (ср. Гегеля) была отождествлена со «становлением». Воля к власти, становление, жизнь и бытие в самом широком смысле – все это одно и то же на языке Ницше (*Воля к власти*, афоризм 582, относящийся к 1885–1886 годам, и афоризм 689, относящийся к 1888 году¹⁹). В пределах становления жизнь, то есть живое, складывается в соответствующие центры воли к власти. Такие центры – образования, осуществляющие господство. В качестве таковых Ницше разумеет искусство, государство, религию, науку, общество. Поэтому Ницше может сказать и так (*Воля к власти*, афоризм 715): «“Ценность” – это, по существу, точка зрения увеличения или убывания этих центров господства»²⁰ (увеличение или убывание относительно их функции господствования).

Коль скоро Ницше в приведенном ограничивании сущности ценности постигает таковую как определяемое точкой зрения условие сохранения и возрастания жизни, а основание жизни видит в становлении как воле к власти, эта воля к власти и раскрывается как то, что полагает те самые точки зрения. Воля к власти – это то, что на основе своего «внутреннего принципа» (Лейбниц), будучи *nisus in esse* всякого *ens*²¹, всему дает свою цену согласно ценностям. Воля к власти – это основание необходимости ценностного полагания и исток самой возможности ценностного полагания. Поэтому Ницше (*Воля к власти*, афоризм 14 – 1887 год) говорит так: «Ценности и их изменение пропорциональны росту власти у полагающего ценности»²².

Здесь вполне ясно: ценности – это полагаемые самой же волей к власти условия ее самой. Только тогда, когда воля к власти выходит наружу как основная черта всего действительного, то есть становится истиной и тем самым постигается как действительность всего действительного, становится очевидным, где исток ценностей, чем поддерживается и направляется всякое оценивание. Теперь распознан принцип ценностного полагания. А тогда впредь полагание ценностей можно осуществлять «принципиально», то есть исходя из бытия как основы сущего.

Поэтому воля к власти как вот такой распознанный, а это значит волимый принцип, – это же вместе с тем и принцип нового ценностного полагания. Ново оно потому, что впервые производится сознательно, на основе знания своего принципа. Оно ново, потому что само удо-

стоверяется в своем принципе, обеспечивая его для себя, а обеспечивая, одновременно держится такого удостоверения-обеспечения как ценности, полагаемой на основе ее принципа. Однако воля к власти как принцип нового полагания ценностей – это в отношении к прежним ценностям одновременно и принцип переоценки всех таких прежних ценностей. Поскольку, однако, прежние высшие ценности господствовали над чувственным с высоты сверхчувственного, а строй такого господства – это метафизика, то вместе с полаганием нового принципа переоценки всех ценностей производится и оборачивание всякой метафизики. Ницше принимает такое оборачивание за преодоление метафизики. Однако оборачивание такое лишь запутывается, самоослепляясь, в том же самом – в том же самом, сделавшемся неразборчивым.

Постольку же, поскольку Ницше постигает нигилизм как закономерность в историческом совершении обесценения всех прежних высших ценностей, обесценение же толкует в смысле переоценки всех ценностей, нигилизм, согласно истолкованию Ницше, покоится в господстве и в распаде ценностей, а тем самым в возможности ценностного полагания вообще. Полагание же ценностей обосновывается внутри воли к власти. Поэтому и ницшевское понятие нигилизма, и его слова «Бог мертв» можно удовлетворительно мыслить лишь на основе сущности воли к власти. Тем самым мы совершим последний шаг в прояснении этих слов – как только поясним, что мыслит Ницше, когда дает своей книге такое название – *Воля к власти*.

Это наименование – *Воля к власти* – признается столь само собой разумеющимся, что становится непонятным, как это кто-то может затруднять себя особым разъяснением такого словосочетания. Ведь что такое воля, каждый может испытать на собственном опыте. Воля – это стремление к чему-либо. Власть тоже известна каждому из своего собственного опыта – это практика господства и силы. Итак, воля «к» власти – это, несомненно, стремление достичь власти.

Согласно такому мнению, заглавие *Воля к власти* предполагает два различных факта, которые затем, задним числом, приводятся в связь между собой, – это воля, воление, с одной стороны, а с другой стороны, власть. Если, наконец, спросить, – чтобы не только как-то описать названное, но вместе с тем и объяснить, – если спросить об основании воли к власти, то тут получится, что воля к власти – это, очевидно, стремление к чему-то такому, чем еще не обладают, стремление, проистекающее из ощущения неполноты, недостатка. Стремление, осуществление господства, ощущение недостатка – это все способы представления, состояния (душевные способности), которые мы схватываем в психологическом познании. Поэтому разъяснение сущности воли к власти относится к психологии.

Все только что изложенное касательно воли к власти и ее познаваемости хотя и вразумительно, однако мысль во всех отношениях проходит здесь мимо того, что и как мыслит Ницше в словах «воля к власти». Заглавие книги – *Воля к власти* — называет одно из основных слов окончательно сложившейся философии Ницше. Поэтому философию Ницше можно именовать метафизикой воли. Что такое воля к власти в смысле Ницше, мы никогда не сможем понять при помощи какого-либо расхожего представления о воле и о власти, но сможем уразуметь лишь на пути осмысления метафизического мышления, а это значит – осмысления всего целого истории западной метафизики.

Последующее разъяснение сущности воли к власти – это мысль на основе именно таких взаимосвязей. Однако, хотя мы и придерживаемся изложения, какое давал сам Ницше, мы вынуждены яснее и четче формулировать сказанное им – яснее, чем то было непосредственно возможно для него. Однако четче для нас всегда лишь то, что уже стало для нас значительнее. Значительно – то, что в его сущности становится нам ближе. Вообще, все – и выше, и ниже – продумывается нами на основе *сущности* метафизики, а не какой-либо одной из ее фаз.

Во второй части своей книги *Так говорил Заратустра*, вышедшей через год после *Веселой науки*, в 1883 году, Ницше в первый раз говорит о «воле к власти» в той связи, исходя из

которой следует постигать ее: «Где ни находил я живое, везде находил я волю к власти; даже и в воле служащего я находил волю господствовать»²³.

Волять значит хотеть стать господином. Воля, так понятая, – она даже и в воле слуги. Не настолько, правда, чтобы слуга мог стремиться выйти из роли слуги и самому сделаться господином. А в том смысле, что слуга как слуга всегда хочет, чтобы был кто-то, стоящий ниже его, кому он мог бы отдавать приказания, служа, и помощью которого он мог бы пользоваться, служа. Тогда он, будучи слугой, все равно господин. И быть слугой тоже значит хотеть быть господином.

Воля – это не какое-то желание и не просто какое-то стремление к чему-то, но воля сама в себе есть приказывание (см. *Так говорил Заратустра*, части 1-я и 2-я; кроме того, см. *Волю к власти*, афоризм 668 – относится к 1888 году²⁴). Сущность приказывания же – в том, что отдающий приказания – господин; он господин, потому что со знанием дела распоряжается возможностями действия. То же, что приказывается в приказании, – это реализация такой распорядительности. Приказывая, сам приказывающий – отнюдь не только исполняющий приказания – послушествует такой распорядительности, своей возможности распоряжаться, а тем самым слушается самого себя. Таким образом, отдающий приказания выше самого себя, поскольку он рискует и самим собой. Приказывать, повелевать – не то же самое, что раздавать команды налево и направо; приказывать значит преодолевать самого себя – приказывать труднее, чем подчиняться. Волять значит собираться в кулак, предаваясь заданному. Лишь тому, кто не может слушаться самого себя, приходится особо приказывать. К тому, чего волит воля, она не стремится как к такому, чего у нее еще нет. То, чего воля волит, у нее уже есть. Ибо воля волит свою волю. Свое воление – вот что волит она. Воля превышает сама себя. Итак, воля волит себя как такая, которая возвышается над самой собою, а потому она вынуждена одновременно отставать от самой себя и приводить себя в подчинение себе. Поэтому Ницше может говорить так (*Воля к власти*, афоризм 675 – относится к 1887–1888 годам): «Вообще, *волить* – это то же, что хотеть стать сильнее, хотеть расти...»²⁵ «Сильнее» значит здесь «больше власти», а «больше власти» значит «власть и власть». Ибо сущность власти – в том, чтобы быть господином над уже достигнутой ступенью власти. Власть остается властью лишь до тех пор, пока она остается постоянным возрастанием власти, пока она предписывает себе – «больше власти!». Уже сколько-нибудь задержаться в таком возрастании власти, остановиться на известной ступени власти означает начать терять власть. В сущность власти входит властвование над самой собой. Такое властвование над самой собой неотделимо от власти и берет свой исток в ней самой – постольку, поскольку власть – это приказывание и поскольку власть, будучи приказыванием, уполномочивает сама себя на властвование над очередной ступенью власти. Так что верно сказать, что власть вечно находится на пути к самой себе, однако она на пути не как какая-то наличествующая воля для себя, стремящаяся достигнуть власти. Власть уполномочивает себя на властвование над очередной ступенью власти не ради такой ступени, но исключительно ради того, чтобы властвовать сама над собой во всей безусловности своего существа. В согласии с таким сущностным определением воля – это отнюдь не стремление, настолько не стремление, что, наоборот, любое стремление – это всего лишь производная или предварительная форма воления.

В выражении же *Воля к власти* слово «власть» именует лишь сущность того, каким именно образом воля волит сама себя – будучи приказом и повелением. Будучи приказыванием, воля неразделима сама с собою, а это значит, с волимым ею. Собираться воедино, собираться в кулак – вот властвование власти. Воли для себя не бывает, как не бывает и власти для себя. Поэтому воля и власть и не скрепляются лишь в воле к власти, – воля как воля к воле уже по тому самому есть воля к власти в смысле уполномочивания себя на власть. Сущность же власти в том, что она сопровождает волю, будучи волей, послушествующей волению. Воля к

власти – вот сущность власти. Воля к власти наглядно являет всю безусловность воли, которая, будучи волей, волит сама себя.

Поэтому волю к власти и нельзя противопоставлять воле к чему-либо иному, например «воле к Ничто», – потому что и такая воля продолжает оставаться волей к воле, так что Ницше может сказать (*К генеалогии морали*, трактат III, афоризм 1 – относится к 1887 году): «...скорее готова она (воля) волить Ничто, нежели не волить ничего...»²⁶.

«Волить Ничто» отнюдь не значит волить просто отсутствие всего действительного, – нет, это как раз значит волить действительное, но только такое, которое везде и всюду ничтожествует, – уже только через посредство последнего это значит волить уничтожение. И в таком волении власть по-прежнему обеспечивает себе возможность повелевания, возможность быть господином.

Сущность воли к власти, будучи сущностью воли, оказывается основополагающей чертой всего действительного. Ницше говорит (*Воля к власти*, афоризм 693, – относится к 1888 году): *воля к власти* – «самая внутренняя сущность бытия»²⁷. «Бытие», согласно словоупотреблению метафизики, подразумевает здесь сущее в целом. Поэтому сущность воли к власти и саму волю к власти как основополагающую черту сущего нельзя установить посредством психологического наблюдения, но наоборот – сама же психология обретает свою сущность, а это значит, и способность полагать свой предмет, и его познаваемость, через посредство воли к власти. Поэтому и Ницше постигает волю к власти не психологически, а наоборот, заново определяет психологию как «морфологию и эволюционное учение о воле к власти» (*По ту сторону добра и зла*, афоризм 23²⁸). Морфология – это онтология сущего, *τό ὄν, μορφή*²⁹ которого, сопреобразовавшись вместе с преобразованием *εἶδος* в *perceptio*, является как воля к власти в *appetitus*, присущем *perceptio*. То, что метафизика, испокон века мыслящая сущее как *ὑποκείμενον*, *subjectum* относительно его бытия, становится психологией, притом именно так определяемой, лишь свидетельствует, будучи одним из его последствий, о сущностном совершении, которое заключается в преобразовании «сущностности» сущего. *Οὐσία* (сущностность) *subjectum* становится субъектностью самосознания, которое выносит теперь на свет свою сущность как волю к воле. Воля, будучи волей к власти, означает приказание – «больше власти!». Для того же, чтобы воля, владея над самой собою, могла превзойти очередную ступень своей власти, необходимо сначала достичь этой ступени, обеспечить ее для себя и утвердить ее за собой. Обеспечить очередную ступень власти – это необходимое условие для того, чтобы власть превзошла сама себя. Однако этого условия недостаточно для того, чтобы воля могла волить себя, то есть чтобы была воля быть сильнее, чтобы было возрастание воли. Воля должна заглянуть в известный кругозор, должна прежде всего распахнуть его, – тогда только и покажутся возможности, которые укажут путь возрастанию власти. Воля и должна положить условие волеения к превышению самой себя. Воля к власти должна положить и условия сохранения власти, и условия ее возрастания. От воли неотъемлемо такое полагание этих неотделимых друг от друга условий.

«Вообще, *волить* – то же самое, что хотеть стать сильнее, хотеть расти – а для всего этого еще и хотеть средств» (*Воля к власти*, афоризм 675 – относится к 1887–1888 годам)³⁰.

Сущностные средства – это условия воли к власти, которые полагаются ею самой. Эти условия Ницше называет ценностями. Он говорит (XIII, афоризм 395 – относится к 1884 году): «В воле заключено: всему давать цену»³¹. Давать цену значит договариваться о ценности и устанавливать ее. Воля к власти дает цену, выясняя условие возрастания и устанавливая условие сохранения. Воля к власти по своему существу – воля, полагающая ценности. Ценности – это условия сохранения, возрастания в пределах бытия сущего. Сама воля к власти, коль скоро, она особо выходит наружу в чистоте своей сущности, есть основа и область полагания ценностей. Основа воли к власти – не в чувстве недостатка, – нет, сама же воля к власти есть

основа сверхизобильной жизни. Здесь жизнь означает волю к воле. «Живое – это уже значит: оно дает цену» (там же).

Поскольку воля волит свое собственное властвование над самой собой, она не успокаивается, какого бы богатства, изобилия жизни ни достигала. Она владычна в сверхизобильном – в изобилии своей собственной воли. Тем самым она, будучи равной себе, постоянно возвращается к себе как себе равной. Способ, каким существует сущее в целом, его *existentia*, если его *essentia* – воля к власти, – это «вечное возвращение равного». Два основных слова метафизики Ницше – «воля к власти» и «вечное возвращение равного» – определяют сущее в его бытии в тех аспектах, которые испокон веков оставались направляющими для метафизики, – *ens qua ens* в смысле *essentia* и *existentia*.

Сущностное отношение между «волей к власти» и «вечным возвращением равного» – отношение, которое необходимо мыслить именно так, – сейчас еще невозможно изложить непосредственно, потому что в метафизике не продуман исток различения *essentia* и *existentia*, и о нем даже не спрошено.

Мысля сущее в его бытии как волю к власти, метафизика необходимо мыслит сущее как полагающее ценности. Она все мыслит в горизонте ценностей, их значимости, обесценения и переоценки. Метафизика нового времени начинается с того, – в том ее сущность, – что ищет безусловно несомненное, достоверное, ищет достоверности. По словам Декарта, надлежит *firmum et mansurum quid stabilire*, установить, заставить остановиться, нечто неподвижное и непреходящее. Это постоянное как предстояние, предмет, удовлетворяет властвующей испокон века сущности сущего как постоянно налично присутствующего, какое повсюду уже заведомо предлежит (*ὑποκειμενον*, *subiectum*). И Декарт, как и Аристотель, задает вопрос о *ὑποκειμενον*. Коль скоро Декарт ищет это *subiectum* на заранее предначертанном пути метафизики, он, мысля истину как достоверность, и обретает в качестве постоянно налично присутствующего его *cogito*. Таким образом, его *sum* становится *subiectum*, то есть субъект становится самосознанием. Субъектность субъекта определяется, исходя из достоверности такого сознания.

Полагая сохранение, то есть обеспечение своего состава, как необходимую ценность, воля к власти вместе с тем оправдывает и необходимость обеспечения во всем сущем, – как сущностно представляющее, любое сущее всегда есть и полагающее истинным. Обеспечение такого полагания называется достоверностью. Таким образом, согласно суждению Ницше, достоверность, принцип метафизики Нового времени, истинно обосновывается лишь волей к власти, впрочем, при условии, что истина – необходимая ценность, а достоверность – присущий Новому времени облик истины. Это проясняет то, в какой степени в ницшевском учении о воле к власти как «эссенции» всего действительного достигает своего завершения свойственная Новому времени метафизика субъектности.

Поэтому и Ницше может сказать: «Вопрос о ценностях *фундаментальнее* вопроса о достоверности: последний обретает всю свою серьезность лишь при условии, что мы ответили на вопрос о ценности» (*Воля к власти*, афоризм 588, – относится к 1887–1888 годам)³².

Однако, задаваясь вопросом о ценности, следует прежде всего, если воля к власти уже распознана как принцип ценностного полагания, задуматься над тем, что есть необходимая, если исходить из этого принципа, и что есть высшая – сообразная этому принципу – ценность. Коль скоро сущность ценности заявляет о себе тем, что в ней – полагемое волей к власти условие сохранения, возвышения, то открывается перспектива характеристики задающего тут меру ценностного лада.

Сохранение достигнутой очередной ступени власти состоит всякий раз в следующем: воля окружает себя всем тем, на что она может в любое время уверенно положиться, всем тем, в надежности чего может почерпать свою безопасность. Такое окружение ограничивает со всех сторон постоянный состав всего того налично присутствующего (*οὐσία* согласно расхо-

жему значению этого слова у греков³³), что находится в непосредственном распоряжении воли. Однако постоянное лишь тогда становится стойко постоянным, то есть тем, что всякий миг и всегда готово к тому, чтобы им распоряжались, когда оно поставлено и стоит. Останавливают, ставя и пред-ставляя. Все, что таким образом стойко постоянно, есть остающееся, непреходящее. Ницше, будучи верен владычеству в истории метафизики сущности бытия (бытие = длящееся наличное присутствие), называет это стойко постоянное «сущим». Постоянное, и на сей раз будучи верен присущему метафизическому мышлению способу выражать мысль, Ницше нередко называет «бытием». С самых начал западного мышления сущее считается истинным и истиной, причем, однако, смысл «сущего» и «истинного» многообразно изменяется. Ницше же, когда он попросту именует бытием, или сущим, или истиной, все прочно утвержденное в воле к власти ради ее сохранения, Ницше, несмотря на все совершаемые им переоценки и оборачивания метафизики, последовательно остается на пути ее преданий. Соответственно, истина есть здесь условие, полагаемое в сущности воли к власти, а именно условие сохранения власти. Истина как такое условие есть ценность. Поскольку, однако, воля может волишь, лишь распоряжаясь стойко постоянным, истина есть необходимая для воли к власти, исходя из ее сущности, ценность. Но только теперь слово «истина» не означает уже ни несокрытости сущего, ни взаимосогласия познания с предметом, ни достоверности как доставляемого усмотрением останавливания и обеспечения представляемого. Теперь истина хотя, правда, и берет свой исток в трех названных способах своего бытийствования, но она есть останавливающее обеспечение стойкого состава того окружения, на основе которого воля к власти воли сама себя.

В аспекте обеспечения очередной достигнутой ступени власти истина – необходимая ценность. Но ее недостаточно для того, чтобы достичь новой ступени власти, потому что стойко постоянное, взятое само по себе, никогда не бывает способно дать то, в чем испытывает потребность воля к власти в самую первую очередь и прежде всего – для того чтобы возвыситься над самой собою и тем самым впервые войти в возможности повелевания. Таковые предоставляются ей лишь благодаря провидящему насквозь взгляду вперед, неотмыслимому от сущности воли к власти; ибо как воля к большей власти («больше власти!»), воля сама в себе нацелена в определенной перспективе взгляда на возможности. Разверзание и поставление таких возможностей – это то самое условие для сущности воли к власти, которое, как в буквальном смысле пред-шествующее, превосходит условие, названное первым. Поэтому Ницше говорит (*Воля к власти*, афоризм 853, относится к 1887–1888 годам): «Но истина не считается высшей мерой ценности, тем более наивысшей властью»³⁴.

Создание возможностей воли, исходя из которых воля к власти впервые освобождается для самой себя, – вот в чем заключается для Ницше сущность искусства. В полном соответствии с этим метафизическим понятием Ницше, говоря об искусстве, думает отнюдь не только и не в первую очередь об эстетической сфере деятельности художников. Искусство – это сущность всякого воления, какое открывает перспективы и овладевает ими:

«Художественное творение, когда оно является помимо художника, например, как тело, как организация (прусский офицерский корпус, орден иезуитов). В какой мере художник лишь предварительная ступень. Мир как рождающее само себя творение искусства...» (*Воля к власти*, афоризм 796 – относится к 1885–1886 годам)³⁵.

Постигаемая, исходя из воли к власти, сущность искусства состоит в том, что искусство впервые побуждает волю к власти быть самой собою и подгоняет ее к тому, чтобы она поднималась над самой собою. Поскольку Ницше волю к власти как действительность действительного нередко называет жизнью, в чем слышится тающий отголосок ζωή и φύσις раннегреческих мыслителей, то Ницше может сказать, что искусство – «великое стимулирующее средство жизни» (*Воля к власти*, афоризм 851 – относится к 1888 году)³⁶.

Искусство – полагаемое в сущности воли к власти условие того, чтобы воля к власти, будучи волей, могла подниматься до власти и давать возрасти власти. Поскольку искусство так обусловлено, оно есть ценность. Будучи тем условием, которое в иерархии обусловливания предваряет обеспечение постоянного состава, а тем самым предшествует любому обусловливанию, искусство – та ценность, которая впервые открывает всю высоту восхождения. Искусство – высшая ценность. Оно выше ценности истины. Каждая из этих двух ценностей по-своему окликает другую. Обе они, взятые вместе, определяют в своем ценностном соотношении единую сущность воли к власти, которой самой в себе присуще полагание ценностей. Воля к власти – это действительность действительного, или же, беря слово в более широком смысле, нежели в том, в каком обычно употреблял его Ницше, – бытие сущего. Когда метафизике приходится высказывать сущее в аспекте бытия, именуя по-своему основу сущего, основное положение метафизики воли к власти непременно выразит эту основу. Это основное положение высказывает, какие ценности полагаются по мере сущности и в какой ценностной иерархии внутри сущности полагающей ценности воли к власти как «эссенции» сущего они полагаются. Положение такое гласит: «Искусство ценнее истины» (*Воля к власти*, афоризм 853 – относится к 1887–1888 годам)³⁷. Основное положение метафизики к власти – это ценностное положение.

Из этого высшего ценностного положения явствует, что ценностное полагание сущностно двойственно как таковое. В ценностном полагании – все равно, явно или нет, – полагаются соответственно одна необходимая и одна достаточная ценность, – однако каждая, исходя из преобладающего способа сопряженности их. Такая двойственность ценностного полагания соответствует его принципу. То, исходя из чего полагание ценностей как таковое поддерживается и направляется, – это воля к власти. Воля к власти – изнутри единства своей сущности – вызывает к условиям возрастания и сохранения самой себя и тянется к ним. Взгляд на двойственную сущность ценностного полагания особо ставит мышление перед вопросом о сущностном единстве воли к власти. Коль скоро воля к власти – это «эссенция» сущего как такового и сказать так значит выразить истинное для метафизики, мы, задумываясь о сущностном единстве воли к власти, задаемся вопросом об истине этого истинного. Тем самым мы достигаем высшей точки этой и вообще всякой метафизики. Однако что значит здесь – высшая точка? Поясним, что мы имеем в виду, на примере сущности воли к власти, оставаясь при этом в границах, какие поставлены нашему сегодняшнему рассуждению. Сущностное единство воли к власти не может быть ничем иным, как самой же волей к власти.

Сущностное единство – это тот способ, каким воля к власти приводит себя пред себя самое. Оно ставит волю к власти пред нею самой, поверяя ее ею же самой, так, что, будучи так поверяема, она впервые репрезентирует себя в своей чистоте и тем самым в высочайшем своем облике. Однако ре-презентация здесь – это не какое-то представление себя задним числом, – нет, ею же самой определяемая презентность есть тот способ, каким и в качестве какого воля к власти есть.

Однако такой способ быть есть вместе с тем и способ, каким воля к власти ставит себя вовнутрь несокрытости самой себя. Вот в чем покоится ее истина. Вопрос о сущностном единстве воли к власти – это вопрос о способе, каким бытийствует та истина, в которой воля к власти есть как бытие сущего. А эта истина вместе с тем есть и та истина сущего как такового, в качестве которой есть метафизика. Итак, та истина, о которой спрашиваем мы сейчас, – это не та истина, которую, как необходимое условие сущего как сущего, полагает сама воля к истине, а та истина, в которой уже бытийствует полагающая условия воля к власти как таковая. То Единое, в котором она бытийствует, – сущностное единство воли к власти, – уже само затрагивает волю к власти.

Какова же, спросим теперь, эта истина бытия сущего? Она может определять себя, лишь исходя из того, чего она истина. Коль скоро, однако, в пределах метафизики нового времени бытие сущего определилось как воля, а тем самым как воление себя самого, самоволение, а

самоволение в самом себе уже есть ведение самого себя, самоведение, – сущее, *ύποκειμενον*, *subiectum*, бытийствует по способу ведения самого себя, самоведения. Сущее (*subiectum*) презентует себя, и вот как именно: оно презентует себя себе же самому по способу его *cogito*³⁸. Такая презентация самого себя, ре-презентация (представление), есть бытие сущего *qua subiectum*. Самоведение становится субъектом как таковым. В самоведении собирается все ведение, все доступное ведению в таком ведении. Это собрание знаний, подобно тому как горные хребты – это собрание гор. Субъективность субъекта в качестве такого собирания есть *coagitatio (cogitatio)*³⁹, *conscientia*, со-весть, *conscience*. А *co-agitatio* в самом себе уже есть *velle*, воление. Вместе с субъектностью субъекта наружу выходит, в качестве его сущности, воля. Метафизика Нового времени, будучи метафизикой субъектности, мыслит сущность сущего в смысле воли.

В субъектность в качестве ее первейшего сущностного определения входит то, что представляющий субъект удостоверяется в себе самом, и это значит, постоянно удостоверяется и в представляемом им как таковом, заручается им в его достоверности. В соответствии с таким удостовериванием у истины сущего как достоверности соведения характер удостоверивания (*certitudo*). Ведение самого себя, в котором и соведенность-достоверность как таковая есть со своей стороны разновидность прежней сущности истины, а именно истины как правильности (*rectitudo*) представления. Однако правильность состоит теперь уже не в приравненности к чему-либо налично присутствующему – не продуманному в своем наличном присутствии. Правильность состоит теперь в том, что все подлежащее представлению устрояется в направлении той правой меры, того эталона, какой положен вместе с притязаниями на ведение, присутствующими представляющей *res cogitans sive mens*⁴⁰. Притязания эти идут в направлении достоверности, а достоверность состоит в том, что все, что бы ни представлялось, всякое представление, сгоняется⁴¹ в ясность и отчетливость математической идеи (*idea*) и в ней собирается. Тогда *ens* – это *ens co-agitatum perceptionis*. Теперь представление правильно, если удовлетворяет таким притязаниям на достоверность. Удостоверенное в своей правильности, представление право и верно, оно готово к тому, чтобы им, о-правданным, распоряжались. Истина сущего в смысле присущей субъектности самодостоверности есть как достоверность (*certitudo*), в сущности о-правдание представления и всего в нем представляемого перед присущей ему самому ясностью. Оправдание же (*justificatio*) – это совершение *iustitia* и тем самым само Правосудие. Субъект, будучи субъектом всегда и везде, удостоверяется в самом себе – заручается достоверностью самого себя. Он оправдывает себя перед полагаемыми им же самим притязаниями на справедливость.

В самом начале Нового времени с новой силой встал вопрос, каким же образом человек может удостоверяться в том, что сам пребудет постоянно, то есть удостоверяться в своем спасении в целом сущего, и это значит – перед сущим из сущего, перед основанием всего сущего (перед Богом). Такой вопрос о достоверности спасения есть вопрос оправдания, то есть правосудия (*iustitia*).

В пределах метафизики Нового времени Лейбниц впервые мыслит *subiectum* как *ens percipiens et appetens*⁴². Мысля *vis*⁴³, присущую *ens*, он впервые ясно мыслит волевую сущность бытия сущего – сущность как волю. В духе Нового времени он мыслит истину сущего как достоверность. В 24 тезисах метафизики Лейбниц говорит (тезис 20): *iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes*⁴⁴. Эти *mentes*⁴⁵, то есть *res cogitantes*⁴⁶, согласно тезису 22, суть *primariae mundi unitates*⁴⁷. Истина как достоверность заручается самоуверенностью, она есть порядок (*ordo*) и непрестанное утверждение, констатация, то есть совершающееся и совершенство (*perfectio*). Присущее самому первому сущему, собственно-сущему свойство быть порукой есть *iustitia* (правосудие). Кант в своем критическом основоположении метафизики мыслит конечное самоудостоверение трансцендентальной субъективности как *quaestio*

juris⁴⁸ трансцендентальной дедукции. Это самоуверенное есть вопрос правовой, вопрос оправдания представляющего субъекта, который сам утвердил свою сущность в самоуправстве своего «я мыслю».

В сущности истины как достоверности – поскольку последняя мыслится как присущая субъектности истина, а истина как бытие сущего, – скрывается испытанная на основе оправдания самоуверенности справедливость-правосудие. Хотя она и правит как свойственная субъектности сущность истины, в рамках метафизики субъектности она все же не мыслится как истина сущего. Правда, справедливость-правосудие как ведающее само себя бытие сущего обязано, напротив, выступить перед мыслью метафизики Нового времени, как только бытие сущего начинает выявляться как воля к власти. Эта последняя ведает себя как сущностно полагающую ценности, она заручается условиями своего собственного сущностного постоянства и тем самым постоянно становится праведной перед самой собою, будучи в таком становлении правосудием и справедливостью. Собственная сущность воли к власти должна репрезентировать себя в таком правосудии-справедливости и в качестве его, а это значит, если мыслить в духе метафизики Нового времени, – быть. Подобно тому как в метафизике Ницше мысль о ценности фундаментальнее, чем основополагающая мысль о достоверности в метафизике Декарта, – постольку, поскольку достоверность может считаться правой лишь при условии, что она будет признаваться высшей ценностью, – то в эпоху, когда вся западная метафизика приходит к своему завершению у Ницше, усмотренное самоуверенное субъектности оказывается оправданием воли к власти в согласии с той справедливостью-праведностью, которая правит в бытии сущего.

Уже в раннем, довольно широко известном своем сочинении – во втором из Несвоевременных размышлений, носящем название «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), – Ницше ставит на место объективности исторических дисциплин «Справедливость»⁴⁹ (раздел 6). В остальном же Ницше нигде не касается справедливости. И только в решающие годы – 1884-й и 1885-й, – когда перед его мысленным взором стоит «воля к власти» как основополагающая черта сущего, Ницше заносит на бумагу, но не публикует две мысли о справедливости.

Первая запись (1884) озаглавлена – *Путь свободы*. Она гласит: «*Справедливость* как образ мысли созидательный, отбрасывающий излишки, уничтожающий, исходящий из оцениваний; *высший репрезентант самой жизни*» (XIII, 98)⁵⁰.

Вторая запись (1885) гласит: «Справедливость как функция власти, широко обобщи-вающей все окрест, – она поднимается над мелочными перспективами добра и зла, стало быть, обладает куда более широким горизонтом преимущества, – намерение сохранить нечто такое, что больше, чем вот та или эта личность» (XIV, афоризм 158)⁵¹. Подробное разъяснение этих мыслей вышло бы за рамки предпринятого нами осмысления. Сейчас достаточно лишь сослаться на ту сущностную сферу, к какой принадлежит справедливость, как мыслит ее Ницше. Чтобы приготовиться к уразумению справедливости, какую имеет в виду Ницше, нам надо исключить все представления о справедливости, которые идут от христианской, гуманистической, просветительской, буржуазной и социалистической морали. Потому что Ницше отнюдь не понимает справедливость как в первую очередь определение этической и юридической области. Напротив, он мыслит ее исходя из бытия сущего в целом, то есть из воли к власти. Справедливо то, что сообразно правому. А что правое, определяется на основе того, что *есть* как сущее. Поэтому Ницше и говорит (XIII, афоризм 462, относящийся к 1883 году): «Право = воля к тому, чтобы увековечить данное соотношение сил. Предпосылка – удовлетворенность им. Все почтенное привлекается с тем, чтобы право выглядело как нечто вечное»⁵².

Сюда же относится и запись следующего, 1884 года: «Проблема справедливости. Ведь самое первое и самое властное – это именно воля и сила, готовая к сверхвластности. Лишь господствующий утверждает задним числом «справедливость»,», то есть меряет вещи своей

мерой; если он очень могуч и властен, он может заходить чрезвычайно далеко, допуская и признавая предающегося опытам и искусству индивида» (XIV, афоризм 181)⁵³. Вероятно – и это вполне в порядке вещей – ницшевское метафизическое понятие справедливости все еще способно поражать своей странностью расхожее представление о вещах, и тем не менее это понятие вполне отвечает сущности справедливости, которая для начального этапа завершения Нового времени, целой мировой эпохи, уже стала исторической в рамках борьбы за господство над землей, а потому – явно или скрыто, тайно или откровенно – определяет все поступки и действия людей, живущих в эту мировую эпоху.

Справедливость, как мыслит ее Ницше, – это истина сущего по способу воли к власти. Но только и Ницше тоже не мыслит справедливость – ни явно как сущность истины сущего, ни говорил на основе этой мысли о метафизике завершенной субъектности. А справедливость – это истина сущего, как определена она самим бытием. Как такая истина, справедливость – это сама же метафизика, как завершается она в Новое время. В метафизике как таковой скрывается основание того, почему Ницше хотя и может постигать нигилизм метафизически как историческое совершение ценностного полагания, однако тем не менее не может мыслить сущность нигилизма.

Мы не знаем, какой скрытый облик был припасен для метафизики воли к власти – облик, который складывался бы на основе сущности справедливости как ее истины. Ведь едва ли даже успел выразиться самый первый ее тезис – в такой форме даже еще и не тезис. Конечно, тезисность его в рамках метафизики – особого свойства. Конечно, первый ценностный тезис – это не то самое, что первая посылка целой дедуктивной системы тезисов. Если мы слова «основной тезис метафизики» будем разуметь осторожно – в том смысле, что он именует сущностное основание сущего как такового, то есть именует сущее в целокупности его сущности, тогда этот тезис останется достаточно широким и достаточно сложным для того, чтобы, начиная с самой основы, определять всякий раз способ метафизических высказываний в зависимости от характера метафизики.

Ницше еще и в иной форме выразил первый ценностный тезис метафизики воли к власти (*Воля к власти*, афоризм 822 – относится к 1888 году): «У нас искусство для того, чтобы мы не погибали от истины»⁵⁴.

Правда, это положение о метафизическом сущностном соотношении искусства и истины мы не должны понимать в соответствии с нашими обыденными представлениями об истине и искусстве. Ибо если мы все же поступим так, то все обратится в банальность, мы же – и вот в чем настоящая роковая беда – лишимся возможности попробовать вступить в существенный спор с утаенной позицией завершающейся метафизики целой мировой эпохи – ради того, чтобы освободить нашу собственную историческую сущность от затуманивающих ее внешней истории и мировоззрений.

В только что приведенной формуле основного тезиса метафизики воли к власти искусство и истина мыслятся как два первых облика господства воли к власти в соотнесенности с человеком. От нашего мышления еще скрыто, как вообще надлежит мыслить сущностную сопряженность истины сущего как такового с сущностью человека в рамках метафизики сообразно ее сущности. Такой вопрос почти не ставился, а вследствие преобладания философской антропологии он безбожно запутан. Во всяком случае, было бы ошибочно считать ницшевскую формулу свидетельством того, что Ницше философствует экзистенциально. Такого не бывало. Он мыслит метафизически. Мы еще не дозрели до такой строгости мысли, как в следующей записи, относящейся к тому времени, когда Ницше размышлял над главным трудом всей своей жизни – *Волей к власти*: «Вокруг героя все становится трагедией, вокруг полубога – все сатировой драмой; а вокруг Бога все становится – чем? быть может, “миром”?...» (*По ту сторону добра и зла*, афоризм 150, 1886 год)⁵⁵.

Однако пора нам научиться видеть, что мышление Ницше, пусть исторически оно и таково, что по букве должно было бы выдавать совсем иной нрав, не менее дельно и не менее строго, чем мышление Аристотеля, который в 4-й книге *Метафизики* мыслит суждение о противоречии как первую истину относительно бытия сущего. Ставшее привычным, но от этого не менее сомнительное сопоставление Ницше с Киркегором основано на недоразумении, а именно непонятым здесь осталось то, что Ницше как метафизический мыслитель сохраняет близость к Аристотелю. Киркегор же, хотя он и чаще произносит имя Аристотеля, сущностно чужд ему. Потому что Киркегор не философ, а религиозный писатель, причем не один среди многих, а единственно сообразный судьбе своей эпохи. На этом покоится его величие, если только говорить так не недоразумение.

В основном тезисе метафизики Ницше наряду с сущностным соотношением ценностей «искусство» и «истина» поименовано и сущностное единство воли к власти. На основе такого сущностного единства сущего как такового определяется метафизическая сущность ценности. Ценность – это полагаемое вовнутрь воли к власти двойственное условие ее же самой.

Поскольку Ницше бытие сущего постигает как волю к власти, его мышление обязано мыслить в направлении ценностей. Поэтому и важно повсюду прежде всего ставить вопрос о ценности. Такое вопрошание постигает само себя как вопрошание, погруженное в историческое совершение.

Как обстоит дело с прежними высшими ценностями? Что означает обесценение их в аспекте переоценки всех ценностей? Поскольку мышление сообразно ценностям основывается внутри метафизики воли к власти, ницшевское истолкование нигилизма как процесса обесценивания высших ценностей и переоценки всех ценностей – это истолкование метафизическое, в смысле метафизики воли к власти. Коль скоро, однако, Ницше свое собственное мышление, учение о воле к власти как «принципе нового ценностного полагания» понимает в смысле настоящего завершения нигилизма, он уразумевает нигилизм уже не просто негативно – как обесценение высших ценностей, но одновременно и позитивно, а именно как преодоление нигилизма, ибо в явной форме постигаемая теперь действительность действительного, воля к власти, становится источником и мерой нового полагания ценностей. Новые ценности непосредственно определяют человеческое представление и равным образом вдохновляют человеческие поступки и дела. Человеческое поднимается в иное измерение совершающегося.

В читанном нами 125-м афоризме *Веселой науки* безумец о людском деянии, об убийстве людьми Бога, то есть о деянии, вследствие которого обесценился сверхчувственный мир, говорит так: «Никогда еще не совершалось деяние столь великое – благодаря ему кто бы ни родился после нас, он вступит в историю более возвышенную, нежели все бывшее в прошлом!»

С осознания того, что «Бог мертв», начинается осознание радикальной переоценки прежних высших ценностей. Сам человек переходит с таким осознанием в иную историю, в историю высшую, поскольку в ней принцип всякого ценностного полагания, воля к власти, особо постигнут и воспринят как действительность действительного, как бытие всего сущего. Само-сознание, в котором человечество Нового времени обладает своей сущностью, тем самым совершает последний шаг. Оно волит самого себя как исполнителя безусловной воли к власти. Деградация задающих меру ценностей прекратилась. Нигилизм – взгляд, что «высшие ценности обесцениваются», – преодолен. То человечество, которое свое собственное человеческое бытие волит как волю к власти, постигая такое человеческое как действительность, в целом определенную волей к власти, – это человечество определяется таким сущностным обликом человека, который поднимается над прежним человеком.

Есть наименование такого сущностного облика, поднимающегося над прежним людским складом человечества, – это «сверхчеловек». Под таковым Ницше понимает не какую-то отдельную человеческую особь, в которой способности и намерения всем известного обычного человека гигантски умножены и возвышены. «Сверхчеловек» – это и не та людская разновид-

ность, что возникает лишь на путях приложения философии Ницше к жизни. Слово «сверхчеловек» наименоывает сущность человечества, которое, будучи человечеством Нового времени, начинает входить в завершение сущности его эпохи.

«Сверхчеловек» – это человек, который есть на основе действительности, определенной волей к власти, и для нее.

Человек, сущность которого волился изнутри воли к власти, – вот сверхчеловек⁵⁶. Воление этого волимого, волимого именно так, должно соответствовать воле к власти как бытию сущего. Поэтому вместе с мышлением, мыслящим волю к власти, и неотделимо от него возникает вопрос: в какой облик должно войти и установиться бытийствованию человека, волимого изнутри бытия сущего, в каком облике должно ему разворачиваться, чтобы удовлетворяло оно воле к власти и тем самым было бы способно перенять господство над сущим? Внезапно и неожиданно для себя человек обнаруживает, что бытием сущего поставлен перед задачей перенять господство над землей. Достаточно ли обдумывал прежний человек, каким способом начало меж тем выявляться бытие сущего? Удостоверился ли прежний человек в том, что его бытийствование достаточно зрело и сильно, чтобы соответствовать требовательному зову бытия? Или же прежний человек лишь пробавляется отговорками и обходится кружными путями, которые все снова и снова уводят его прочь от постижения того, что есть? Прежнему человеку хотелось бы остаться прежним, а меж тем он уже волим сущим, бытие которого начинает выявляться как воля к власти. Прежний человек в его существе вообще не подготовлен еще к бытию, какое начинает меж тем властно править во всем сущем. В этом бытии властно правит необходимость того, чтобы человек поднимался над прежним человеком – не из любопытства и не для ради простого произвола, но исключительно ради бытия.

Когда Ницше мыслит сверхчеловека, его мысль берет исток в таком мышлении, которое мыслит сущее как сущее онтологически, тем самым встраиваясь в сущность метафизики, притом не умея постигнуть эту сущность в рамках метафизики. Поэтому от Ницше, как и от всей доницшевской метафизики, по-прежнему скрыто, в какой степени сущность человека определяется изнутри сущности бытия. Поэтому в метафизике Ницше необходимо затуманивается само основание сущностной взаимосвязи между волей к власти и сущностью сверхчеловека. Однако внутри всякого затуманивания уже правит выявление. Та *existentia*, что относится к *essentia* сущего, то есть к воле к власти, – это вечное возвращение равного. Бытие, как мыслится оно в нем, заключает в себе связь с сущностью сверхчеловека. Однако такая связь поневоле остается непродуманной, не-мыслимой, в ее сообразном бытию существе. Поэтому и для самого Ницше вполне неясной остается взаимосвязь мышления, способного мыслить сверхчеловека в облике Заратустры, с сущностью метафизики. Поэтому и характер книги *Так говорил Заратустра* как творения остается скрытым. И лишь тогда, когда в будущем мысль окажется в состоянии мыслить эту «Книгу для всех и ни для кого» в единстве с шеллинговыми *Исследованиями сущности человеческой свободы* (1809), а это значит – в единстве с творением Гегеля *Феноменология духа* (1807), а стало быть, в единстве с *Монадологией* (1714) Лейбница, и когда она будет в состоянии мыслить все эти творения не только метафизически, но и изнутри сущности метафизики, лишь тогда будут обоснованы право и обязанность, почва и кругозор для того, чтобы разбирать это творение и спорить с ним.

Легко возмущаться идеей и образом сверхчеловека, которые сами же подготовили свое собственное неуразумение, легко выдавать свое возмущение за опровержение – легко и безответственно. Трудно вступить в ту высокую ответственность, изнутри которой Ницше продумывал сущность того человечества, что в бытийной судьбе воли к власти определяется к перенятию господства над землей, – трудно, но неизбежно для грядущей мысли. Сущность сверхчеловека – это не охранная грамота для буйствующего произвола. Это основанный в самом же бытии закон длинной цепи величайших самопреодолений, в продолжение которых человек постепенно созревает для такого сущего, которое как сущее всецело принадлежит

бытию – бытию, что выявляет свою сущность воления как воля к власти, бытию, что своим выявлением творит целую эпоху, а именно последнюю эпоху метафизики.

Прежний человек потому именуется прежним в метафизике Ницше, что его сущность хотя и определена волей к власти как основополагающей чертой всего сущего, но он в то же время не постиг и не перенял волю к власти в качестве такой основополагающей черты. Поднимающийся же над прежним человеком человек вбирает волю к власти как основополагающую черту всего сущего в свое собственное воление и таким образом волит самого себя в смысле воли к власти. Все сущее есть как сущее, полагаемое в этом волении. Что прежде обуславливало и определяло человеческое бытийствование по способу цели и меры, утратило силу действительности – силу безусловную и непосредственную, а прежде всего безотказно действовавшую. А прежний сверхчувственный мир целей и мер уже не пробуждает и не несет на себе жизнь. Тот мир сам теперь безжизнен – он мертв. Христианская вера еще будет – здесь, там, где-нибудь. Однако правящая в том мире любовь уже перестала быть действенно-действительным принципом всего совершающегося теперь. Сверхчувственное основание сверхчувственного мира, если мыслить его как действительную действительность всего действительного, сделалось бездейственным. Вот в чем метафизический смысл метафизически продумываемых слов «Бог мертв».

Так закрывать ли по-прежнему глаза на истину этих слов, мыслить которые должно так? Если да, то это странное самоослепление не отменит, конечно, истины тех слов. Бог не станет Богом живым оттого, что мы будем по-прежнему пытаться взять верх над действительным, не поставив под вопрос, со всей суровой серьезностью, его действительность, не поразмыслив над тем, не созрел ли человек для того бытийствования, вовнутрь которого он ввергается изнутри самого бытия, не созрел ли он настолько, чтобы выстоять в такой своей судьбе на основе своей сущности и без всякой мнимой подмоги чисто внешних мер.

Пытаться без малейших иллюзий постигать истину слов о смерти Бога – не то же самое, что исповедовать философию Ницше. Если бы мы имели в виду такое, то от этого нашего согласия отнюдь не выиграло бы дело Ницше. Мы чтим философа тем, что мыслим. А это требует от нас мыслить все то существенное, что мыслилось его мыслью.

Если мертв Бог и мертвы Боги – в том смысле, в каком мы разъяснили метафизический опыт, если воля к власти сознательно волится как принцип любого полагания условий сущего, то есть как принцип ценностного полагания, тогда господство над сущим как таковым в обличье господства над землей переходит к новому волению человека, к волению, которое определяется волей к власти. Первую часть книги *Так говорил Заратустра*, вышедшую в свет через год после *Веселой науки*, в 1883 году, Ницше заканчивает такими словами: «*Мертвы все Боги; теперь мы волим, чтобы здравствовал сверхчеловек!*»⁵⁷

Можно было бы, огрубляя, думать, что слова эти означают следующее: господство над сущим переходит теперь от Бога к человеку, – а еще более огрубляя: Ницше на место Бога ставит человека. Кто думает так, не слишком божественно думает о сущности Бога. Человек никогда не сможет встать на место Бога, потому что бытийствование человека никогда не достигнет бытийной сферы Бога. Между тем может, напротив, совершиться нечто такое, что в сопоставлении с этой невозможностью будет куда более жутким – сущность этой жути мы еще даже не начали толком обдумывать. Место, которое, если мыслить метафизически, свойственно Богу, – это место, откуда истекает причиняющее созидание сущего и сохранение сущего как сотворенного. Такое местоположение Бога может оставаться пустым. Зато может распахнуться иное – в метафизическом смысле соответствующее место, не тождественное ни области Бога, ни области человека, – с этим местом человек, однако, вновь вступает в особо отмеченное сопряжение. Сверхчеловек не заступает и никогда не сможет заступить место Бога; место, на какое направлено воление сверхчеловека, – это иная область, область иного обоснования сущего,

сущего в его ином бытии. Это иное бытие сущего стало меж тем – этим и отмечено начало метафизики Нового времени – субъектностью.

Все сущее отныне – это либо действительное как предмет, либо действующее как опредмечивание, в каком складывается предметность предмета. Опредмечивание, представляя, наставляет предмет на его *cogito*. Так на-ставляя, его оказывается тем самым, что лежит в основе его собственного действия (то есть представляющего на-ставливания), – субъектом, *subiectum*. Субъект – субъект для себя самого. Сущность сознания – самосознание. Поэтому все сущее – это либо объект субъекта, либо субъект субъекта. Бытие сущего повсюду покоится в поставлении себя перед ним же самим и, стало быть, в поставлении себя на себя же, в восстановлении себя. В пределах субъектности сущего человек восстанавливается вовнутрь субъективности своего бытийствования. Человек входит в свое восстановление. Мир становится предметом, предстоянием. В таком восстанавливающем опредмечивании всего сущего то, что прежде всего должно быть приведено в распоряжение представления и составления, – земля, – вдвигается в самое средоточие человеческого полагания и рас-полагания. Сама земля может являть себя лишь как предмет нападения, атаки, которая устрояется в волеии человека как безусловность опредмечивания. Природа повсюду выступает – ибо повсюду волился изнутри сущности бытия – как предмет техники.

К 1881–1882 годам, когда возникла пьеса *Безумный человек*, относится следующая запись Ницше: «Грядет время, когда будут вести борьбу за господство над землей, – ее будут вести во имя *Фундаментальных философских учений*» (XII, 441)⁵⁸.

Этим отнюдь не сказано, что в борьбе за неограниченное использование земных недр, месторождений сырья, за чуждое любым иллюзиям использование «людского материала» – на службе безусловного уполномочивания воли к власти вступать в свою сущность – будут прибегать к прямым ссылкам на такую-то философию. Напротив, можно предполагать, что философия как учение, как культурное образование исчезнет, да она и может исчезать в своем нынешнем облике, потому что она – в той мере, в какой была она подлинной, – уже заявила на своем языке о действительности действительного, а тем самым уже ввела сущее как таковое в историческое совершение его бытия. «Фундаментальные философские учения» подразумевают не доктрины ученых, а язык истины сущего как такового, – эта истина и есть сама же метафизика в ее облике метафизики безусловной субъектности воли к власти.

Борьба за господство над Землей – она в своей исторически совершающейся сущности есть уже следствие того, что сущее как таковое является по способу воли к власти, – притом что она и не распознана и тем более не постигнута как такая воля. И без того сопутствующие доктрины действия, как и идеологии представления, никогда не высказывают то, что есть, а потому и совершается. С началом борьбы за господство над Землей эпоха субъектности спешит к своему завершению. От такого ее завершения неотделимо то, что сущее – сущее, которое *есть* в смысле воли к власти, – во всех аспектах удостоверяется в своей собственной истине относительно себя самого, а потому и осознает ее. Осознание – необходимый инструмент волеия – волеия, которое волит изнутри воли к власти. В направлении опредмечивания такое осознание совершается в форме планирования. В сфере восстановления человека вовнутрь своего самоволения оно совершается через посредство непрерывного расчленения, разлагания исторической ситуации. Если мыслить метафизически, то ситуация – это всегда остановленность (*statio*) акции, действия субъекта. Всякий анализ ситуации – независимо от того, знает он о том или нет, – основывается внутри метафизики субъектности.

«Великий полдень»⁵⁹ – время самой ясной ясности, а именно ясности сознания, которое безусловно и в каждом из аспектов осознало само себя как знание, состоящее в том, чтобы сознательно волить волю к власти как бытие сущего и чтобы, вос-ставая до самого себя, стойко выдерживать, как такое воление, любую необходимую фазу опредмечивания мира и тем самым обеспечивать, заручаясь им, постоянный состав сущего для наивозможно более равномерного

и единообразного воления. Пока же волится такое воление, на человека находит необходимость воли и условия такого воления. Это значит: полагать ценности и всему давать цену согласно ценностям. Таким образом, ценность определяет все сущее в его бытии. Это ставит нас перед вопросом: что же *есть* теперь – в эпоху, когда явственно зачинается безусловное господство воли к власти, а сама явленность и всеоткрытость его тоже становится функцией того же воления? Что есть? Не о событиях и не о фактах спрашиваем мы, для каждого из которых в области воли к власти найдутся по потребности и свидетельства, и документы – их же по потребности можно и устранять. Что есть? Не о том или ином сущем мы спрашиваем, но о бытии сущего. И даже скорее спрашиваем: каково теперь самому бытию? И об этом мы тоже спрашиваем не наобум, а имея в виду истину сущего как такового, истину, что заявляет о себе в облике метафизики воли к власти. Каково бытию в эпоху начинающегося господства безусловной воли к власти?

Бытие стало ценностью. Установление стойкого постоянства состава – это необходимое, полагемое самой волей к власти условие обеспечения самой себя. Однако можно ли давать бытию большую цену, нежели возвышая его в ранг ценности? Но только бытие, пока возводится оно в достоинство ценности, уже снижено до уровня всего лишь условия, полагаемого самой же волей к власти. Еще прежде того лишено достоинства своей сущности само же бытие – постольку, поскольку ему вообще дают цену и так возводят в достоинство. Если на бытии сущего ставят печать ценности и если тем самым предрешают его сущность, то тогда в рамках такой метафизики, а это значит – в рамках истины сущего как такового, постоянно и всегда, пока только длится эта эпоха, всякий путь к постижению бытия совершенно стерт. При этом, говоря так, мы наперед предполагаем то, чего, может быть, и не имеем права предполагать, а именно что такой путь к самому бытию когда-то уже наличествовал и что мышление бытия уже мыслило бытие как бытие.

Не помня о бытии и его собственной истине, западное мышление с самого начала мыслит сущее как таковое. Между тем бытие оно всегда мыслило лишь в такой истине сущего, так что и наименование это, «бытие», оно изъясняет весьма косноязычно, в многозначности нераспутанной – ибо не постигнутой в опыте. Это мышление, так никогда и не вспомнившее о самом бытии, есть простое и все несущее на себе, оттого-то загадочное и непостижимое событие, разверзшееся в историческом совершении Запада, вот-вот готовом расшириться до совершения мирового, до мировой истории. Напоследок бытие в метафизике упало до уровня ценности. В том свидетельство: бытие не допущено как бытие. О чем это говорит?

Каково бытию? Бытию ничего. А что, если в этом-то и возвещает о себе, впервые возвещает, затуманивавшаяся донныне сущность нигилизма? Так тогда мышление ценностями – это чистый нигилизм? Но ведь Ницше постигает метафизику воли к власти как раз как преодоление нигилизма. На деле, до тех пор пока нигилизм понимается лишь как обесценение высших ценностей, а воля к власти мыслится как принцип переоценки всех ценностей на основе новоположения высших ценностей, до тех пор метафизика воли к власти – это преодоление нигилизма. Однако в таком преодолении нигилизма ценностное мышление возводится в принцип.

Но ведь если ценность не дает бытию быть бытием, тем, что оно есть как само бытие, мнимое преодоление нигилизма и есть самое настоящее завершение его. Потому что теперь метафизика не только не мыслит само бытие, но и само это не-мышление бытия прикрывается видимостью, будто оно все же мыслит бытие, коль скоро дает ему цену как ценности – самым достойнейшим образом, так что излишним становится даже и спрашивать о бытии. Однако, если в сопоставлении с мыслью о бытии мышление, мыслящее все по мере ценностей, – это нигилизм, то тогда даже и ницшевское постижение нигилизма как обесценения высших ценностей – это нигилизм. Истолкование сверхчувственного мира, истолкование Бога как высших ценностей мыслится не на основе самого бытия. Последний же удар по Богу и по сверхчувственному миру наносится тем, что Бог, сущее из сущего, унижается до высшей ценности. Не в

том самый жестокий удар по Богу, что его считают непознаваемым, не в том, что существование Бога оказывается недоказуемым, а в том, что Бог, принимаемый за действительно существующего, возвышается в ранг высшей ценности. Ибо удар этот наносят не праздные зеваки, не верующие в Бога, а верующие и их богословы, которым, хотя и твердят они о сущем из сущего, никогда не приходит на ум подумать о самом бытии – ради того, чтобы при этом заметить, что такое их мышление и такое говорение их о Боге – это, если посмотреть со стороны веры, не что иное, как настоящее богохульствование, коль скоро они вторгаются в богословие веры.

И теперь лишь слабенький свет начинает проникать во мрак вопроса, который мы собирались задать Ницше с тех самых пор, как выслушали его рассказ о безумце: как же это вообще может произойти, чтобы люди были в состоянии убить Бога? Очевидно, Ницше мыслит именно такое. Ибо во всей пьесе выделены всего две фразы. Одна такая: *«Мы его убили»*. Другая такая: *«...и все-таки они содеяли его!»* – то есть люди совершили это деяние, убили Бога, хотя они до сей поры и слыхом не слыхивали о том.

Выделенные фразы дают нам истолкование слов «Бог мертв». Слова эти не значат того же, как если бы кто-либо, отрекаясь от Бога и подло ненавидя его, говорил: Бога нет. Слова эти означают нечто куда худшее: Бога убили. И только тогда наружу выходит решающая мысль. Между тем это лишь затрудняет понимание. Потому что раньше эти слова – «Бог мертв» – можно было понимать и в смысле объявления – объявления о том, что Бог сам по себе удалился из своего живого наличного присутствия. Но вот что Бог был убит другими, притом людьми, – вот что невыносимо. Ницше сам же и удивляется такой мысли. Только потому безумец у него и спрашивает непосредственно после того, как произнес решающие слова: «Мы его убили – вы и я! Все мы его убийцы!» – только потому он и спрашивает: «Но как мы его убили?» Ницше поясняет этот вопрос, повторяя его в виде перифразы, в трех образах: «Как сумели исчерпать глубины морские? Кто дал нам в руки губку, чтобы стереть весь небосвод? Что творили мы, отцепляя Землю от Солнца?»

На последний из вопросов мы можем ответить так: что творили люди, отцепляя Землю от Солнца, о том говорит нам история Европы трех с половиной последних веков. Однако что же совершилось в основании всей этой истории с сущим? Говоря о сопряженности Солнца и Земли, Ницше думает не только о произведенном Коперником перевороте в постижении природы в Новое время. «Солнце» одновременно напоминает нам и притчу Платонову. Солнце и вся сфера солнечного света в этой притче – это тот круг, в котором сущее является таким, каким оно выглядит, таким, каков его вид (идея). Итак, Солнце образует и ограничивает горизонт, в котором сущее являет себя как таковое. «Небосвод» – он подразумевает сверхчувственный мир как мир истинно сущий. Это же одновременно и целое, которое окружает собою все и все погружает в себя, словно море. Земля как местопребывание человека теперь отцеплена от Солнца. Сфера сверхчувственного – сущего самого по себе – уже не стоит над головами людей как задающий меру свет. Весь небосвод стерт. Целое сущего как такового, море, до дна испито людьми. Ибо человек восстал вовнутрь «Я», свойственного его *cogito*. По мере восстановления все сущее становится представанием – предметом. До конца испитое, сущее опрокинуто теперь как объективное вовнутрь присущей субъективности имманентности. Теперь горизонт уже не светится сам собою. Теперь он лишь точка зрения, полагаемая ценностными полаганиями воли к власти.

Пользуясь нитью трех образов, – Солнце, небосвод, море, – они для мышления, как можно предположить, далеко не только образы, – три вопроса разясняют нам, что же подразумевается этим совершением, убиением Бога. Убивать – этим подразумевается здесь устранение людьми сущего как самого по себе сверхчувственного мира. Убивать – этим словом наименовано здесь событие, в котором сущее как таковое не уничтожается, вообще и без остатка, но становится иным в своем бытии. В этом событии иным становится и человек, и прежде всего человек. Он становится тем, кто устраняет сущее в смысле сущего самого по себе. Восставание

человека вовнутрь субъективности превращает сущее в предстояние – в предмет. Предстоящее же – это то, что остановлено представлением. Устранение сущего самого по себе, убийство Бога – все это совершается в обеспечении постоянного состава, заручаясь которым, человек обеспечивает себе вещественный, телесный, душевный и духовный наличные составы, и все это ради своей собственной удостоверяющейся уверенности – она волит господство над сущим как возможной предметностью, чтобы соответствовать бытию сущего – воле к власти.

Обеспечивать, то есть доставлять удостоверяющую уверенность, – это основывается внутри ценностного полагания. Полагание ценностей подобрало под себя все сущее как сущее для себя – тем самым оно убрало его, покончило с ним, убило его. Этот последний, убивающий Бога удар наносит метафизика, которая, будучи метафизикой воли к власти, осуществляет мышление в смысле мышления ценностями. Однако в этом последнем ударе, вследствие которого бытие прибито и превращено просто в ценность, Ницше уже не распознает то, что есть этот удар, если мыслить его, имея в виду само бытие. Однако разве не говорит Ницше: «Все мы его убийцы!» – «вы и я»? Да, говорит; соответственно, Ницше и постигает метафизику воли к власти как нигилизм. Это так; и все же такое постижение означает для Ницше только то, что метафизика как контрдвижение в смысле переоценки всех прежних ценностей энергичнее всего – окончательно! – осуществляет начавшееся ранее «обесценение прежних высших ценностей».

Однако как раз новополагание ценностей на основе принципа всякого ценностного полагания Ницше уже не может мыслить как убийство, как нигилизм. Это новополагание – уже и не обесценение в горизонте волящей себя воли к власти, то есть в перспективе ценности и ценностного полагания.

Но как же обстоит дело с самим ценностным полаганием, если оно мыслится в аспекте сущего как такового, а это значит – одновременно исходя из взгляда на бытие? Тогда мышление ценностями – это радикальное смертоубийство. Тут сущее как таковое не только забивают в его бытии в себе, тут совершенно отбрасывают само бытие. Бытие – если только есть еще в нем надобность – может признаваться лишь как ценность. Ценностное мышление метафизики воли к власти до крайности убийственно, потому что оно совершенно не допускает, чтобы бытие входило в свой восход и, стало быть, в свою живую сущность. Мышление по мере ценностей заведомо не позволяет бытию бытийствовать в своей истине.

Это убивает на корню – но разве так поступает только метафизика воли к власти? Только ли истолкование бытия как ценности не позволяет бытию быть бытием, тем, что оно есть? Будь это так, метафизика в эпохи, предшествовавшие Ницше, должна была бы постигать бытие в его истине, должна была бы мыслить его или уж по меньшей мере вопрошать о нем. *Однако мы нигде не находим такого постижения бытия.* Нигде не встречаем мы мышления, которое мыслило бы истину самого бытия, а тем самым мыслило бы и истину как само бытие. Даже и тогда ничего подобного не мыслят, когда в доплатоновском мышлении, начале всего мышления Запада, приуготовляют разворачивание метафизики Платона и Аристотеля. Правда, *ἐόντιν (έόν) γάρ εἶναι*⁶⁰ именуется само бытие. Однако налично присутствующее не мыслится как бытийствующее на основе его истины. История бытия начинается, притом необходимо начинается с забвения бытия. Так что дело не в метафизике как метафизике воли к власти, если само бытие в его истине остается в ней непродуманным. Странное это упущение – дело лишь метафизики как таковой. Однако что такое метафизика? Ведаем ли мы ее сущность? Может ли сама она ведать свою сущность? Если она и постигает ее, то понимая метафизически. А метафизическое понимание метафизики всегда отстает от ее сущности. Это же верно и относительно всякой логики – если только предположить, что она вообще еще способна мыслить, что есть *λόγος*. Всякая метафизика метафизики, как и всякая логика философии, если только они пытаются каким-то способом перелезть через метафизику, неминуемо падают ниже всякого ее уровня, так и не узнав, куда же это они сорвались.

Между тем для нашего мышления – думающего вослед нигилизму – яснее стала по меньшей мере одна черта его сущности. Сущность нигилизма покоится внутри исторического совершенства, такого, в соответствии с которым в явлении сущего как такового в целом ничто же несть с самим бытием и его истиной, притом так, что истина сущего как такового признается за бытием – ибо ведь отсутствует и в нетях пребывает истина бытия. В эпоху начавшегося завершения нигилизма Ницше хотя и постиг, правда, некоторые черты его, однако истолковал их в духе нигилизма, а потому окончательно похоронил их сущность. *Сущность* же нигилизма Ницше так и не смог распознать – не более, чем метафизика до него.

Однако если сущность нигилизма покоится в таком историческом совершенстве, что в явлении сущего как такового в целом в нетях пребывает истина бытия и в соответствии с этим ничто же несть с самим бытием и его истиной, то метафизика как историческое совершенство истины сущего как такового – это в сущности своей нигилизм. А если метафизика есть и нечто большее – основание совершенства всей западной и всей мировой, в какой мере определяется она Европой, истории, то тогда эта последняя нигилистична еще и совсем в ином смысле.

Если мыслить изнутри судьбы бытия, то нигилистическое nihil означает, что ничто же несть с бытием – с бытием ничто. Бытие не выступает в свет его же собственной сущности. В явлении сущего как такового бытие остается вовне – в нетях. Отпадает истина бытия. Она по-прежнему забыта.

Так и получается, что нигилизм в своей сущности – это история, которая приключается с самим же бытием. Тогда выходит, что в сущности самого же бытия заключается то, что оно остается непродумываемым – потому что само же не дается и ускользает. Само бытие ускользает в свою истину. Оно скрывается вовнутрь таковой и, прячась, скрывает само себя.

Имея в виду такое его прячущее сокрытие его же собственной сущности, мы, быть может, чуть касаемся сущности тайны, в качестве каковой бытийствует истина бытия.

Тогда в соответствии с этим и метафизика была бы не просто каким-то упущением, а вопрос о бытии оставался бы для своего продумывания на будущее. И тем более метафизика не была бы простым заблуждением. Получалось бы, что метафизика, будучи совершенством истины сущего как такового, разверзалась бы изнутри судьбы бытия. А тогда метафизика была бы тайной самого бытия – тайна не продумывается потому, что само бытие отказывает в ней. Будь все иначе мышление, коль скоро оно из всех сил трудится над тем, чтобы держаться бытия, которое надо ему мыслить, не могло бы неустанно вопрошать: что такое метафизика?

Метафизика – это эпоха в историческом совершенстве самого бытия. Но в своей сущности метафизика – это нигилизм. Сущность нигилизма относится вовнутрь того исторического совершенства, в качестве каковой бытийствует само бытие. Если – каким бы то ни было образом – Ничто отсылает к бытию, нигилизм – определяемый историческим совершенством бытия – мог бы по меньшей мере указать нам ту область, в пределах которой возможно постигнуть сущность нигилизма – где он становится мыслимым и так затрагивает наше мышление и нашу память. Мы привыкли расслышать в слове «нигилизм» прежде всего некий диссонанс. Но если начать обдумывать сущность нигилизма, сущность в совершенстве самого бытия, то тогда в это слышание одного лишь диссонанса вкрадывается нечто неладное. Слово «нигилизм» говорит о том, что в том, что именует оно, существенно nihil, Ничто. Нигилизм означает: Ничто же несть со всем во всех аспектах. А «все» – это сущее в целом. Но в каждом из своих аспектов сущее стоит, если постигается как сущее. Тогда нигилизм означает, что ничто же несть с сущим как с целым. Однако сущее в том, что оно и как оно, – из бытия. Если положить, что всякое «есть» – из бытия, тогда сущность нигилизма состоит в том, что ничто же несть с самим бытием. *Само* бытие есть бытие в его истине, истина же принадлежит бытию.

Если расслышать в «нигилизме» иной тон, в котором доносилась бы сущность названного нами, можно по-новому вслушаться в язык того метафизического мышления, которое постигло что-то в нигилизме, не умея, однако, мыслить его сущность. Слыша в ушах своих этот

иной тон, мы в один прекрасный день, возможно, совсем иначе, чем прежде, осмыслим эпоху начинающегося завершения нигилизма. Быть может, мы поймем тогда, что недостаточно ни политических, ни экономических, ни социологических, ни технических и научных перспектив, недостаточно даже и метафизических и религиозных перспектив, чтобы мыслить то, что совершается в эту мировую эпоху. То же, что задает эта эпоха мысли, что задает она ей мыслить, – это не какая-то глубоко скрытая задняя мысль, а нечто, расположенное совсем близко к нам, – нечто, расположенное ближе всего к нам, мимо чего мы постоянно проходили лишь потому, что оно именно таково. А проходя, и проходя мимо, мы постоянно и совершаем, сами того не замечая, то самое убийство бытия сущего, о каком мы столько говорили.

А чтобы замечать, чтобы научиться замечать, нам достаточно будет задуматься хотя бы над тем, что говорит о смерти Бога безумец, над тем, как он это говорит. Быть может, теперь мы уже не пропустим столь поспешно мимо ушей сказанное в самом начале пьесы, которую мы разъяснили; безумный человек «без передышки кричал: “Ищу Бога! Ищу Бога!”»

Так этот человек безумен? Насколько? Он тронулся. Ибо сдвинулся с плоскости прежнего человека, на которой утратившие действительность идеалы – сверхчувственный мир – выдаются за действительное, между тем как обретает действительность противоположное им. И все же он вследствие этого лишь полностью вдвинулся и вошел в заведомо определенную сущность прежнего человека, в заведомо определенное такому человеку бытие – ему определено было быть *animal rationale*⁶¹. Этот таким путем сдвинувшийся и стронувшийся с места человек именно поэтому не имеет уже ничего общего с повадками торчащих на площади праздных зевак, «не верующих» в Бога. Ибо эти люди не потому не веруют в Бога, что Бог как таковой утратил для них достоверность, а потому, что они сами отказались от возможности верить и уже не могут искать Бога. Они больше не могут искать, потому что перестали думать. Торчащие на площади бездельники упразднили мышление, заменив его пересудами, – болтовня чует нигилизм всюду, где предчувствует опасность для своих мнений. Подобная самоослепленность, сверх всякой меры шириющаяся перед лицом настоящего нигилизма, пытается заглушить в себе страх перед мышлением. Однако страх этот – страх перед страхом.

Напротив того, безумный человек, – и это однозначно так после первых же произнесенных им слов, и это еще куда однозначнее так для того, кто хочет слышать, после последних произнесенных им слов, – это тот человек, что ищет Бога: крича, взывает к Богу. Быть может, тут на деле некто мыслящий вопиет *de profundis*? А что уши наших мыслей – неужели все еще не расслышат они его вопль? Уши до той поры не услышат, пока не начнут мыслить. Мышление же начнется лишь тогда, когда мы постигнем уже, что возвеличивавшийся веками разум – это наипрямейший супостат мышления.

Часть II

Европейский нигилизм

Пять главных рубрик в мысли Ницше

Первое философское применение слова «нигилизм» идет, по-видимому, от Фр. Г. Якоби. В его открытом письме к Фихте очень часто встречается слово «ничто». Потом говорится: «Поверьте, мой дорогой Фихте, меня нисколько не расстроит, если Вы или кто бы то ни было назовете *химеризмом* учение, противопоставленное мною идеализму, который я уличаю в *нигилизме*...» (*Jacobi's Fr.H. Werke*, 3. Bd., Leipzig 1816, S. 44; из письма Якоби к Фихте, впервые опубликованного осенью 1799 г.).

Слово «нигилизм» вошло позднее в оборот через Тургенева как обозначение того воззрения, что действительно существует только сущее, доступное чувственному восприятию, т. е. собственному опыту, и кроме него ничего. Тем самым отрицается все, что основано на традиции, власти и каком-либо ином авторитете. Для этого мировоззрения, однако, большей частью применяется обозначение «позитивизм». Слово «нигилизм» применено Жан-Полем в его «Подготовительной школе эстетики», § 1 и 2, для обозначения романтической поэзии как поэтического нигилизма. Сюда надо прибавить для сравнения «Объяснительное слово» Достоевского к его пушкинской речи (1880; WW, herausgegeben von Moeller v. b. Bruck, II. Abt., Band XII, 95 f.). Место, о котором идет речь, звучит так: «В речи моей я хотел обозначить... значении Пушкина для России. То, что Пушкин первый своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем своим отыскал и отметил главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший на родной почве нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего. Алеко и Онегин породили потом множество подобных себе в нашей художественной литературе».

Для Ницше, однако, значение слова «нигилизм» существенно «шире». Ницше говорит о «европейском нигилизме». Он подразумевает под этим не распространяющийся около середины XIX века позитивизм и его географическую экспансию по Европе; «европейский» имеет здесь историческое значение, равносильное «западному» в смысле истории Запада. «Нигилизм» употребляется Ницше как название им впервые опознанного, пронизывающего предыдущие века и определяющего собою ближайшее столетие исторического движения, истолкование самой сути которого он сводит к короткому тезису: «Бог умер». Это значит – «христианский Бог» утратил свою власть над сущим и над предназначением человека. «Христианский Бог» здесь одновременно служит ведущим представлением для «сверхчувственного» вообще и его различных истолкований, для «идеалов» и «норм», для «принципов» и «правил», для «целей» и «ценностей», которые учреждены «над» сущим, чтобы придать сущему в целом цель, порядок и – как вкратце говорят – «смысл». Нигилизм есть тот исторический процесс, в ходе которого «сверхчувственное» в его господствующей высоте становится шатким и ничтожным, так что само сущее теряет свои ценность и смысл. Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога. Не исключено, что в этого Бога еще долго будут верить и считать его мир «действительным», «действенным» и «определяющим». Это похоже на то явление, когда свет тысячелетия назад

погасшей звезды еще виден, но при всем своем свечении оказывается чистой «видимостью»! Нигилизм не есть поэтому для Ницше какое-то воззрение с такими-то «представителями», он и не отдельно взятая историческая «данность» в ряду многих прочих, поддающихся историографическому описанию. Нигилизм есть, напротив, то долговечное событие, от которого существенно меняется истина о сущем в целом, тяготея к обусловленному ею концу.

Истина о сущем в целом издавна носит название «метафизики». Всякая эпоха, всякое человеческое множество опираются на ту или иную метафизику и через нее встают в определенное отношение к совокупности сущего и тем самым также и к самим себе. Конец метафизики раскрывается как упадок власти сверхчувственного и порожденных им «идеалов». Конец метафизики, однако, никоим образом не означает прекращения истории. Это *начало* серьезного отношения к вышеупомянутому «событию»: «Бог умер». Начало это уже пошло в ход. Сам Ницше понимает свою философию как введение начала новой эпохи. Наступающее, т. е. теперешнее 20-е, столетие он видит как начало такой эпохи, чьи сдвиги не будут поддаваться сравнению с прежде известными. Кулисы мирового театра могут еще какое-то время оставаться старыми, разыгрываемая пьеса уже другая. Исчезновение при этом прежних целей и обесценение прежних ценностей воспринимается уже не как голое уничтожение и не оплакивается как ущерб и утрата, но приветствуется как освобождение, поощряется как решительное приобретение и понимается как *завершение*.

«Нигилизм» есть приходящая к господству истина о том, что все прежние цели *сущего* пошатнулись. Но с изменением прежнего отношения к ведущим ценностям нигилизм достигает также полноты, становится свободной и чистой задачей установления новых ценностей. Достигший в себе полноты и задающий норму для будущего нигилизм может быть обозначен как «классический нигилизм». Ницше характеризует этим наименованием свою собственную «метафизику», понимая ее как «отпор» *всем* прежде существовавшим. Слово «нигилизм» утрачивает тем самым свое чисто нигилистическое значение, поскольку под этим термином «нигилизм» понималось уничтожение и разрушение прежних ценностей, низведение сущего до голого ничто и бесперспективность человеческой истории.

«Нигилизм», классически понятый, означает теперь, наоборот, освобождение *от* прежних ценностей как освобождение *для* некой *переоценки* всех (этих) ценностей. Выражение «переоценка всех прежних ценностей» наряду с ведущим словом «нигилизм» служит Ницше в качестве второй *главной рубрики*, указывающей на место и назначение его принципиальной метафизической позиции внутри истории западной метафизики.

Под этой рубрикой «переоценки ценностей» мы представляем себе выдвижение видоизмененных ценностей на место всех прежних ценностей. Однако для Ницше «переоценка» означает, что исчезает именно «место» для прежних ценностей, а не так, что просто расшатываются они сами. Иначе говоря: изменяются вид и направленность полагания ценностей и определение сути ценностей. Этой переоценкой бытие впервые осмысливается как ценность. Тем самым метафизика становится мышлением в ценностях. В эту перемену входит то, что не просто все прежние ценности падают жертвой обесценения, но что прежде всего *лишается корней* сама *потребность* в ценностях прежнего рода на их прежнем месте, а именно в сверхчувственном. Искоренение прежних потребностей всего надежнее произойдет путем воспитания растущей нечувствительности к прежним ценностям, путем изглаживания из памяти прежней истории посредством переписывания ее основных моментов. «Переоценка прежних ценностей» есть прежде всего перемена в прежнем полагании ценностей и «взращивание» новых ценностных потребностей.

Если такая переоценка всех прежних ценностей должна быть не только предпринята, но и обоснована, то для этого требуется какой-то «новый принцип», т. е. такой подход, при котором сущее в целом было бы подвергнуто принципиально новому определению. А это истолкование сущего в целом не будет исходить от какого-то заранее «над» ним поставленного сверх-

чувственного только в случае, если новые ценности и критерий их оценки будут почерпаться из самого сущего. Само сущее в таком случае нуждается в каком-то новом истолковании, чтобы его принципиальные черты получили определение, делающее его «пригодным служить в качестве «принципа» составления новой таблицы ценностей и в качестве масштаба для них соответствующего упорядочения по рангу.

Если установление истины о сущем в целом составляет существо метафизики, то переоценка всех ценностей как установление принципа нового полагания ценностей будет сама по себе метафизикой. В качестве основополагающей черты сущего в целом Ницше продумывает и учреждает то, что он называет «волей к власти». Этим понятием не просто охватывается то, *что есть* сущее в своем бытии. Эта рубрика «воля к власти», после Ницше ставшая расхожей в своих разных смыслах, содержит в себе для Ницше истолкование *существа власти*. Всякая власть есть власть лишь постольку и до тех пор, пока она больше – власть, т. е. возрастание власти. Власть способна держаться в самой себе, т. е. в своем существе, только превосходя и превышая, мы говорим: *овладевая* всякой достигнутой ступенью власти, т. е. самую же собой. Коль скоро власть останавливается на какой-то ступени власти, она уже становится немощью власти. «Воля к власти» никоим образом не означает лишь «романтическое» желание и стремление чего-то еще безвластного к захвату власти, а смысл «воли к власти» таков: самоуполномочение власти на превосхождение себя самой.

«Воля к власти» есть, короче, обозначение основной черты сущего и существа власти. Вместо «воли к власти» Ницше часто говорит, давая легкий повод для недоразумений, о «силе». Что Ницше понимает основную черту сущего как волю к власти, не вымысел и не произвол фантаста, сбившегося с пути в охоте за химерами. Здесь фундаментальный опыт *мыслителя*, т. е. одного из тех одиночек, у которых нет выбора и которые неизбежно должны дать слово тому, *что есть* сущее в истории своего бытия. Все сущее, насколько оно *есть* и *есть так*, как оно есть, – это «воля к власти». Эта рубрика именует то, откуда исходит и куда возвращается всякое полагание ценностей. Новое полагание ценностей, однако, согласно сказанному, не потому лишь становится «переоценкой всех прежних ценностей», что на место прежних ценностей помещает в качестве верховной ценности власть, но сначала и прежде всего потому, что власть сама, и *только она*, полагает ценности, поддерживает их значимость и единолично решает о возможности обоснования тех или иных оценок. Если все сущее есть воля к власти, то «имеет» ценность и «*есть*» как ценность только то, что исполняется властью в ее существе. Чем сущностнее власть и чем исключительнее она определяет собою все сущее, тем менее она признает что-либо вне себя самой за ценностное и ценное. Это значит: воля к власти как принцип нового полагания ценностей не терпит никакой другой цели за пределами сущего в целом. Поскольку же все сущее в качестве воли к власти, т. е. никогда не иссякающего самопревозможания, должно быть *постоянным «становлением»*, притом что это «становление» никогда не может «про-» и «вы-»двинуться *за пределы* самого себя к какой-либо «цели», но напротив, очерченное кругом возрастания власти, возвращается снова и снова только к ней, то и сущее в целом, будучи таким властным становлением, должно само снова и снова возвращаться к себе и приводить к тому же самому.

Основная черта сущего как воли к власти определяется поэтому еще и как «вечное возвращение того же самого». Тем самым мы называем еще одну главную рубрику метафизики Ницше и сверх того обозначаем нечто существенное: *только* из достаточно понятого существа воли к власти становится видно, почему бытие сущего в целом должно быть вечным возвращением того же самого; и наоборот: только из существа вечного возвращения того же самого можно схватить средоточие, сущностное ядро воли к власти и ее необходимость. Обозначение «воля к власти» показывает, *что есть* сущее в своем «существе» (конституции). Обозначение «вечное возвращение того же самого» показывает, *как* должно существовать сущее такой природы в целом.

Здесь остается заметить то решающее обстоятельство, что вечное возвращение того же самого должно было быть продумано Ницше *до* воли к власти. Существеннейшая мысль продумывается первой.

Когда Ницше сам подчеркивает, что бытие в качестве «жизни» есть, по сути, «*становление*», то под этим грубым понятием «становление» он подразумевает не бесконечное поступательное движение к неизвестной цели и думает не о мутном вихре и буре разнузданных влечений. Неточная и давно стершаяся рубрика «становление» означает: самовозобладание власти как существа власти, которая возвращается к себе самой и постоянно восстанавливает себя в своей природе.

Вечное возвращение того же самого служит вместе с тем наиболее заостренным истолкованием «классического нигилизма», который безоговорочно уничтожил всякую цель вне и выше сущего. Для этого нигилизма слова «Бог умер» означают не только безвластие христианского Бога, но и безвластие всего сверхчувственного, чему человек должен и хотел бы подчиниться. Это безвластие означает, в свою очередь, распад прежнего порядка.

С переоценкой всех прежних ценностей человек встает поэтому перед безусловным требованием: беспредпосылочно, самостоятельно, самочинно и самообязывающе учредить «новую разметку поля», в рамках которой должно происходить упорядочение сущего в целом по новому распорядку. Поскольку «сверхчувственное», «потустороннее» и «небо» уничтожены, остается только «земля». Новым порядком должно поэтому быть абсолютное господство чистой власти над земным шаром через человека, не через какого угодно человека и, уж конечно, не через прежнее, живущее под знаком прежних ценностей человечество. Тогда через какого же человека?

С нигилизмом, т. е. с переоценкой всех прежних ценностей внутри сущего как воли к власти, и перед лицом вечного возвращения того же самого становится необходимым новое полагание существа человека. Поскольку же «Бог умер», мерой и средоточием для человека может стать только сам человек – «тип», «образ» человечества, которое берет на себя задачу переоценки всех ценностей в масштабах единственной власти воли к власти и настроено вступить в абсолютное господство над земным шаром. Классический нигилизм, в качестве переоценки всех прежних ценностей понимающий все сущее как волю к власти и способный признать вечное возвращение того же самого единственной «целью», должен выдвинуть самого человека – а именно прежнего человека – «поверх» себя и воздвигнуть в качестве мерила образ «сверхчеловека». Поэтому в *Так говорил Заратустра*, IV часть, *О высшем человеке*, разд. 2, сказано: «Вперед! Ввысь! Вы, высшие люди! Только теперь гора Человека Будущего мучится в родах. Бог умер: теперь хотим *мы* — чтобы жил Сверхчеловек» (VI, 418).

Сверхчеловек есть высший образ чистой воли к власти, т. е. единственно ценного. Сверхчеловек, безусловное господство чистой мощи, есть «смысл» (цель) единственно сущего, т. е. «земли». – «Не «человечество», но *сверхчеловек* есть *цель!*» (*Воля к власти*, пп. 1001 и 1002). Сверхчеловек есть в воззрении и мнении Ницше не просто увеличение прежнего человека, но тот высший однозначный образ человечества, который в качестве безусловной воли к власти в каждом человеке на разной ступени восходит к власти, наделяя тем самым человека принадлежностью к сущему в целом, т. е. к воле к власти, и удостоверяя его как истинно «сущего», близкого к действительности и к «жизни». Сверхчеловек просто оставляет позади себя человека прежних ценностей, «превосходит» его и перекладывает легитимацию всех прав и установление всех ценностей на властвование чистой власти. Всякое действие и достижение расценивается как таковое, лишь пока и поскольку оно служит оснащению и возвращению и возвышению воли к власти.

Названные пять главных рубрик – «нигилизм», «переоценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же», «сверхчеловек» – показывают метафизику Ницше каждый раз в *одном*, но всегда определяющем целом аспекте. Ницшевская метафизика

поэтому понята тогда и только тогда, когда названное в ее пяти главных рубриках продумано, т. е. сущностно осмыслено в его исходной и сейчас только лишь намеченной взаимопринадлежности. Что такое «нигилизм» в смысле Ницше, удастся поэтому узнать, только если мы одновременно и во взаимосвязи поймем, что такое «переоценка всех прежних ценностей», что такое «воля к власти», что такое «вечное возвращение того же», что такое «сверхчеловек». Поэтому на возвратном пути от удовлетворительного понимания нигилизма может быть также подготовлено уже и знание о существовании переоценки, о существовании воли к власти, о существовании вечного возвращения того же, о существовании сверхчеловека. Такое знание, в свою очередь, есть стояние внутри момента, открытого историей бытия для нашего времени.

Если мы здесь говорим о «понятиях», «понимании» и «мышлении», то дело идет, конечно, не о пустом формулирующем очерчивании того, что надлежит иметь в представлении при назывании приведенных главных рубрик. Понять означает здесь: иметь знающий опыт именуемого в его существе и тем самым знать, в каком моменте потаенной истории Запада мы «стоим»; стоим ли мы в нем, или падаем, или уже лежим, либо же ни в отношении первого ничего не ощущаем, ни вторым не затронуты, но просто цепляемся за обманчивые образы обыденного мнения и привычных занятий и только блуждаем по кругу пустого недовольства собственной личностью. Мыслящее знание имеет последствием практическое поведение не только в порядке следствия из якобы просто «абстрактного учения». Мыслящее знание есть в себе *поведение*, ведомое не тем или иным сущим, но бытием и в бытии.

Осмысливать «нигилизм» не значит поэтому носить в голове «обобщающие мысли» о нем и в качестве наблюдателей уклоняться от действительного. Осмысливать «нигилизм» значит, наоборот, стоять внутри того, в чем все деяния и все действительное этой эпохи западной истории имеют свое время и свое пространство, свое основание и свои подосновы, свои пути и цели, свой порядок и свою легитимацию, свою достоверность и необеспеченность — одним словом: свою «истину».

Из того, что существо «нигилизма» мы обязательно должны продумывать в связи с «переоценкой всех ценностей», с «волей к власти», с «вечным возвращением того же», со «сверхчеловеком», уже можно догадаться, что существо нигилизма в себе многозначно, многостепенно и многообразно. Имя «нигилизм» допускает поэтому разнообразное применение. Можно швыряться термином «нигилизм» как бессодержательным громким модным словом, призванным одновременно сразу и отпугнуть, и ослабить, и обмануть злоупотребляющего им насчет его собственного безмыслия. Мы можем и другое: ощутить полную тяжеловесность того, что этот термин говорит в смысле *Ницше*. Это будет тогда означать: помыслить историю западной метафизики как основание нашей собственной истории и, таким образом, будущих решений. Мы можем, наконец, осмыслить то, что мыслил в этом имени Ницше, еще существеннее, поняв «классический нигилизм» Ницше как *тот* нигилизм, чья «классичность» состоит в том, что он вынужден, не зная того, занимать позицию отчаянной обороны против знания своего *внутреннейшего существа*. Классический нигилизм тогда раскрывается как завершение нигилизма, когда этот последний считает себя изъятым из необходимости осмысливать как раз то, что составляет его существо: nihil, ничто — как завесу истины бытия сущего.

Ницше не представил свое познание европейского нигилизма в той замкнутой взаимосвязности, которая, наверное, маячила его внутреннему взору, чистый образ которой мы не знаем и никогда уже не сможем «вывести» из сохранившихся фрагментов.

Вместе с тем внутри круга своей мысли Ницше во всех существенных направлениях, степенях и видах продумал то, что подразумевается рубрикой «нигилизм», и закрепил продуманное в записях различного объема и различной отчетливости запечатления. Часть их, однако часть с местами произвольным и случайным характером отбора, позднее собрана в книгу, скомпонованную после смерти Ницше из его наследия и известную под заголовком «Воля к власти». Взятые из наследия фрагменты по своему характеру между собой совершенно раз-

личны: соображения, размышления, определения понятий, тезисы, требования, пророчества, наброски более длинных мыслительных ходов и краткие заметки. *Эти избранные фрагменты* распределены по заголовкам четырех книг. При этом распределении в книгу, существующую с 1906 года, фрагменты были помещены никоим образом не по времени их первоначальной записи или их переработки, но по неясному и притом невыдержанному собственному плану издателей. В изготовленной таким образом «книге» произвольно и неосмысленно совмещены и переплетены ходы мысли из совершенно разных периодов на разных уровнях и в разных аспектах искания. Все опубликованное в этой «книге» – действительно записи Ницше, и тем не менее он *так* никогда не думал.

Фрагменты носят сплошную нумерацию от 1 до 1067, и на основе этого цифрового обозначения их легко найти в различных изданиях. Первая книга – «Европейский нигилизм» – охватывает номера от 1 до 134. Насколько, однако, также и другие фрагменты из наследия, либо включенные в три следующие книги, либо вообще не вошедшие в эту посмертно изданную книгу, с равным, а то и с большим правом принадлежат к рубрике «Европейский нигилизм», мы не должны здесь выяснять. В самом деле, мы хотим продумать ницшевскую мысль о нигилизме как знание мыслителя, выходящего своей мыслью в историю мира. Подобные мысли никогда не остаются просто воззрениями этого вот отдельного человека; в еще меньшей мере они являются пресловутым «выражением своей эпохи». Мысли мыслителя ранга Ницше – отголосок еще не познанной истории бытия в слове, которое исторический человек говорит на его, бытия, «языке».

Мы, нынешние, однако, еще не знаем причины, почему самое сокровенное в метафизике Ницше не могло быть вверено общественности им самим, но осталось таящимся в наследии; *все еще* таящимся, хотя это наследие в основном, пусть в очень обманчивом облике, стало доступным.

Нигилизм как «обесценивание высших ценностей»

Из того, что было замечено относительно характера книги из ницшевского наследия «Воля к власти», мы без труда извлечем, что это нам само собой запрещает брать отдельные записи подряд прямо в их цифровой последовательности. При таком подходе мы просто поддадимся бесцельному разбросу приготовленного издателями соположения текстов и будем все время беспорядочно смешивать мысли из разных периодов, т. е. с разных уровней и направлений вопрошания и высказывания. Вместо этого мы отберем отдельные фрагменты. Такой отбор должен руководствоваться тремя мерилami:

1. Фрагмент должен восходить к периоду яснейшей ясности и острейшего прозрения; таковы два последних года – 1887 и 1888.
2. Фрагмент должен по возможности содержать сущностное ядро нигилизма, с достаточным охватом развертывать его и показывать нам во всех существенных аспектах.
3. Фрагмент должен быть пригоден для того, чтобы поставить на соответствующую почву размежевание с ницшевским пониманием нигилизма.

Эти три условия выдвинуты не произвольно; они отвечают *существованию* принципиальной метафизической позиции Ницше, как оно вырисовывается из осмысления начала, хода и завершения западной метафизики в целом. В нашем осмыслении европейского нигилизма мы не стремимся ни к какой полной цитации и интерпретации всех принадлежащих сюда высказываний Ницше. Нам хотелось бы понять интимнейшее существо нашей охарактеризованной именем нигилизм истории, чтобы приблизиться так к бытию того, что есть. Если мы временами привлекаем одинаково построенные высказывания, даже одинаково звучащие записи, то всегда следует иметь в виду, что они большей частью принадлежат другому уровню мысли и лишь тогда показывают свое полное содержание, когда и этот часто неприметно сдвинутый уровень тоже получает определение. Важно не то, знаем ли мы все «места» по теме «нигилизм», но неизменно существенно, чтобы в опоре на релевантные фрагменты мы нашли надежную связь с тем, о чем они говорят.

Трем названным условиям удовлетворяет фрагмент» № 12. Запись была сделана в период между ноябрем 1887-го и мартом 1888-го. Фрагмент носит заглавие «Крушение космологических ценностей» (XV, 148–151). Возьмем, кроме того, фрагменты № 14 и № 15 (XV, 152 сл.; от весны до осени 1887-го). Начнем наше осмысление относящейся к тому же времени записью Ницше, которая издателями была по праву поставлена в начале книги (XV, 145). Она гласит: «Что означает нигилизм? – *Что верховные ценности обесцениваются*. Пропала цель; пропал ответ на «зачем?»».

Краткая запись содержит вопрос, ответ на вопрос и объяснение ответа. Спрашивается о сущности нигилизма. Ответ гласит: «*Что верховные ценности обесцениваются*». Из этого ответа мы сразу узнаем решающее для всякого понимания нигилизма обстоятельство: нигилизм – *процесс*, процесс обесценки, утраты ценности верховными ценностями. Исчерпывается ли здесь существо нигилизма, этой характеристикой еще не решено. Когда ценности теряют цену, они девальвируются, приходят в упадок. Какие черты носит этот «упадок» «высших ценностей», в каком смысле он *исторический* процесс и даже основной процесс нашей западной истории, каким образом он формирует историчность истории нашего собственного века, все это может быть понято, только если мы заранее знаем, что такое вообще «есть» такая вещь, как «ценность», на каком основании имеются «верховные» («высшие») ценности и *какие* это высшие ценности.

Правда, пояснение к ответу содержит прямое указание. Обесценка ценностей и тем самым нигилизм состоят в том, что пропала «цель». Тем не менее вопрос остается: почему какая-то «цель» и для чего «цель»? Какая внутренняя взаимосвязь существует между ценно-

стью и целью? Пояснение говорит: «пропал ответ на “зачем?”. Вопросом “Зачем?” мы спрашиваем: почему нечто такое-то; ответом определяется то, что мы называем основанием». Вопрос повторяется: почему должно быть какое-то основание? Для чего и каким образом основание является основанием? Что за основание? Какая есть внутренняя связь между основанием и ценностью?

Уже из вводного указания на сущностную взаимосвязь между «нигилизмом» и «переоценкой» всех прежних, и именно верховных, ценностей можно было видеть, что понятие ценности в мысли Ницше играет ведущую роль. Вследствие воздействия его сочинений идея ценности стала нам привычной. Говорят о «жизненных ценностях» народа, о «культурных ценностях» нации; заявляют о необходимости охранять и спасать высшие ценности человечества. Когда слышат, что «огромные ценности» укрыты в безопасном месте, то имеют в виду, например, защиту произведений искусства от воздушных налетов.

«Ценности» означают в последнем из названных случаев то же самое, что блага. «Благо» — это сущее, которое «имеет» определенную «ценность»; благо есть благо на основании определенной ценности, оно есть нечто такое, в чем ценность опредмечивается, т. е. «предмет ценности». А что такое ценность? «Ценностью» мы признаем, например, свободу народа, но по существу мы имеем тут в виду все-таки опять же свободу как благо, которым мы располагаем или не располагаем. Опять же свобода не могла бы для нас быть благом, если бы свобода как таковая не была заранее уже ценностью, чем-то таким, что мы ценим как значимое, значительное, стоящее, «о чем идет дело». Ценность — это значимое, стоящее; только что значимо — ценность. Но что значит «значимо»? Значимо то, что играет *важную* роль? Вопросом остается: значима ли ценность, потому что она весома, или всякий вес может быть измерен только значимостью? Если последнее верно, то спросим снова: что значит: ценность значима? Значимо что-то, потому что оно ценность, или оно ценность, потому что значимо? Что такое сама по себе ценность, что она значимая, стоящая? Значимость все же не ничто, она скорее род и способ, какими ценность, а именно в *качестве* ценности, «*есть*». Значимость есть род *бытия*. Ценность имеет место только в том или ином ценностном бытии.

Вопрос о ценности и ее существо коренится в вопросе о бытии. Ценности только там *открыты для доступа* и пригодны служить мерилем, где идет оценка таких вещей, как ценности; где одно другому предпочитается или подчиняется. Подобное взвешивание и оценивание есть только там, где *для* некоего отношения, позиции «дело идет» о чем-то. Только здесь выявляется что-то такое, к чему снова и снова, в конце концов и прежде всего возвращается всякое отношение. Ценить что-то, т. е. считать ценностью, значит одновременно: с этим *считаться*. Это «считаться с» заранее уже включает в себя какую-то «*цель*». Поэтому существо ценности стоит во *внутренней* связи с существом цели. Опять мы касаемся коварного вопроса: является ли что-то целью потому, что оно ценность, или что-то становится ценностью, лишь поскольку оно положено как цель? Возможно, это или-или остается формулировкой пока еще недостаточного, сути проблемы еще не достигающего вопроса.

Те же соображения напрашиваются в том, что касается соотношения ценности и основания. Если ценность есть то, о чем во всем постоянно идет дело, то одновременно она оказывается тем, в чем имеет свое основание всякое «дело», в нем пребывая и из него черпая свою устойчивость. Здесь напрашиваются те же вопросы: становится ли что-то основанием, потому что считается ценностью, или достигает значимости ценности, потому что оказывается основанием? Похоже, здесь или-или тоже не работает, потому что сущностные очертания «ценности» и «основания» не могут быть размещены в одной и той же плоскости определения.

Как бы ни разрешились эти вопросы, по крайней мере в общих чертах вырисовывается внутренняя связь ценности, цели и основания.

Остается еще только непроясненным ближайшее: почему же все-таки ницшевская идея ценности прежде всего и повсеместно господствует в «мировоззренческой» мысли с конца

предыдущего столетия? В самом деле, ведь эта роль ценностной идеи *никоим образом не сама собой разумеется*. Достаточно уже просто вспомнить из истории, что ценностная идея в этой ярко выраженной форме вырвалась вперед и размахнулась до господства чего-то само собой разумеющегося *лишь со* второй половины XIX века. Мы, конечно, слишком легко даем обмануть себя насчет этого обстоятельства, потому что всякий историографический анализ тотчас берет на вооружение господствующий в современности образ мысли и делает его путеводной нитью, по которой исследуется и вновь открывается прошлое. Историографы всегда очень гордятся этими своими открытиями и не замечают, что открытия были уже сделаны прежде, чем они занялись своим запоздалым делом. Так люди сразу же после появления ценностной мысли заговорили о «культурных ценностях» Средневековья и «духовных ценностях» античности, хотя ни в Средневековье не было ничего, подобного «культуре», ни в античности – ничего, подобного «духу» и «культуре». Дух и культура как желательные и испытанные основные виды человеческого поведения существуют только с Нового времени, а «ценности» как фиксированные мерила этого поведения – только с Новейшего времени. Отсюда не следует, что прежние века были «бескультурными» в смысле погружения в варварство, следует только вот что: схемами «культура» и «бескультурье», «дух» и «ценность» мы никогда не уловим, к примеру, историю греческого человечества в ее существе.

Нигилизм, nihil и ничто

Между тем если мы останемся при ницшевских зарисовках, то надо прежде всего другого спросить одно, уже говорившееся: какое отношение имеет нигилизм к ценностям и их обесценке? Ведь по своему словарному понятию «нигилизм» говорит только, что все сущее есть nihil – «ничто»; и, надо думать, нечто лишь потому имеет *никакую* ценность, что – и пока – оно заранее уже и в себе ничтожно и ничто. Ценностное определение и оценка чего-то как ценного, драгоценного или лишенного ценности основываются лишь на определении того, *есть* ли нечто и *как* оно есть или же оно есть «*ничто*». Ничто и нигилизм не состоят с идеей ценности ни в какой необходимой сущностной взаимосвязи. Почему же нигилизм все равно (и без особого обоснования) понимается как «обесценка верховных ценностей», как «крушение» ценностей?

Надо сказать, конечно, что в понятии и слове «ничто» для нас большей частью сразу же слышится ценностный тон, а именно тон ничтожности. «Ничто» мы говорим там, где желаемой, предполагаемой, искомой, необходимой, ожидаемой вещи *нет* в наличии, она не *есть*. Если где-то, скажем, идет разведывательное бурение в поисках нефти и скважина не дает результата, говорят: «*ничего*» не найдено, а именно нет предполагавшегося наличия – нет искомого сущего. «Ничто», «ничего» означает: неналичие, несуществование определенной вещи, определенного сущего. «Ничто» и nihil означают, таким образом, сущее в его *бытии* и оказываются *бытийным*, а вовсе не *ценностным* понятием. Корневое значение латинского nihil, о котором задумывались уже римляне (nehilum), до сего дня не прояснено. В словарном понятии нигилизм, во всяком случае, относится к ничто и тем самым – каким-то особенным образом – к сущему в его небытии. Небытие сущего, однако, считается отрицанием сущего. Мы привычно думаем о «ничто» также и просто при любом случае отрицания. При бурении в поисках нефти «ничего» не найдено, это значит: нет искомого сущего. На вопрос: обнаружена ли нефть? – в данном случае отвечают: «нет». При бурении не найдено, конечно, «ничего», но никоим образом не найдено «Ничто», потому что его бурильщики не искали, да и вообще его не найти никаким бурением с помощью механических буровых вышек и подобного оснащения.

Можно ли вообще найти или хотя бы только искать Ничто? Или не надо его даже искать и находить, потому что оно «есть» *то*, что мы всего меньше, т. е. никогда, и не теряем?

Ничто здесь означает не какое-то особенное отрицание отдельного сущего, но безусловное и полное отрицание всего сущего, сущего в целом. Но тогда как «отрицание» всего «предметного» Ничто со своей стороны уже не «есть» тот или иной мыслимый предмет. Речь о Ничто и осмысливание Ничто оказываются «*беспредметным*» предприятием, пустым баловством со словами, баловством, которое в довершение всего, похоже, не замечает, как само себя постоянно бьет по лицу, вынужденное все время, что бы оно не строило из Ничто, говорить: Ничто *есть* то и то. Даже если мы просто скажем: Ничто «*есть*» Ничто, мы скажем «о» нем, по-видимому, некое «есть» и превратим его в сущее, припишем ему то, в чем ему надо отказать.

Никто и не подумает отрицать, что подобные «соображения» легко укладываются в голове и «бьют в точку» – а именно пока люди движутся по кругу легко укладываемого в сознании, орудут словами и от безмыслия рады удару обухом по голове. Действительно, о Ничто, о противосущности всякому сущему мы не можем вести речь иначе, как говоря: Ничто «есть» то и то. Но это означает прежде всего «только» как раз неизбежную привязанность также и Ничто, даже и самого Ничто к этому «есть» и к бытию. Что тогда называется «бытием» и «есть»? В этих столь доходчивых и уже довольно-таки надоевших, мнимо остроумных ссылках на невозможность что-либо сказать о Ничто, не превращая его при этом сразу в сущее, люди делают вид, будто сущность «бытия» и «есть», которое во всем говоримом о Ничто якобы ошибочно приписывается этому последнему, это самая очевидная и выясненная и беспроблемная вещь на свете. Создается впечатление, что мы самым отчетливым, просвет-

ленным и несокрушимым образом располагаем истиной относительно «есть» и «бытия». Это мнение, естественно, давно укоренилось в западной метафизике. Оно из тех оснований, на которых покоится метафизика. Потому с «ничто» и разделяются большей частью в коротеньком параграфе. Это кажется общепонятным положением вещей: ничто «есть» противоположность всему сущему.

Ничто вышелушивается при более пристальном рассмотрении сверх того как *отрицание* сущего. Отрицание, отказ, запрет, негация есть противоположность утверждению. То и другое – основные формы суждения, высказывания.

Ничто как результат отрицания имеет «логическое» происхождение. Человек нуждается в «логике», чтобы мыслить правильно и упорядоченно, но голое помысленное само по себе еще не обязательно должно *быть*, т. е. встречаться в действительности как действительное. Ничто, происходящее из отрицания, отказа, есть голое создание ума, абстрактнейшее из абстрактного. Ничто есть прямо и просто «ничто», и потому пустейшее, и потому недостойно никакого дальнейшего внимания и рассмотрения. Если Ничто ничтожно, если Ничто нет, то и сущее тоже никогда не может погрузиться в Ничто так, чтобы все растворилось в Ничто; ибо никакого процесса превращения в Ничто не может быть. Тогда «нигилизм» есть иллюзия.

Будь это так, мы могли бы считать западную историю спасенной и отделаться от всяких мыслей о «нигилизме». Но, возможно, дело с нигилизмом обстоит иначе. Возможно, оно обстоит все же так, как Ницше говорит в *Воле к власти*, № 1 (1885/86): «Нигилизм стоит у ворот: откуда пришел к нам этот самый жуткий из всех гостей?» В № 2 предисловия говорится (XV, 137): «Рассказываемое мною есть история ближайших двух столетий». Конечно, расхожее мнение и давнее философское убеждение правы: Ничто не есть «сущее», не есть «предмет». Но никак не успокаивается вопрос, не «есть» ли все-таки это непредметное и не определяется ли им самое существенное в бытии. Остается вопросом, «есть» ли то, что не предмет и предметом никогда быть не может, тем самым сразу же и *само Ничто*, причем «пустое». Возникает вопрос: не заключается ли интимнейшее существо нигилизма и мощь его господства как раз в том, что люди принимают Ничто за что-то пустое, а нигилизм – за обоготворение голой пустоты, за отрицание, которое тут же может быть преодолено мощным утверждением?

Возможно, существо нигилизма заключено в том, что люди *не* принимают всерьез вопрос о Ничто. В самом деле, вопрос остается неразвернутым, люди упрямо не хотят уходить от схемы давно привычного *или-или*, на котором вопрос застревает. Люди говорят рядом с общим определением: ничто «есть», *или* «нечто» совершенно пустое, *или* оно должно быть сущим. Поскольку, однако, ничто явно быть сущим никогда не может, остается только второе, что оно просто пустое ничего. Кто сумел бы ускользнуть от этой принудительной «логики»? «Логике» почет и уважение; но мышление по правилам только тогда может претендовать на роль суда в последней инстанции, когда сперва установлено, что тем, *что* по законам «логики» должно считаться «правильным», исчерпывается все мыслимое и все требующее осмысления и все заданное мысли как задача.

А что, если Ничто в своей истине пусть и не сущее, но вместе с тем и никогда не просто пустая ничтожность? Что, если, стало быть, *вопрос о* существо Ничто даже еще и не поставлен удовлетворительным образом, пока мы полагаемся на схему *или-или*? Что, наконец, если *упущение* этого развернутого вопроса о существо Ничто оказывается *основанием* того, что западная метафизика неизбежно впадает в нигилизм? Нигилизм, испытанный и понятый исходнее и сущностнее, будет тогда историей метафизики, которая тяготеет к той принципиальной метафизической позиции, где исключена не только *возможность* понимания Ничто в его существо, но и *воля* к его пониманию. Нигилизмом тогда нужно будет называть: принципиальное недумание о существо Ничто. Возможно, здесь залегает причина того, что сам Ницше поневоле оказывается внутри – как он это видит – «законченного» нигилизма. Поскольку Ницше хотя и опознает нигилизм как движение западной истории в Новое время, однако не в состо-

янии думать о существое Ничто, не умея о нем спросить, постольку он вынужден стать классическим нигилистом, дающим слово той истории, которая теперь совершается. Ницше узнает и ощущает нигилизм потому, что сам мыслит нигилистически. Ницшевское понятие нигилизма само – нигилистическое понятие. Потаенное существо нигилизма он не может, несмотря на все прозрения, узнать потому, что заранее и *исключительно* понимает его из ценностной идеи, как процесс обесценивания верховных ценностей. Ницше должен так понимать нигилизм, потому что, держась в колее и в сфере западной метафизики, он додумывает ее до конца.

Ницше вовсе не потому истолковывает нигилизм как процесс обесценивания верховных ценностей, что в его образовании, в его «частных» взглядах и позициях идея ценности играет определенную роль. Идея ценности играет эту роль в мысли Ницше потому, что Ницше мыслит *метафизически*, в колее истории метафизики. В метафизике же, т. е. в ядре западной философии, ценностная идея не случайно вышла на передний план. В понятии ценности таится понятие бытия, содержащее в себе истолкование сущего как такового в целом. В идее ценности – незамеченным – мыслится *существо* бытия в одном определенном и необходимом аспекте, а именно в его срыве. В нижеследующем это надо будет показать.

Ницшевское понятие космологии и психологии

Приведенная запись Ницше (№ 2) впервые приоткрывает нигилистически осмысленное существо нигилизма, дает увидеть направление, в каком Ницше понимает нигилизм. Нигилизм есть процесс обесценивания верховных ценностей. Нигилизм есть внутренняя закономерность этого процесса, «логика», по которой разыгрывается, сообразно ее существу, крушение верховных ценностей. В чем основа самой этой закономерности?

Для ближайшего понимания ницшевского понятия нигилизма как обесценки верховных ценностей дело теперь идет о том, чтобы узнать, что подразумевается под верховными ценностями, в каком смысле они содержат в себе истолкование сущего, почему с необходимостью должно начаться это ценностное истолкование сущего, какое происходит через это истолкование изменение в метафизике. Мы ответим на эти вопросы путем истолкования § 12 (XV, 148–151: ноябрь 1887 – март 1888).

Фрагмент надписан: *«Крушение космологических ценностей»*, разделен на два неравных по объему раздела А и В, а также закруглен итоговым замечанием. Первый раздел А гласит: *«Нигилизм как психологическое состояние должен наступить, во-первых, когда мы искали во всем происходящем “смысл”, которого там нет: так что искатель в конце концов падает духом. Нигилизм тогда есть осознание долгой растраты силы, мука этого “напрасно”, необеспеченность, когда не подвергается случай как-то собраться с силами, чем-то еще себя успокоить – стыд перед самим собой, как если бы ты сам себя слишком долго обманывал... Тем смыслом могло быть: “исполнение” какого-то высшего нравственного канона во всем происходящем, нравственный миропорядок; или возрастание любви и гармонии во взаимоотношениях существ; или приближение к состоянию всеобщего счастья; или хотя бы даже скатывание к какому-то всеобщему состоянию Ничто – цель – это все-таки всегда какой-то смысл. Общее во всех этих способах представления то, что самым вселенским процессом должно быть достигнуто какое-то Нечто: и вот теперь человек понимает, что всем становлением не ставится никакой цели, не достигается ничего... Итак, разочарование в предполагавшейся цели становления как причина нигилизма: будь то в отношении той или иной совершенно определенной цели, будь то вообще догадка о неудовлетворительности всех прежних гипотез о целях, затрагивающих все “мировое развитие” (человек уже не сотрудник, тем более не средоточие становления).*

Нигилизм как психологическое состояние наступает, *во-вторых*, когда во всем происходящем и за всем происходящим предполагают *целость, систематизацию, даже организацию*: так что во всеобъемлющем представлении какой-то высшей формы господства и управления душа, жаждущая удивления и почитания, роскошествует (если это душа логика, то ей довольно уж абсолютной закономерности и диалектики природы, чтобы примириться с Вселенной...). Своего рода единство, какая-то форма “монизма”: и как следствие этой веры человек тонет в глубоком чувстве связи и зависимости от бесконечно превосходящего его целого, *модуса божества*... “Благо Всеобщего требует самоотдачи единичного”... но взглядишь, *нет* никакого такого всеобщего! В глубине души человек утратил веру в свою ценность, когда через него не действует бесконечно ценное Целое: т. е. он измыслил такое целое, *чтобы уметь верить в свою ценность*.

Нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью и последнюю* форму. Коль скоро пришли эти два *прозрения*, что становлением не достигается никакой цели и что под всем становлением не правит никакое великое единство, в котором индивид мог бы полностью потонуть как в стихии высшей ценности, то остается еще *лазейка*, осудить весь этот мир становления как обман и изобрести мир, лежащий в качестве *истинного* мира по ту сторону этого. Но как только человек распознает, что тот мир сложен только из психологических потребностей и что мы совершенно не имеем на него никакого права, сразу возникает последняя форма

нигилизма, включающая *неверие в метафизический мир*, запрещающая себе веру в *истинный мир*. На этой ступени реальность становления принимается за *единственную* реальность, человек запрещает себе всякий род уползания к запредельным мирам и ложным божествам – но *не выносит этот мир, который уже не удастся отрицать...*

– Что, по существу, произошло? Чувство *неценности* было достигнуто, когда человек понял, что ни понятием “цели”, ни понятием “единства”, ни понятием “истины” интерпретировать совокупный характер существования не удастся. Ничего тем самым не получено и не достигнуто; не хватает всеохватывающего единства во множественности происходящего: характер существования не “истинен”, он *ложен...* человек просто не имеет уже никакого основания убеждать себя в каком-то *истинном мире...* Короче: категории “цель”, “единство”, “бытие”, которыми мы вкладывали в мир ценность, нами снова из него *изымаются* — и отныне мир выглядит *неценным...*»

Судя по заголовку, дело идет о крушении «космологических» ценностей. Кажется, что назван тем самым какой-то *особенный* класс ценностей, в чьем падении заключается нигилизм. В соответствии с более школьным разделением учения метафизики «космология» охватывает именно особую область сущего – «космос» в смысле «природы», землю и звезды, растения и животных. От «космологии» отличается «психология» как учение о душе и духе, в особенности о человеке как свободном разумном существе. Рядом с психологией и космологией и выше них выступает «теология», не как церковное истолкование библейского откровения, но как «рациональное» («естественное») истолкование библейского учения о Боге – первопричине всего сущего, природы и человека, их истории и их созданий. Но... естественная теология имеет основание своей истинности только в библейском учении, что человек создан Богом-творцом и от него же имеет какое-то знание о своем творце. Поскольку, однако, теология в качестве философской дисциплины не может назвать источником своих истин Ветхий Завет, постольку и содержание этой теологии неизбежно сужается до высказывания, что мир должен иметь какую-то первопричину. Этим не доказано, что такая первопричина есть «Бог», допустив даже, что Бог вообще дает унизить себя до предмета доказательства. Вглядывание в существо этой рациональной теологии потому важно, что западная метафизика теологична даже там, где она отмежевывается от церковного богословия.

Рубрики космология, психология и теология – или троица природа, человек, бог – очерчивают область, внутри которой движется все западное представление, мысля сущее в целом по способу метафизики. Поэтому при чтении заголовка «Крушение космологических ценностей» мы прежде всего предположим, что Ницше здесь из трех привычных областей «метафизики» вычленил одну и особую область космологии. Это предположение ошибочно. Космос означает здесь не «природу», в отличие от человека и от Бога, – «космос» означает здесь не меньше, чем «мир», а мир – имя сущего в целом. «Космологические ценности» – не особый класс ценностей рядом с другими соупорядоченными или даже вышестоящими ценностями. Ими определяется то, «куда она [человеческая жизнь] принадлежит, «природа», «мир», совокупная сфера становления и всего преходящего» («К генеалогии морали»; VII, 425; 1887); ими очерчен широчайший круг, охватывающий собою все, что есть и что станет. Вне их и над ними не стоит ничего. Нигилизм как обесценка *верховных* ценностей есть крушение *космологических* ценностей. Во фрагменте дело идет, при верном понимании этой рубрики, о существовании нигилизма.

Раздел А подразделен на четыре абзаца; в четвертом три предыдущих подытоживаются в их существенном содержании, в том, что, собственно, означает падение космологических ценностей. Раздел В дает перспективу сущностных последствий этого крушения космологических ценностей. Здесь отмечено, что с крушением космологических ценностей сам космос не рушится. Он только освобождается от оценки через прежние ценности и становится открыт для нового полагания ценностей. Нигилизм поэтому никоим образом не ведет в ничто. Это

крушение – не простой обвал. Что должно быть сделано, чтобы нигилизм привел к спасению и реабилитации сущего в целом, обозначено в приложенном ко всему фрагменту заключительном замечании.

Первые три абзаца раздела А начинаются каждый раз одинаково: «*Нигилизм как психологическое состояние*» – «должен наступить», «наступает, во-вторых», «имеет еще третью и последнюю форму». Нигилизм есть для Ницше тайный основной закон западной истории. В этом фрагменте, однако, он подчеркнуто определяет его как «психологическое состояние». Так возникает вопрос, что Ницше имеет в виду под «психологическим» и «психологией».

«Психология» для Ницше – это не то практиковавшееся уже в его время, построенное по образцу физики и сопряженное с физиологией естественно-научно-экспериментальное исследование психических процессов, где в качестве основных элементов этих процессов приняты, по образцу химических элементов, чувственные ощущения и их телесные условия. «Психология» не означает для Ницше и исследования «высшей жизни души» и ее процессов в смысле фактического исследования в ряду прочих; «психология» не есть также и «характерология» как учение о различных человеческих типах. Скорее уж ницшевское понятие психологии можно было бы понять в смысле «антропологии», где «антропология» означала бы *философское* исследование существа человека в аспекте принципиальных отношений человека к сущему в целом. «Антропология» есть тогда «*метафизика*» человека. Но и так мы не улавливаем ницшевского понятия «психологии» и «психологического». Ницшевская «психология» никоим образом не ограничивается человеком, но она и не распространяется также только на растения и животных. «Психология» спрашивает о «психическом», т. е. живом в смысле той жизни, которая определяет собою все становление в смысле «*воли к власти*». Поскольку эта воля составляет основную черту всего сущего, а истина о сущем как таковом в целом называется метафизикой, ницшевская «психология» равнозначна просто метафизике. Превращение метафизики в «психологию», в которой «психология» *человека* имеет, конечно, исключительное преимущество, было заложено уже в существе новоевропейской метафизики.

Эпоха, которую мы называем Новым временем и в завершение которой теперь начинает вступать история Запада, определяется тем, что человек становится мерой и средоточием сущего. Человек есть для всего сущего, т. е., в понимании Нового времени, для всего опредмечивания и для всей представимости, лежащее в основе, *subiectum*. Как ни резко Ницше снова и снова нападает на *Декарта*, чья философия лежит в основе новоевропейской метафизики, он нападает на Декарта только потому, что тот *еще не полностью* и без достаточной *решительности* вводит человека как *subiectum*. Представление *subiectum* как *его*, Я, так сказать, «эгоистическое» истолкование субъекта для Ницше еще недостаточно субъективистично. Только в учении о сверхчеловеке как учении о безусловном преимуществе человека внутри сущего новоевропейская метафизика приходит к предельному и законченному определению своего существа. В этом учении Декарт празднует свой высший триумф.

Поскольку в человеке, т. е. в образе сверхчеловека, воля к власти неограниченно развертывает свое чисто властное существо, постольку «психология» в смысле Ницше как учение о воле к власти есть *одновременно и прежде всего* также и область *основных метафизических вопросов*. Поэтому в «По ту сторону добра и зла» Ницше может сказать: «Вся психология до сих пор увязает в моральных предрассудках и пугливости: она еще не отважилась пуститься в глубину. Взять ее в качестве морфологии и *учения о развитии воли к власти*, как беру ее я, – этого никто еще даже и в мыслях своих не касался». В заключение этого раздела Ницше говорит, что надо требовать, «чтобы психология снова была признана госпожой наук, для обслуживания и подготовки которой существуют все прочие науки. Ибо психология – отныне снова путь к основным проблемам». Мы можем также сказать: путем к основным проблемам метафизики являются «*Meditationes*» о человеке как *subiectum*. Психология есть обозначение для той метафизики, которая выставляет человека, т. е. человечество как таковое, а не просто отдель-

ное «Я», в качестве *subiectum*, в качестве меры и средоточия, основания и цели всего сущего. Если нигилизм понимается тогда как «психологическое состояние», то это означает вот что: нигилизм касается положения человека внутри сущего в целом, рода и способа, каким человек ставит себя в отношение к сущему как таковому, каким он формирует и утверждает это отношение и тем самым самого себя; а стало быть, речь идет не о чем другом, как о роде и способе исторического бытия человека. Этот род и способ определяется из основного характера сущего как воли к власти. Нигилизм, взятый как «психологическое состояние», значит нигилизм, увиденный как образ *воли к власти*, как событие, в котором проходит историческое бытие человека.

Если Ницше говорит о нигилизме как «психологическом состоянии», то при прояснении существа нигилизма он будет двигаться также в «психологических» понятиях и говорить на языке «психологии». Это не случайно и потому вовсе не какой-то внешний способ самоизъяснения. Все равно мы должны изнутри такого языка слышать более существенное содержание, потому что тут подразумевается «космос», сущее в целом.

Происхождение нигилизма. Три его формы

Ницше называет в трех первых абзацах § 12 А три условия, при которых наступает нигилизм. Спрашивая об этих условиях, он пытается вывести на свет *происхождение* нигилизма. Происхождение означает здесь не только «откуда», но и «как», род и способ, каким нигилизм становится и есть. «Происхождение» никоим образом не означает исторически вычисляемое задним числом возникновение. Вопрос Ницше о «*происхождении*» нигилизма, будучи вопросом о его «причине», есть не что иное, как вопрос о его существе.

Нигилизм есть процесс обесценки прежних верховных ценностей. Когда эти верховные, впервые придающие ценность всему сущему ценности обесцениваются, лишается ценности и опирающееся на них сущее. Возникает ощущение неценности, ничтожества всего. Нигилизм как падение космологических ценностей есть таким образом одновременно приход нигилизма как *ощущения* неценности всего, как «психологического состояния». При каких условиях возникает это состояние? Нигилизм «должен наступить», *во-первых*, «когда мы искали во всем происходящем “смысл”, которого там нет». Предусловием для нигилизма тем самым оказывается то, что мы ищем «смысл» «во всем происходящем», т. е. в сущем в целом. Что понимает Ницше под «смыслом»? От ответа на этот вопрос зависит понимание существа нигилизма, поскольку Ницше часто приравнивает его к господству «бессмысленности» (ср. § 11). «Смысл» означает то же, что ценность, потому что вместо «бессмысленности» Ницше говорит также «обесцененность». Тем не менее не хватает удовлетворительного определения существа «смысла». «Смысл» – можно было бы считать – понимает всякий. В черте обыденной мысли и приблизительных представлений это отвечает действительности. Поскольку мы, однако, наведены на то, что человек во всем происходящем ищет какой-то «смысл», и коль скоро Ницше указывает на то, что эти поиски «смысла» кончаются разочарованием, то уже нельзя обойти вопрос, на каком основании и ради чего человек ищет смысл, почему он не может принять вероятное здесь разочарование как нечто безразличное, наоборот, сам из-за него затронут и угрожаем, даже сотрясаем в своем положении в мире.

Ницше понимает здесь под «смыслом» (ср. абзацы 1 и 4) то же, что «цель». А под этим мы имеем в виду «к чему» и «ради чего» всякого поступка, поведения и совершения. Ницше перечисляет, каким мог бы быть искомый «смысл», т. е., исторически рассуждая, каким он *был* и каков он в примечательных разновидностях *еще* есть: «нравственный миропорядок»; «возрастание любви и гармонии во взаимоотношениях существ», пацифизм, вечный мир; «приближение к состоянию всеобщего счастья» как максимальное возможное счастье максимально возможного множества; «или хотя бы даже скатывание к какому-то всеобщему состоянию Ничто» – ибо даже *такое* скатывание к *такой* цели еще имеет определенный «смысл»: «цель – это все-таки всегда какой-то смысл». Почему? Потому что у смысла есть направленность; потому что он сам и *есть* направленность к какому-то концу. Ничто – тоже цель? Несомненно, ибо воля воли Нечто все-таки еще позволяет воле воли. Воля к разрушению – все-таки еще воля. И так как воля есть воление самой себя, даже воля к Ничто все еще предоставляет воле быть *самою собой* — волей.

Человеческая воля *«требует»* цели, – и она скорее будет даже воливать *Ничто*, чем *ничего не воливать*. Ибо «воля» есть как воля к власти: власть власти, или, как мы с равным успехом можем сказать, *воля к воле*, к верховенству и повелеванию. Не от *Ничто* отшатывается в страхе воля, но от *ничего-не-воления*, от уничтожения своей собственной бытийной возможности. Испуг перед пустотой ничего-не-воления – этот «*horror vacui*» – есть «основной факт человеческого воления». И именно из этого «основного факта» человеческой воли, что она скорее будет лучше *волей к ничто*, чем *ничего-не-волением*, Ницше получает основание для доказательства своего тезиса, что воля в своем существе есть воля к власти. (Ср. «К генеалогии

морали», VN, 399; 1887.) «Смысл», «цель» и «назначение» суть то, что допускает и позволяет воле быть волей. Где воля, там не только путь, но прежде всего *для* пути та или иная цель, будь то даже «лишь» сама же воля.

И вот те безусловные «цели» в человеческой истории никогда еще не достигались. Все усилия и предприятия, все начинания и действия, все жизненные пути, все устремления, все «процессы», короче, все «становление» не ведет *ни к чему*, не достигает *ничего*, а именно ничего в смысле *чистого* осуществления тех *безусловных* целей. Ожидание в этом аспекте оказывается обмануто; всякое усилие оборачивается не имеющим ценности. Возникает сомнение, имеет ли цель вообще устанавливать для сущего в целом какую-то «цель», искать какой-то «смысл». А что, если не только усилия по выполнению цели и осуществлению смысла, но, возможно, и прежде всего, уже такие поиски и полагание цели и смысла – обман? Сама верховная ценность начинает тогда шататься, утрачивает свой бесспорно ценностный характер, «обесценивается». «Цель», то, о чем должно идти все дело, что *прежде* всего и *для* всего безусловно значимо само по себе, верховная ценность, оказывается подорвана. Шаткость верховных ценностей доходит до *сознания*. В меру этого нового сознания меняется отношение человека к сущему в целом и к самому себе.

Нигилизм как психологическое состояние, как «ощущение» обесцененности сущего в целом «наступает, во-вторых, когда во всем происходящем и за всем происходящим предполагают *целость, систематизацию, даже организацию*», что не осуществляется. Приводимое здесь в качестве верховной ценности сущего в целом имеет характер «*единства*», понятого здесь как всепронизывающее единение, упорядочение и подразделение всего в целом. Это «единство» кажется в своем существе менее проблематичным, чем названная вначале «космологическая ценность», «смысл». Однако мы от себя и здесь тоже сразу ставим вопрос: каким образом и почему человек «*вводит*» такое «господствующее» и «*правлящее*» единство, как такое введение обосновывается, и допускает ли оно вообще обоснование; а если нет, то каким способом такое единство оправдать.

Одновременно намечается еще вопрос, связано ли, и как, это «введение» «единства» для сущего в целом с вышеназванным «исканием» «смысла», не одно и то же ли это, и если да, почему это «то же» охвачено разными понятиями. Что человек *ищет* смысл и вводит высшее, всеохватывающее единство сущего, всегда можно доказать. Однако уже сейчас ради последующего надо держать открытым вопрос, *что* же такое это искание и введение и на чем оно основано. В конце 2-го абзаца, говорящего о введении «единства», для которого Ницше применяет также равно блеклую рубрику «всеобщность», он касается *основания* этого введения, чтобы тем одновременно очертить, что происходит, если введенное *не* подтверждается и не исполняется. Лишь когда через всего человека «действует» *совокупность сущего* и он включен в «единство» и в нем «мог бы полностью потонуть, как в стихах высшей ценности», лишь тогда сам человек имеет «*ценность*» для самого себя. Таким образом, заключает Ницше, человек вынужден ввести такую целостность и единство сущего, «*чтобы иметь возможность верить в свою ценность*».

Тут предполагается, что эта способность человека верить в свою собственную «ценность» необходима. Она необходима, потому что дело все время идет о самоутверждении человека. Чтобы человек мог удостовериться в своей собственной ценности, он должен ввести для сущего в целом верховную ценность. Если же вера во всепронизывающее единство обманута, то возникает догадка, что все поступки и действия («становление») ничего не достигают. Что заключает в себе эта догадка? Не меньше как то, что это действие и становление тоже не «действительно» и не истинно сущее, но лишь обман. Действие тогда недействительно. «Становление» оказывается теперь не только беспцельным и бессмысленным, но в самом себе невесомым и потому *недействительным*. Чтобы, однако, суметь вопреки всему спасти это недействительное и закрепить за человеком его собственную ценность, над «становлением» и над «изменчи-

вым», т. е. собственно недействительным и лишь кажущимся, должен быть введен «истинный мир», в котором содержится непреходящее, не затронутое никакой превратностью и никаким ущербом, никаким разочарованием. Введение этого «истинного мира», потусторонней сверхчувственности, происходит, конечно, за счет переоценки посюстороннего «мира». Он умалывается до некоего блуждания – сравнительно с вечностью лишь краткого – через преходящее, чья мучительность вознаграждается в вечности, получая оттуда свою ценность.

Из надставления «истинного мира» как самосущего, непреходящего над ложным миром изменчивости и кажимости, возникает «еще *третья и последняя* форма» нигилизма – а именно тогда, когда человек распознает, что этот «*истинный мир*» («трансцендентный» и потусторонний) вытесан только из «психологических потребностей». Ницше называет здесь «психологические потребности» походя; объясняя введение единства и цельности, он их уже называл. Ценность должна быть придана сущему в целом для того, чтобы оказалась обеспечена самоценность человека; какой-то потусторонний мир должен существовать, чтобы можно было вынести посюсторонний. Когда, однако, человеку вычисляют, что он в своем расчете на потусторонний «истинный мир» считается только с самим собой и своими «желаниями», поднимая голое пожелание до статуса самосущего, то изобретенный таким способом «истинный мир» – верховная ценность – начинает шататься.

Дело уже не ограничивается только ощущением неценности и бесцельности становления, только ощущением недействительности становления. Нигилизм становится теперь ярко выраженным неверием в такие вещи, как воздвигнутый «над» чувственностью и становлением (над «физическим»), т. е. метафизический мир. Этим неверием в метафизику воспрещен всякий род ускользания в какой-то загробный или запредельный мир. Тем самым нигилизм вступает в новую стадию. Дело уже не кончается просто ощущением неценности этого мира становления и ощущением его недействительности. Мир становления оказывается, наоборот, коль скоро пал *сверхчувственный* истинный мир, «*единственной* реальностью», т. е. собственно «истинным» миром в его неповторимости.

Так возникает своеобразное промежуточное состояние: 1. *Мир становления*, т. е. здесь и теперь проводимая жизнь с ее переменчивыми очертаниями, не может отрицаться как *действительный*. 2. Этот самый *единственно* действительный мир в настоящий момент лишен цели и ценности и потому в таком виде невыносим. Царит не просто ощущение неценности действительного, но чувство *безвыходности* внутри всего действительного; основание этой ситуации и возможность ее преодоления неясны.

Уже из проведенного истолкования раздела А могло стать очевидным, что Ницше здесь не наугад перечисляет «три формы» нигилизма. Не хочет он также и просто лишь описать три способа, какими вводились прежние верховные ценности. Мы без труда замечаем, что названные три формы нигилизма состоят между собой во внутренней связи и вместе составляют своеобразное движение, т. е. *историю*. Правда, Ницше ни в каком месте не именует исторически известные и засвидетельствуемые формы введения верховных ценностей, нигде – историографически изобразимые событийные связи таких подстановок, которые мы можем охарактеризовать как принципиальные метафизические позиции. И все же он имеет их в виду. Он хочет показать, как на основе внутренней взаимосвязи этих подстановок верховных ценностей нигилизм не только возникает, но становится своеобразной историей, тяготеющей к некоему однозначному историческому состоянию. Описание трех «форм» нигилизма Ницше подытоживает так: «– Что по существу произошло? Чувство *неценности* было достигнуто, когда человек понял, что ни понятием “цели”, ни понятием “единства”, ни понятием “истины” интерпретировать совокупный характер существования не удастся. Ничего тем самым не получено и не достигнуто; не хватает всеохватывающего единства во множественности происходящего: характер существования не “истинен”, он *ложен*... человек просто не имеет уже никакого основания убеждать себя в каком-то *истинном* мире...»

Судя поэтому итогу, дело выглядит, конечно, так, словно искание смысла, введение единства и восхождение к «истинному» (сверхчувственному) миру суть лишь три параллельные интерпретации «совокупного характера существования», в ходе которых каждый раз «ничего не достигнуто». В какой малой мере, однако, Ницше думает лишь о констатации видов нигилизма и условий их возникновения, выдает заключительная фраза итогового абзаца раздела А: «Короче: категории “цель”, “единство”, “бытие”, которыми мы вкладывали в мир ценность, нами снова из него *изымаются* — и отныне мир выглядит *неценным*...»

Прежде чем мы покажем, как в свете этой заключительной фразы надо понимать весь предшествующий отрывок, надо сперва прояснить эту фразу в ее словесном звучании, причем в двух аспектах.

Верховные ценности как категории

Верховные ценности Ницше именует внезапно «категориями», не объясняя точнее этот титул и потому не обосновывая, почему верховные ценности могут быть схвачены и как «категории», почему «категории» можно понять как верховные ценности. Что значит «категория»? Это происходящее из греческого языка слово еще имеет у нас хождение на правах иностранного. Мы говорим, например, что кто-то принадлежит к категории недовольных. Мы говорим об «особой категории людей» и понимаем здесь «катеґорию» в значении «класса» или «сорта», и эти выражения – тоже иностранные слова, только они происходят не из греческого языка, а из романского и латинского. Как требует дело, имена «категория», «класс», «сорт» применяются для обозначения сферы, схемы, ячейки, куда что-то помещается и так упорядочивается.

Это применение слова «категория» не соответствует ни исходному словесному понятию, ни тому связанному с ним значению, которое было удержано словом как философским понятием. Вместе с тем привычное нам употребление слова «категория» сложено из «ката» и «аґория». «Аґория» значит: публично выступать, о чем-то известить общество, объявить, выявить. «Ката» означает: сверху на что-то вниз, в смысле брошенного на что-то взгляда; «категория» соответственно значит сделать общедоступным, открыто объявить при намеренном взглядывании во что-то, что именно оно есть. Такое открывание, обнаружение совершается через слово, поскольку это последнее – *ословляет* некоторую вещь – вообще нечто сущее – в том, что она (оно) есть, именуя ее как такую-то и так-то существующую.

Этот вид называния и выставления, обнародования словом, подчеркнутым образом дает о себе звать там, где на открытом судововерении против кого-то выдвигается обвинение, что он тот самый, кто виновен в том-то и том-то. Называющее выставление имеет своей заметнейшей и потому доходчивейшей формой публичное обвинение. Поэтому «категория» означает особенным образом выставляющее называние в смысле «обвинения». Но при этом в качестве основного значения слышится открывающее, обнаруживающее называние. В этом значении может применяться философское понятие «категории» – соответственно, называющее выявление вещи в том, что она есть, причем так, что через это называние как бы само сущее получает слово в том, что *оно само* есть, т. е. выходит на свет и в открытость публичности.

«Категория» в этом смысле – слово «стол», или «ящик», или «дом» и т. п., но также красный, тяжелый, тонкий, храбрый – короче, всякое слово, высказывающее нечто сущее в его сути и тем извещающее, как сущее выглядит и существует. Категория есть называние сущего в том, что собственно присуще его виду, т. е. собственное имя, взятое во вполне широком смысле. В этом значении это слово применяется также и Аристотелем (Физика II 1, 192 b. 17).

Та или иная «категория» – это некое слово, которым вещь «схвачена» в том, что она есть. Это дофилософское значение оказывается далеким от того, которое еще остается за блеклым и поверхностным иностранным словом «категория» в нашем языке. Вышеупомянутое аристотелевское словоупотребление вполне соответствует, наоборот, духу греческого языка, философско-метафизическому и потому, вместе с санскритом и хорошо сохранившимся немецким языком, отличному от всех других языков.

Но философия как метафизика имеет дело с «категориями» в каком-то подчеркнутом смысле. Тут развертывают «учение о категориях» и «таблицу категорий»; Кант, например, учит в своем главном произведении, «Критике чистого разума», что таблицу категорий можно вычитать и вычислить из таблицы суждений. Что значит здесь, в языке философов, «категория»? Как взаимосвязана философская рубрика «категория» с таким же дофилософским словом?

Аристотель, употребляющий слово «категория» также и в обычном значении называния вещи в ее «виде», впервые и определяющим для последующих двух тысячелетий образом возвышает дофилософское имя «категория» в ранг философского имени, именующего собою то,

что философии по самому ее существу надлежит в ее мысли осмыслить. Это повышение слова в ранге происходит в подлинно философском смысле. Ибо под это слово не подставляется какое-то постороннее, якобы произвольно выдуманное и, как охотно говорят люди, «абстрактное» значение. Языковой и предметный дух самого слова становится указанием на возможное, временами необходимое, другое и одновременно более существенное значение. Когда мы «вот это нечто» (эту «дверь») называем дверью, в таком назывании дверью заключено уже и какое-то другое название. Какое же? Мы его уже именовали, сказав: «вот это нечто» опознается как дверь. Чтобы то, к чему мы обращены, назвать «дверью», а не окном, имеющееся тут в виду уже должно было показать себя как *«вот это нечто»* – как это вот само по себе присутствующее таким-то образом. Прежде называния чего-то, имеющегося в виду, «дверью» и в самом этом назывании уже совершилось то молчаливое называние, что она «вот это нечто» – некая вещь. Мы не смогли бы назвать подразумеваемое дверью, если бы заранее уже не дали ему встретить нас в качестве чего-то вроде самой по себе имеющейся вещи. То называние «категории», что это некая вещь, лежит в основе называния «дверь»; «вещь» – более основная и исходная *категория*, чем дверь; а именно такая «категория», называние, которая говорит, в каких бытийных очертаниях обнаружилось именуемое сущее: что оно есть некое для себя сущее; как говорит Аристотель: некое нечто, от себя и для себя сущее. И второй пример. Мы констатируем: эта дверь коричневая (а не белая). Чтобы мы смогли назвать эту вещь коричневой, нам надо взглянуть в ее цвет. Но и окрашенность ведь тоже может быть увидена нами как вот эта и никакая другая, только если уже прежде того вещь предстала перед нами в таком-то и таком-то своем свойстве. Не затронь нас заранее и одновременно эта вещь в своем свойстве, мы никогда не смогли бы назвать ее «коричневой», т. е. окрашенной в коричневое, имеющей такое-то и такое-то свойство (качество).

Дофилософскому называнию (категории) «коричневая» предшествует в качестве его несущего основания называние «так-то окрашенная», т. е. категория «качества». В отношении этой категории «качество» та категория, что была названа первой, имеет то отличие, что именуется нечто, обязательно лежащее в основании всякого качества, *«лежащее в основе»* – *subiectum, substantia*. «Субстанция», качество и, далее, количество, отношение суть «категории», отличительные названия сущего, а именно такие, которые «обличают» сущее в том, что оно *в качестве сущего* есть, все равно, дверь это или окно, стол или дом, собака или кошка, коричневое оно или белое, сладкое или кислое, большое или малое.

Метафизику можно определить как встраиваемую в слово мысли истину о сущем как таковом в целом. Этим словом высказываются обличающие названия сущего как такового в его устройстве, категории. Соответственно, категории суть основные слова языка метафизики и *потому* имена для основополагающих философских понятий. Что эти категории как названия в нашей привычной мысли и в нашем обыденном отношении к сущему высказываются молча, а большинством людей на протяжении их «жизни» никогда не ощущаются, не узнаются, тем более не понимаются как такие молчаливые названия, эти и другие факты вовсе не причина думать, что категории суть нечто безразличное, выдуманное якобы «далекой от жизни» философией. Что будничные рассудок и расхожее мнение ничего не знают и даже ничего не нуждаются знать об этих категориях, доказывает только, как неизбежно существенно подлежащее здесь осмыслению, – если знать, что близость к существу остается всегда привилегией, но вместе и роком лишь немногих. Что существует, например, такая вещь, как дизельный двигатель, имеет свое решающее, все на себе несущее основание в том, что некогда философами были особо помыслены и продуманы категории «природы», допускающей машинно-техническое освоение.

Что «человек с улицы» полагает, будто «дизельный двигатель» существует потому, что Дизель его изобрел, в порядке вещей. Не каждому требуется знать, что все это дело изобретательства ни на шаг бы не тронулось с места, если бы философия в тот исторический момент,

когда она шагнула в область своего неистовства, не помыслила категории этой природы и тем впервые только и открыла ее сферу для исканий и изысканий изобретателей. Знающий о настоящем происхождении современного двигателя, конечно, не оказывается оттого способен строить более совершенные моторы; но он, возможно, в состоянии и, возможно, он один в состоянии спросить, что такое эта машинная техника внутри истории отношения человека к бытию.

Вопрос, что означает техника для прогресса и культуры человека, наоборот, не имеет никакого веса и сверх того, наверное, запоздал; ибо значение техники не больше и не меньше, чем значение современной ей «культуры».

Категории суть обнаруживающие названия сущего в аспекте того, чем сущее как таковое по своему устройству является. Как такие названия категории, собственно, опознаются при осмыслении того, что молчаливо сказывается и называется при обычном назывании и обсуждении сущего.

Основная форма обыденного названия сущего – это высказывание, которое в состоянии позволить обнаружиться сущему как оно само есть. По путеводной нити этого «логоса» Аристотель впервые выявил «категории», названия, не высказываемые в высказываниях, но несущие на себе всякое высказывание. Ему дела не было до «системы» категорий. Перед ним стояла, по примеру Платона, благороднейшая задача – впервые показать, наконец, что такие категории *принадлежат* кругу того, что прежде всего и первым делом должна осмыслить философия. Высказывание, *enuntiatio*, впоследствии понимается как суждение. В разнообразных видах суждения таятся различные названия, категории. Поэтому Кант в своей «Критике чистого разума» учит, что таблица категорий должна быть выведена из таблицы суждений. Этот тезис Канта есть – конечно, в видоизменившейся тем временем форме – то самое, что более двух тысяч лет назад впервые сделал Аристотель.

Когда Ницше в разделе В параграфа 12 называет верховные ценности без дальнейшего обоснования «категориями разума», то эта характеристика опять же та самая, что в учении Канта и в ранней мысли Аристотеля. Выражение «категории *разума*» означает: разум, разумное мышление, суждения рассудка и составляют то, к чему категории находятся в некоем исключительном и существенно определяющем отношении. Род этого отношения между категориями и разумом, мыслящим суждением, конечно, по-разному понят и Аристотелем, и Кантом, и Ницше, смотря по тому, как они определяют существо «разума» и «логоса», т. е. существо человека, как они в связи с этим ощущают и истолковывают сущее как таковое, являющееся в категориях свой склад.

Сквозь все эти различия сохраняется все же самое существенное и опорное – что определения сущего как такового достигаются и обосновываются в свете «логоса», высказывающего мышления. Категории как определения сущего как такового говорят, что есть сущее как сущее. Они говорят «наиболее всеобщее», что может быть сказано о сущем: существование или бытие. Бытие сущего схватывается и понимается по путеводной нити высказывания, суждения, «мышления». Этот вид определения истины о сущем в целом, т. е., иначе сказать, метафизика мыслит сущее в категориях.

В качестве характеристики существа всякой метафизики мы можем поэтому ввести рубрику *бытие и мышление*, четче: существование и мышление; в этой формулировке выражено, что бытие понимается по путеводной линии мышления, исходя от сущего в направленности на сущее как *его* «наиболее общее», причем «мышление» понимает себя как высказывающее оказывание. Это мышление сущего в смысле «самораскрывающегося и изготовляемого присутствия» остается путеводной нитью для философского мышления о бытии как существовании.

Рубрика *бытие и мышление* имеет силу также и в отношении иррациональной метафизики, называющейся так потому, что она возгоняет рационализм до заострения и отнюдь не избавляется от самой себя, подобно тому как всякий атеизм вынужден больше заниматься богом, чем теизм.

Поскольку в том, что Ницше называет «космологическими ценностями», дело идет о верховных определениях сущего в целом, постольку Ницше может заговаривать и о «категориях». Что эти верховные ценности Ницше без дальнейшего прояснения и обоснования имеет «категориями», понимая категории как категории разума, показывает, насколько решительно его мысль движется в колее метафизики.

Выбирается ли Ницше за счет того, что понимает эти категории как *ценности*, из колеи метафизики, по праву ли он характеризует себя как «антиметафизика» или же он тем самым лишь доводит метафизику до ее окончательного завершения и оттого сам становится последним метафизиком – это вопросы, на пути к которым мы пока еще только стоим, но ответ на которые теснейше связан с *прояснением* ницшевского понятия нигилизма.

Второе, что прежде всего необходимо для истолкования текста заключительной фразы раздела А, – это замечание о способе, каким Ницше здесь, подытоживая, именует три категории, служащие для интерпретации сущего в целом. Вместо «смысла» он говорит теперь «цель», вместо «целого» и «систематизации» он говорит «единство», и, что самое решающее, вместо «истины» и «истинного мира» он говорит здесь напрямую «бытие». Все это опять без какого-либо пояснения. Нам, однако, не надо удивляться отсутствию пояснения употребляемых тут понятий и имен. Перед нами в этом фрагменте в качестве наброска лежит не раздел книги, предназначенной для «общественности», ни тем более раздел учебника, но диалог мыслителя с самим собой. Он говорит при этом не со своим «Я» и со своей «личностью», он говорит с бытием сущего в целом и из круга того, что уже было прежде сказано в истории метафизики.

Мы же, позднейшие читатели, должны сперва войти в круг метафизики, чтобы верно взвесить вес слов, всякой их вариации и их понятийной формулировки и уметь *мысляще* прочесть простой текст. Не упустим сейчас только из виду, что Ницше берет «истину» как категорию разума и отождествляет «истину» с «бытием». Если именно «бытие», между прочим, есть первое и последнее слово о сущем в целом, то ницшевское отождествление «бытия» и «истины» должно сообщить нам что-то существенное для прояснения его принципиальной метафизической позиции, в которой имеет свои корни опыт нигилизма.

Нигилизм и человек западной истории

Что же сказано в заключительной фразе раздела А? 1. Что категориями «цель», «единство» и «бытие» мы вложили в «мир» (т. е. сущее в целом) ценность. 2. Что эти вложенные в мир категории «снова нами изымаются». 3. Что после этого изъятия категорий, т. е. ценностей, мир «теперь» выглядит обесцененным.

Состояние, охарактеризованное этим «теперь», никоим образом не мыслится как окончательное. «Теперь» здесь не означает, что отныне миру так и придется остаться при этой обесцененности и при обесцененном внешнем виде. Надписание фрагмента, правда, гласит просто «Крушение космологических ценностей», а первое сущностное определение нигилизма гласит: «Обесценка верховных ценностей». Из подлежащей сейчас интерпретации заключительной фразы, однако, выходит не только то, что обесценка прежних верховных ценностей не означает конца; заключительная фраза говорит языком какой-то иной установки. Речь идет о вкладывании ценностей и об изъятии ценностей из совокупности сущего, каковая совокупность существует как бы сама по себе и допускает вкладывание и изъятие ценностей. Ценности рушатся не сами только по себе, мы извлекаем ценности – прежде нами вложенные – обратно из мира. При полагании ценностей и низложении ценностей мы действуем и в качестве деятелей задействованы. Кто такие эти «мы»? Что здесь происходит? Очевидно, нигилизм – не просто тайком подкравшийся распад где-то наличествующих самоценных ценностей. Он есть низложение ценностей нами, распоряжающимися их полаганием. Под «нами» и «мы», однако, Ницше подразумевает человека западной истории. Он не хочет сказать, что те самые люди, которые вкладывают ценности, их же вновь изымают, но что вкладывающие и изымающие суть люди *одной и той же единой* истории Запада. Мы сами, нынешние его эпохи, принадлежим к тем, кто снова изымает те некогда вложенные ценности. Низложение прежних верховных ценностей происходит не от пустой горячки слепого разрушения и суетного обновленчества. Оно идет от какой-то нужды и от необходимости придать миру *тот* смысл, который не принижает его до роли проходного двора в некую потусторонность. Должен возникнуть мир, делающий возможным такого человека, который развертывал бы свое существо из полноты своей собственной ценности. Для этого требуется, однако, переход, проход через состояние, в котором мир выглядит обесцененным, но вместе требует какой-то новой ценности. Для прохода через промежуточное состояние надо взглянуть в него как таковое со всей возможной осознанностью: для этого надо узнать истоки промежуточного состояния и вывести на свет первопричину нигилизма. Только из этой осознанности промежуточного состояния возникнет решающая воля к его преодолению. Ницшевское изложение, начавшееся как перечисление условий возникновения нигилизма и как простое описание его хода, внезапно звучит как объявление того, что мы делаем и даже должны делать. Причем речь идет не об историографическом принятии к сведению прошлых событий и их последствий в настоящем. На кон поставлено предстоящее, такое, к чему только еще идет дело, решения и задачи. Их сквозная черта истолкована как вкладывание и извлечение ценностей в мир и из мира.

Есть нигилизм и нигилизм. Нигилизм – не только процесс обесценки верховных ценностей, не есть он и просто *изъятие* этих ценностей. Уже вкладывание этих ценностей в мир есть нигилизм. Обесценка ценностей кончается не постепенным уменьшением ценностей наподобие ручейка, иссякающего в песке; нигилизм завершается изъятием ценностей, насильственным устранением ценностей. Это богатство внутреннего существа нигилизма Ницше хочет нам прояснить. Поэтому раздел В призван пробудить в нас решительность позиции.

Если мы теперь с большей остротой взора еще раз просмотрим раздел А, то сможем заметить, как по-разному вводятся три, казалось бы, просто перечисляемых условия возникновения нигилизма. В первом абзаце Ницше говорит в принципе: нигилизм как психологическое

состояние «должен наступить». Здесь заранее названо основное условие возможности нигилизма – а именно то, что вообще полагается в качестве искомой такая вещь, как «смысл».

Во втором абзаце значит: нигилизм как психологическое состояние «наступает». Здесь названо решающее условие, вводящее реальную шаткость верховных ценностей и овладевающее ею за счет того, что в качестве смысла полагается объемлющая и вбирающая целость, «единство», которая пронизывает человека своим действием и фиксирует и обеспечивает человеческое бытие внутри сущего.

В третьем абзаце говорится: «Нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью*, и *последнюю*, форму». Здесь мысль заглядывает вперед, в то наступающее, когда нигилизм впервые обретет себя в полноте своего существа. Это введение истинного, потустороннего мира в себе как цели и прообраза мира кажущегося, посюстороннего.

В первом абзаце названо основное условие возможности, во втором – действительное начало, в третьем – полное осуществление нигилизма. Так впервые история нигилизма *как* история достигает в своих существенных чертах «изображения» в целом.

Мы не можем теперь дольше сдерживать уже затронутый вопрос, отвечает ли, и как, этой сущностной истории нигилизма также и та историческая действительность, которая обычно становится предметом историографической фиксации. Непосредственно об этом Ницше не говорит ничего, как и свое описание он тоже не называет, собственно, сущностной историей нигилизма. Все здесь остается неопределенным. Тем не менее есть признаки того, что Ницше имеет в виду «действительную» историю, прежде всего там, где он описывает третью форму нигилизма.

Под введением «истинного мира» в противоположность миру становления как миру, лишь кажущемуся, Ницше подразумевает метафизику Платона – и вслед за нею всю последующую метафизику, которую он понимает как «платонизм». Этот последний он понимает как «учение о двух мирах»: над посюсторонним, изменчивым и доступным чувству миром стоит сверхчувственный, неизменяющийся потусторонний мир. Один – устойчиво пребывающий, «сущий» и тем самым истинный, другой – кажущийся мир. Этому соответствует приравнивание «истины» и «бытия». Поскольку христианство учит, что этот мир, долина скорби, – лишь временный переход к потустороннему, вечному блаженству, Ницше понимает христианство в целом как платонизм (учение о двух мирах) для народа.

Если под третьей формой условий для возникновения и существа нигилизма исторически имеется в виду философия Платона, то для второй и первой мы должны искать соответствующие исторические образования в доплатоновской философии. Действительно, введение «единства» для сущего в целом мы можем найти еще в учении Парменида. Но для первой формы условий возникновения никакого эксплицитного исторического свидетельства найти не удастся уже потому, что она выступает основным условием *возможности* нигилизма и таким образом охватывает всю историю нигилизма. Поскольку то же, по сути, верно о всех трех условиях, а они дают о себе знать в каждой принципиальной метафизической позиции, пусть и в соответствующих видоизменениях, постольку попытка историографического прослеживания соответствий трем названным условиям не имеет того значения, как могло показаться, особенно если вспомнить, что раздел А – только прелюдия для В.

Новое полагание ценностей

Раздел В гласит: «Положим, мы осознали, почему этими *тремя* категориями нельзя больше *истолковывать* мир и что после этого прозрения мир начинает терять для нас ценность; тогда мы должны спросить, *откуда* идет наша вера в эти три категории, – попробуем, нельзя ли денонсировать веру в *них*! Если мы *обесценили* эти три категории, то доказательство их неприложимости к мировому целому перестанет быть основанием для *обесценения целого*».

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

Итоговый результат: все ценности, которыми мы до сих пор пытались сделать мир ценным для нас и наконец тем самым *обесценили* его, когда они оказались неприложимыми, – все эти ценности, в психологическом пересчете, суть результаты определенных перспектив их полезности для поддержания и возрастания образований человеческого господства: и лишь ложно *спроецированы* в существо вещей. Это еще все та же *гиперболическая наивность* человека, ставить себя самого как смысл и меру ценности вещей».

Мы сказали, что здесь звучит другой язык, тот, который, правда, послышался уже в А и прежде всего в его заключительной фразе. Теперь уже не говорится: нигилизм как психологическое состояние «должен наступить»; нет уже речи о нигилизме как словно бы историко-графически опознаваемом явлении. Теперь дело идет о нас самих и нами самими ведется. Потому теперь говорится: «Положим, мы осознали, почему... *нельзя больше истолковывать*»; говорится: «тогда мы должны...»; говорится: «попробуем..!». Если мы эту попытку сделаем, то сложится какое-то совершенно новое отношение ко «всему». Тогда только впервые будет достигнут «результат» истории. Этот «результат» обобщается заключительным отрывком в «итоговый результат».

«Результаты» имеются только там, где ведется расчет и пересчет. В действительности ход мысли Ницше как нигилистический сводится к расчету; какого рода, сказано в заключительном отрывке: «...все эти ценности, в психологическом пересчете, суть результаты» того-то и того-то. Дело идет о «*психологическом*» подсчете и пересчете ценностей, при каковом пересчете, конечно, мы сами входим в расчет. Ибо мыслить «психологически» значит мыслить все как образ воли к власти. Психологически подсчитывать значит все подсчитывать по ценности, а ценности пересчитывать на основную ценность, волю к власти – высчитывая, в какой мере и каким образом «ценности» могут быть оценены волей к власти и тем самым выявлены как значимые.

Чего требует В и к чему призывает – это намеренная, осознанная и сознательно себя легитимирующая попытка обесценить прежние верховные ценности, их как верховные ценности отменить. Это, однако, означает одновременно решимость всерьез принять промежуточное состояние, создаваемое обесцениванием верховных ценностей при одновременном сохранении здешнего мира как единственной действительности, и *быть* в нем как в историческом. Нигилизм – теперь уже не такой исторический процесс, который протекал бы перед нами как наблюдателями, вне нас, а то и позади нас; нигилизм оказывается историей нашей собственной эпохи, очерчивающей пространство его воздействия и бросающей нам вызов. Мы стоим в этой истории не как в безразличном пространстве, где можно было бы произвольно вставать на точки зрения и позиции. Эта история – сама образ и способ, каким мы стоим и идем, каким мы *суть*. Обесценение прежних верховных ценностей переходит в фазу ниспровержения и краха. Поскольку, однако, и в этом крушении дело еще идет о ценностях, призванных определить сущее в целом, *ибо от* распада прежних верховных ценностей сущее в смысле здесь и теперь доступной действительности, конечно, обесценивается, но не исчезает, а скорее впервые только и достигает значимости как такое, которое из-за крушения прежних ценно-

стей стало нуждаться в новых ценностях, постольку низложение прежних ценностей само по себе и с необходимостью уже стоит на пути к новому полаганию ценностей. Через низложение прежних ценностей мир, раньше всего лишь посюсторонний, становится единственной совокупностью сущего; это совокупное сущее стоит теперь как бы вне различения на посюстороннее и потустороннее. Низложение прежних верховных ценностей несет тем самым перемену в совокупности сущего, так что становится проблемой, где и как еще можно говорить о бытии. Иными словами: новое полагание ценностей уже не может происходить так, чтобы на *то же*, пусть тем временем опустевшее место прежних верховных ценностей, взамен них, просто ставились новые.

Вместе с верховными ценностями падают одновременно «верх» и «высота», «запредельность», падает прежнее *место*, куда можно было бы помещать ценности. Это значит: полагание ценностей должно стать само другим. Ведь то, для чего новые ценности должны быть ценностями, после падения потусторонности уже не посюсторонность. Этим, однако, предполагается: способ, *каким* ценности суть ценности, существо ценностей должны измениться. Подрывающая основы перемена, стоящая за «обесценкой» прежних верховных ценностей, проявляется в том, что делается необходим *новый принцип полагания ценностей*. Поскольку же обесценка верховных ценностей есть их низложение сознательное, возникающее из недвусмысленного осознания явлений, то новое полагание ценностей должно иметь свое происхождение в новом и усиленном сознании (расчете).

Принцип нового полагания ценностей может поэтому утвердиться только так, что проснется и распространится какое-то новое знание о существе ценностей и условиях их оценки. Через высшую осознанность собственного сознания существа ценностей и полагания ценностей должна совершиться и утвердиться переоценка всех прежних ценностей. В понятом так новом их полагании впервые только и *завершится* падение прежних ценностей.

Через переоценку всех ценностей нигилизм впервые становится классическим. Его отличает знание истока и необходимости ценностей и тем самым также догадка о существе прежних ценностей. Здесь впервые идея ценности и полагание ценностей становятся самими собой; не только так, что инстинктивное действие одновременно и знает само себя и попутно наблюдает, но так, что это осознание *тоже* становится существенным моментом и влекущей силой всего поступка. То, что мы обозначали многозначным именем «инстинкт», теперь не просто делается в качестве некогда бессознательного также и осознанным; сознательность, «психологический подсчет» и расчет становятся собственно «инстинктом».

Если в отрывке В нигилизм понят как промежуточное состояние и сделан мерилom мысли и поступка, то заключительный отрывок № 12 достигает позиции классического нигилизма. Вычисляется «итоговый результат», где сущее в целом пересчитывается заново и неприкрыто высказывается знание о существе ценностей и их полагания.

Повторим главное положение заключительного отрывка: «все эти ценности, в психологическом пересчете, суть результаты определенных перспектив их полезности для поддержания и возрастания образований человеческого господства: и лишь ложно *спроецированы* в существо вещей. Это еще все та же *гиперболическая наивность* человека, ставить себя самого как смысл и меру ценности вещей».

Этим сказано, что существо ценностей имеет свою почву в «образованиях господства». Ценности по своему существу привязаны к «господству». Господство есть властвование власти. Ценности соотнесены с волей к власти, они зависят от воли как от собственного существа власти. Неистинность и безопорность прежних верховных ценностей заключается не в них самих, не в их содержании, не в том, что отыскивается смысл, полагается единство, фиксируется истинное. Неистину Ницше видит в том, что эти ценности вынесены в «самосушую» область, внутри которой и из которой они призваны иметь значение сами по себе и безусловно;

меж тем как свой исток и область действия они имеют лишь в определенного рода воле к власти.

Осмыслив заключительный отрывок фрагмента № 12 в свете его заголовка «Крушение космологических ценностей», мы увидим теперь, что этот титул приложим к фрагменту в целом только в случае, если мы с самого начала понимаем нигилизм в смысле Ницше как историю, т. е. позитивно, как предварительную ступень «нового» полагания ценностей, причем с такой решительностью, что именно крайний нигилизм ощущаем не как полное падение, но как переход к новым условиям существования. Этот обобщающий взгляд на существо нигилизма Ницше зафиксировал примерно одновременно с записью № 12 в следующем наброске:

«Обобщающий взгляд. – Фактически всякий крупный рост приносит с собой также страшный распад и гибель: страдание, симптомы заката принадлежат к временам громадных шагов вперед; всякое плодотворное и мощное движение человечества одновременно вызывает и нигилистическое движение. Приход в мир предельнейшей формы пессимизма, настоящего нигилизма может в известных обстоятельствах оказаться признаком резкого и существеннейшего возрастания, перехода в новые условия существования. Вот что я понял» (№ 112; весна – осень 1887).

На то же время приходится запись: «Человек есть *недоживотное* и *сверхживотное*; высший человек есть недочеловек и сверхчеловек: так это вяжется одно с другим. Со всяким ростом человека в величину и высоту он растет также в глубину и в ужас: мы не вправе хотеть одного без другого, – или скорее: чем основательнее человек хочет одного, тем основательнее он достигает как раз другого» (№ 1027).

Нигилизм как история

После предварительного истолкования фрагмента № 12 наша прямая задача, продумывание и осмысление ницшевского понятия европейского нигилизма, приобретает определенность. Что в начале рассуждения угадывалось лишь приблизительно, теперь может быть сконцентрировано ради непосредственного прояснения существа нигилизма по двум направлениям вопрошания, которые мы закрепим в следующих тезисах:

1. Нигилизм, как его мыслит Ницше, есть история обесценки прежних верховных ценностей как переход к переоценке всех прежних ценностей, состоящей в отыскании принципа нового полагания ценностей, каковой принцип Ницше видит в воле к власти.

2. Это существо нигилизма понято у Ницше исключительно из идеи ценности, исключительно в этом облике стало у него предметом критики и попытки преодоления. Поскольку, однако, полагание ценностей имеет своим принципом волю к власти, то преодоление нигилизма разворачивается через его завершение в классическом нигилизме и истолкование сущего в целом как воли к власти. Новое полагание ценностей есть метафизика воли к власти.

Мы понимаем этот титул «метафизика воли к власти» в двояком смысле, поскольку родительный падеж имеет двойственное значение родительного объекта и субъекта. Метафизика Ницше, во-первых, в качестве истины о сущем в целом имеет своим «объектом» волю к власти, поскольку эта воля составляет общую черту сущего в целом. Но воля к власти как основная черта сущего в целом является одновременно сущностным определением человека. В качестве такого определения воля лежит в основе, оказывается субъектом человеческой формулировки истины о сущем в целом, т. е. метафизики. Метафизика Ницше есть поэтому, во-вторых, то, в чем воля к власти приходит к господству. Эта метафизика сама принадлежит к властной области воли к власти как одно из ее условий. Воля к власти есть объект и субъект метафизики, в которой царит идея ценности. Титул «метафизика воли к власти» в этом однозначном смысле двузначен.

Прежде всего надо понять нигилизм в единстве как историю полагания ценностей. Титул «полагание ценностей» применяется нами здесь в широком значении. Он охватывает введение верховных ценностей, обесценку этих ценностей при их низложении, переоценку этих ценностей при новом полагании ценностей.

К пункту 1. Нигилизм есть история. Мы имеем тут в виду не только то, что называемое нами нигилизмом «имеет» «историю», поскольку может быть прослежено историографически в своем временном протекании. Нигилизм *есть* история. В ницшевском смысле он, среди прочего, составляет существо западноевропейской истории, потому что обуславливает закономерность принципиальных метафизических позиций и их взаимоотношения. Принципиальные метафизические позиции, в свою очередь, суть почва и область того, что нам известно в качестве мировой истории, особенно истории Запада. Нигилизмом определяется историчность этой истории. Поэтому для понимания существа нигилизма мало что даст пересказ и портретные зарисовки из истории нигилизма по отдельным столетиям. Все должно быть нацелено, главное, на то, чтобы увидеть в нигилизме закономерность истории. Если, ведя счет от обесценки верховных ценностей, люди хотят понимать эту историю как «упадок», то нигилизм не причина этого упадка, а его *внутренняя логика*, та закономерность происходящего, которая порывается, а тем самым уже и вырывается за пределы голого распада. Вникание в существо нигилизма состоит поэтому не в ознакомлении с известными историографии нигилистическими явлениями – оно требует понимания шагов, промежуточных ступеней и промежуточных состояний, от начинающейся обесценки до необходимой переоценки.

Когда верховные ценности обесцениваются и возникает ощущение, что мир никогда не соответствует тому, за что мы в идеале его принимаем, когда появляется даже настроение, что

все идет только к худшему и к пустоте и потому этот мир есть худший из миров, «*pessimum*», тогда упрочивается позиция, которую в новое время называют обычно «пессимизмом», вера, что в худшем из миров жизнь не стоит того, чтобы в ней жили и ее утверждали (Шопенгауэр).

Ницше потому и характеризует «пессимизм» (№ 9; 1887) недвусмысленно как «предварительную форму нигилизма». Но как этот последний, так и пессимизм двузначен. Есть пессимизм от силы и *как* сила; но есть и пессимизм от слабости и *как* слабость. Первый не обманывает себя, видит опасность, не хочет никаких сокрытий: он трезво вглядывается в силы и власти, создающие опасность; но ему ведомы и те условия, которые наперекор всему обеспечивают овладение ходом вещей. Пессимизм силы занимает поэтому свою позицию в «аналитике». Ницше понимает под этим не разложение в смысле расчленения и расщепления, но разбор того, что «есть», показ оснований, почему сущее есть так, как оно есть. Пессимизм как слабость и упадок, напротив, видит повсюду только мрак, приводит для всего основание неудачи и мнит себя позицией, обо всем заранее знающей, чем кончится дело. Пессимизм слабости ищет все «понять» и историографически объяснить, найти всему оправдание и значение. Для всего происходящего он сразу уже отыскал какое-то раньше встречавшееся соответствие. Пессимизм как упадок спасается в «*историзме*». Пессимизм, сильный «аналитикой», и пессимизм, вязнувший в «историзме», предельно противостоят друг другу. Через пессимизм и его двузначность, таким образом, обнаруживаются и получают перевес «крайности». Тем самым «промежуточное состояние», создаваемое обесценкой прежних верховных ценностей, становится отчетливее и неотвязнее.

При одном взгляде кажется, что осуществление прежних ценностей недостижимо, мир выглядит обесцененным. При другом взгляде ищущий взор через аналитическое осознание источника оценок в воле к власти обращается к истоку новых оценок, причем, конечно, мир от этого еще не обретает ценность. Но с равным успехом перед лицом потрясения значимости прежних ценностей кто-то может пытаться еще удержать их «место» и заселить это старое место, сверхчувственное, новыми идеалами. К этому в описании Ницше ведут, например, «учения об осчастливлении мира», «социализм», равно как «вагнеровская музыка», христианский «идеал», в том числе там, «где догматическая форма христианства прогорела» (№ 1021). Так возникает «неполный нигилизм»: «*Неполный нигилизм, его формы: мы прямо в нем живем. Попытки уйти от нигилизма без переоценки прежних ценностей приводят к противоположному, обостряют проблему*».

Отсюда становится яснее, что – и почему – к полному, законченному нигилизму принадлежит «переоценка всех ценностей» и как этой переоценке предшествует, потом сопровождая ее, своеобразное состояние взвешенности. Это состояние взвешенности, когда прежние ценности низложены, а новые еще не положены, коренится в том, что нет никакой истины в себе, но истина все равно есть. Истина, однако, должна каждый раз определяться заново. «Аналитикой» уже пробуждается предчувствие, что «воля к истине» как запрос на значимое и законодательное есть запрос на *власть* и в качестве такового легитимируется только волей к власти и как вид воли к власти. Охарактеризованное выше промежуточное состояние есть «крайний нигилизм», который, собственно, познает и высказывает, что нет никакой истины в себе. Этот нигилизм, в свою очередь, двузначен:

«А. Нигилизм как признак *возрастания* *мощи* *духа*: *активный нигилизм*.

В. Нигилизм как *закат* и *уход* *мощи* *духа*: *пассивный нигилизм*» (№ 22; весна – осень 1887 г.).

Пассивный нигилизм довольствуется малым: нет истины в себе; это для него одновременно означает: не существует вообще никакой истины. Активный нигилизм, наоборот, вступает на путь определения истины в ее существо из источника, из которого все получает свою определимость и определенность. Активный нигилизм познает истину как вид воли к власти и как ценность определенного ранга.

Когда, наконец, воля к власти отчетливо ощущается как основание возможности истины, когда истина познается и формируется как функция воли к власти (как справедливость), то крайний нигилизм в качестве активного превращается в классический нигилизм. Поскольку же активный нигилизм заранее уже познает и признает волю к власти как основную черту сущего, то для него нигилизм уже вообще не одна только «созерцательность» (№ 24), не одно только Нет суждения, а Нет поступка: тут «берут в свои руки», «расправляются». Не просто рассматривают что-то как ничтожное, но устраняют это, вторгаются и расчищают пространство. Классический нигилизм сам есть поэтому «идеал *высшей властности*» (№ 14).

Этот нигилизм выпрастывается из прежней «жизни», прокладывает дорогу «для нового порядка» и дает отмирающему вдобавок «стремление к концу». Таким образом нигилизм ведет расчистку и одновременно вмещает новые возможности. Ввиду этого нигилизма, расчищающего пространство, выставяющего все сущее на свободный простор, полагающего совершенно заново свои ценности, Ницше говорит об «экстатическом нигилизме» (№ 1055). Поскольку высшая властность классически-экстатического, предельно-активного нигилизма не знает никаких мер и не признает в качестве меры ничего вовне себя и ничего над собой, классически-экстатический нигилизм мог бы быть «*божественным образом мысли*» (№ 15). Нигилизм в этом облике уже никоим образом не простая «тоска по ничто» (№ 1029), он ей противоположность (ср. № 1010, 1023, 1025). Так обнаруживается сложенная в себе сущностная полнота нигилизма: двузначные праформы нигилизма (пессимизм), неполный нигилизм, крайний нигилизм, активный и пассивный нигилизм, активно-предельный и экстатически-классический нигилизм.

Когда, и как, и насколько, будучи познана или не познана, господствует *какая-то* из этих форм нигилизма или же все одновременно господствуют, создавая сплошь многозначное историческое состояние эпохи, – это вопросы, которые дают себя поставить всякий раз лишь из определенной ситуации поведения и осмысления; так должны они быть поставлены и здесь. Указания на ветвящиеся виды нигилизма нам достаточно, чтобы обозначить подвижность его существа и его исторического характера, чтобы одновременно заново заострить, что под нигилизмом нельзя иметь в виду просто некое современное явление или, тем более, нечто «злободневное» в эпоху Ницше. Имя «нигилизм» указывает на историческое движение, приходящее задолго до нас и размахнувшееся далеко за пределы нашего времени.

Полагание ценностей и воля к власти

Нигилизм, продумываемый Ницше как история полагания ценностей, позволяет, однако, впервые понять себя, лишь если полагание ценностей познается в своем существе, т. е. здесь в своей метафизической необходимости. Тем самым *центр тяжести наших размышлений* перетягивает в сторону второго пункта вышеназванного круга вопросов.

К пункту 2. Ведущие положения этого круга вопросов гласят: Ницше мыслит нигилизм в его происхождении, развертывании и преодолении исключительно из ценностной идеи. Мышление в ценностях принадлежит к той действительности, которая определена как воля к власти. Ценностная идея есть необходимая составная часть метафизики воли к власти.

Где, однако, у этой метафизики ее историческое сущностное основание? Спросим иначе: где у ценностной идеи ее «метафизический» исток? Если метафизика есть истина о сущем в целом и потому говорит о бытии сущего – из какого истолкования сущего в целом возникает ценностная мысль? Мы отвечаем: из определения сущего в целом через основную черту воли к власти. Ответ верен. Но как дело доходит до *этого* истолкования сущего, если оно не возникает как произвольное и своевольное мнение отщепенца господина Ницше? Как дело доходит до проекта мира как воли к власти, если Ницше в таком истолковании мира обязан говорить лишь то, к чему порывается в своем потаенном движении целая долгая история Запада, прежде всего история Нового времени? Что осуществляется и правит в западной метафизике, если она в конце концов становится метафизикой воли к власти?

Так спрашивая, мы от, казалось бы, простого изложения и истолкования выходим в «размежевание» с метафизикой Ницше. Если ницшевская метафизика есть завершение западной метафизики, то размежевание с ней только тогда соразмерно, когда оно касается западной метафизики в целом.

При думающем размежевании с мыслителем дело идет не о том, чтобы одному «воззрению» противопоставить другое, одну «точку зрения» «опровергнуть» другой. Все это внешняя работа и несущественно. Размежевание значит для нас не свысока судящая «полемика» и тщеславная «критика». Размежевание означает здесь проведение межи, осмысление истины, требующей решения, такого решения, которое не мы принимаем, которое, скорее, выносится для нашей истории в качестве истории бытия из него самого. Нам остается при этом только или кичиться «воззрениями» и упорствовать на «позициях» – причем к «позициям» надо причислять и мнимую «свободу от позиций», – или, наоборот, порвать со всеми «позициями» и «точками зрения», распрощаться с расхожими мнениями и представлениями, чтобы вручить себя единственно изначальному ведению.

Уже при первом истолковании нигилизма мы споткнулись о то, что имя и словесное понятие «нигилизм» означают мысль о бытии, тогда как Ницше понимает нигилизм исключительно из идеи ценности. В то время как вопрос о сущем в целом издавна был и остается ведущим вопросом всей метафизики, идея ценности в метафизике пришла к господству недавно и *решиительно* только через Ницше, причем так, что метафизика тем самым решительно повернулась к своему окончательному осуществлению.

Среди прочего под влиянием Ницше ученая философия конца XIX и начала XX века становится «философией ценности» и «феноменологией ценности». Сами ценности выступают наподобие вещей в себе, упорядочиваемых в «системы». При этом, несмотря на молчаливое отклонение философии Ницше, его сочинения, прежде всего «Заратустра», прочесываются на предмет выявления таких ценностей, а эти последние потом, «научнее», чем у «ненаучного поэта-философа» Ницше, выстраиваются в «ценностную этику».

Если мы ведем здесь речь о ценностной идее в философии, то имеем в виду исключительно метафизику Ницше. «Философией ценностей» в более узком и школьном смысле назы-

вает себя на пороге веков направление неокантианства, связанное с именами Виндельбанда и Риккерта. Непреходящей заслугой этого направления остается не «философия ценностей», а та в свое время весомая установка, в которой наперекор наступлению естественно-научной «психологии» и «биологии» как якобы настоящей и единственной «философии» сохранялся и передавался по традиции еще какой-то след подлинного знания о существовании философии и философского вопрошания. Но эта в хорошем смысле «традиционная» установка опять же, в свою очередь, мешала «философии ценности» продумать идею ценности в ее метафизическом существовании, т. е. принять нигилизм действительно всерьез. Надеялись справиться с нигилизмом через возвращение к кантовской философии; это было, однако, лишь ускользанием от нигилизма и отказом заглянуть в прикрываемую им пропасть.

Если философия Ницше совершает завершение западной метафизики и если в этой философии впервые и глубже, чем в хромающей за нею следом «философии ценностей», решающим становится ценностное мышление, то не может быть, чтобы идея ценности вторглась в метафизику случайно и извне. Вопрос о происхождении ценностной мысли в метафизике становится в равной мере вопросом о существовании ценности и вопросом о существовании метафизики. Поскольку эта последняя достигает своего завершения, наш вопрос становится решающим вопросом о том, чем определяется необходимость философии и откуда она берет свое основание.

Откуда происходит ценностное мышление, то мышление, которое оценивает все вещи по их ценностям, само себя понимает как оценивание и своей задачей делает новое полагание ценностей? Ницше сам поставил вопрос об источнике ценностной мысли и уже ответил на него. Надо только вспомнить о ходе его размышлений в № 12. Там Ницше ведь отчетливо спрашивает: откуда происходит наша вера в космологические ценности? Ответ гласит: из воли человека к обеспечению для себя определенной ценности. Как же прикажете ему этого достичь, если мир, к которому он принадлежит, со своей стороны не имеет ценности, смысла и цели, единства и истины, если человек не может встать под «идеалом»? Заключительный раздел № 12 уже достаточно ясно изъясняет внутреннюю связь между полаганием ценностей и волей к власти. Указания на это место, конечно, еще мало для настоящего понимания такой связи. Мы вправе, однако, предполагать, что Ницше по-своему уже должен был извлечь эту связь на свет, коль скоро к переоценке ценностей принадлежит какое-то исключительное сознание и тем самым знание о том, как оно относится к ценностям.

Полагание ценностей в любом своем виде, в том числе и прежде всего новое полагание ценностей, через что должна совершиться переоценка ценностей, необходимо соотносено с волей к власти. Ницше говорит об этой связи в первой фразе № 14: «*Ценности и их изменение состоят в отношении к возрастанию власти того, кто полагает ценности*». «Возрастание власти», по данному вначале определению воли к власти, означает не что другое, как восхождение власти в смысле самоовладения властью. Но в этом и состоит существование власти.

Смысл фразы поэтому таков: ценности и их изменение, т. е. полагание ценностей – будь то обесценка, или переоценка, или новое полагание ценностей, – обусловлены каждый раз тем или иным видом воли к власти, которая со своей стороны обуславливает полагание ценности, т. е. человека, в способе его человеческого бытия. Ценности возникают из полагания ценностей, последнее отвечает воле к власти. В каком, однако, смысле и почему воля к власти оказывается полагающей ценности? Что понимает Ницше под «ценностью»?

Книга «Воля к власти», очень путаная в порядке сочетания фрагментов наследия, содержит под № 715 (1888 г.) запись Ницше, отвечающую на наш вопрос: «Точка зрения „ценности“ есть точка зрения *условий сохранения и возрастания* в отношении сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри становления».

«Ценность» есть, таким образом, «точка зрения».

«Ценность» даже “по существу” есть “точка зрения для...”» (ср. № 715). Мы еще не спрашиваем, для чего ценность есть точка зрения, обдумываем прежде, что «ценность» вообще есть «точка зрения» – нечто такое, что, будучи вобрано в себя зрением, становится центром перспективы для зрения, а именно для зрения, во что-то метящего. Эта намеренность чего-то есть *расчет* на таковое, вынужденный считаться с чем-то другим. Мы поэтому приводим и «ценность» сразу в связь с какими-то «сколько» и «столько», с количеством и числом.

«Ценности» соответственно (№ 710) отнесены к «*шкале числа и меры*». Спросить остается только, к чему, в свою очередь, отнесена шкала возрастания и уменьшения.

Через характеристику ценности как «точки зрения» достигается одно и для ницшевского понятия ценности существенное: в качестве точки зрения ценность всегда полагается зрением; через полагание она впервые только и становится для чего-то, намечаемого «точкой», принадлежащей к зрительному лучу этой наметки. Ценности суть поэтому не нечто заранее и в себе наличное, могущее при случае стать точкой зрения. Ницшевская мысль достаточно ясна и открыта, чтобы заострить, что точка зрения «уточняется» в качестве таковой лишь через «сосредоточение» этого зрения. Значимое не потому значимо, что оно ценность в себе, но ценность *есть* ценность, поскольку она значима. Она значима, поскольку полагается в качестве значимой. Она полагается таковой через намеренность на что-то, что *благодаря* этой намеренности впервые приобретает характер чего-то такого, с чем надо считаться и что поэтому значимо.

Как только возникает идея ценности, так сразу надо признать, что ценности «есть» лишь там, где идет расчет, равно как «объекты» имеют место только для «субъектов». Речь о «ценностях в себе» есть либо безмыслие, либо фальшивая монета, либо то и другое вместе.

«Ценность» по своему существу есть «точка зрения». Точки зрения существуют только для взгляда, который размечен точками отсчета и должен считаться с такими точками.

На что же открывается перспектива с ценностью в качестве центра перспективы? Что это такое, с чем каждый раз считаются? Что по существу намечено этим расчетом? Ницше говорит: «Точка зрения “ценности” есть *точка зрения условий сохранения и возрастания*». Поскольку рассчитывают на что-то, каждый раз надо считаться с чем-то таким, от чего зависят сохранение и возрастание, что способствует или мешает сохранению, что приносит или исключает возрастание, – с чем-то таким, чем то и другое обусловлено. После всего до сих пор сказанного мы вправе предполагать, что под сохранением и возрастанием подразумеваются сохранение и возрастание власти. Власть есть «нечто», как бы «вещь», о которой идет дело, вещь, чье сохранение и возрастание обусловлено условиями.

«Ценности» суть условия, с которыми должна считаться власть как таковая. Расчет на возрастание власти, на овладение каждый раз очередной ступенью власти есть *существо* воли к власти. «Ценности» суть в первую очередь условия возрастания, усматриваемые волей к власти. Воля к власти как самопреодоление никогда не есть состояние покоя. Воля к власти в метафизике Ницше есть более наполненное имя для захватанного и пустого титула «становление». Потому Ницше говорит: «Точка зрения “ценности” есть точка зрения *условий сохранения и возрастания*»... «внутри становления». Однако в сущностном определении ценности как *условия* остается еще неопределенным, *что* обуславливается ценностями, какую вещь они делают «вещью», если слово «вещь» мы применим здесь в совершенно широком смысле «нечто», не заставляющем нас думать об осязаемых вещах и предметах. Но *что* обусловлено ценностями, есть воля к власти. Конечно, только воля к власти в качестве основной характеристики «действительного» не проста по своему существу, как о том говорит уже ее имя. Ницше не случайно говорит, что «ценность» есть включенное в расчет «*условие сохранения и возрастания*». В действительном деле идет с равной необходимостью о сохранении и возрастании; ибо для того, чтобы воля к власти в качестве преодоления могла превзойти какую-то ступень, эта ступень должна быть не только достигнута, она должна быть инкорпорирована,

даже *властно* фиксирована, иначе преодоление не могло бы быть *преодолением*. О возрастании может «думать» только то, что в себе уже имеет какой-то прочный состав и статус. Ступень должна сначала стать прочной, чтобы над ней могло быть что-то надстроено.

Поэтому для действительного с чертами воли к власти нужны те ценности, которые обеспечивают ему состояние в своем постоянстве. Но с равной необходимостью нужны такие условия, которые предоставляют ей самопревосхождение, превышение действительного (живого), – нужны ценности как условия возрастания.

Воля к власти должна соответственно по своему внутреннему существу постоянно и в первую очередь полагать ценности сохранения и ценности возрастания. Она должна быть осмотрительной в обоих этих взаимосоотнесенных аспектах и, осматриваясь таким образом, размечать *точки* рассмотрения: полагать ценности. К полаганию ценностей относится это высматривание точек зрения. Высматривание, просматривание, присущее воле к власти, есть то, что Ницше называет ее «перспективным» характером. Воля к власти есть тем самым *в себе*: разметка возрастания власти; предусмотрение есть принадлежащая к воле к власти траектория *обзора и просмотра*: перспектива. Поэтому во фрагменте № 12 (заключительный раздел), служащем для нас путеводной нитью, Ницше говорит: «Все эти ценности суть, в психологическом пересчете, результаты определенных перспектив...» Мы можем также сказать: все эти ценности суть в *качестве* ценностей определенные точки зрения определенных зрительных линий какой-то определенной воли к власти. Поскольку, однако, какое угодно действительное оказывается действительным благодаря основной черте воли к власти, к каждому отдельному существу принадлежит та или другая «перспектива». *Сущее как таковое перспективно*. То, что называется действительностью, определяется из своего перспективного характера. Только в постоянной оглядке на него можно в метафизике Ницше помыслить действительно «сущее».

Этим перспективным характером сущего Ницше хочет сказать только то, что после Лейбница образует потаенную основную черту метафизики.

По Лейбницу, всякое сущее определено через представляющий порыв, который прорывается к тому, чтобы каждый раз *представить* целое сущего, «репрезентировать» и в этой *repraesentatio* и в качестве нее впервые только и *быть*. У этого представления всегда есть то, что Лейбниц называет *point de vue* – точкой зрения. Так и Ницше тоже говорит: «перспективизм» (перспективное восприятие сущего) есть то, «в силу чего этот силовой центр – а не только человек – от себя конструирует, т. е. по своей силе мерит, ошупывает, формирует весь остальной мир» (№ 636; 1888. Ср. XIV, 13; 1884/85: «Захоти человек наружу из мира перспектив, он погибнет»). Но Лейбниц еще не мыслит эти точки зрения как ценности. Ценностное мышление еще не столь сущностно и выражено, чтобы *ценности* могли быть помыслены как точки зрения перспектив.

Действительное, определенное в своей действительности через волю к власти, каждый раз оказывается переплетением перспектив и полаганий ценности, образованием «сложного рода»; это, однако, потому, что существо самой воли к власти сложно. Сложное единство ее существа надо иметь перед глазами.

Если существо власти есть воля к возрастанию власти и если поэтому власть властвует как преобладание, то к ней принадлежит, во-первых, то, что преодолевается на каждой ступени власти, и, во-вторых, то, откуда исходит преодоление. Преодолеваемое может быть таковым только потому, что оказывает сопротивление и является постоянным и прочным, держащимся и поддерживающим себя. Преодолевающее, напротив, нуждается в способности выйти в более высокие ступени власти, требует возможности восхождения. К существу преодоления принадлежит необходимое переплетение сохранения и повышения. Существо власти само есть нечто переплетенное. Так определяемое действительное постоянно и вместе непостоянно. Его постоянство потому всегда *относительно*. Недаром Ницше говорит: «Точка зрения “ценности” есть точка зрения *условий сохранения и возрастания* в отношении сложных образований с относи-

тельной продолжительностью жизни внутри становления». В этих образованиях сосредоточиваются порождения воли к власти, чье существо состоит в умении господствовать и повелевать. Поэтому Ницше именует такие образования также коротко «образованиями господства» или «господствующими центрами» (№ 715): ««Ценность» есть по существу точка зрения для прибыли или убыли этих господствующих центров».

В этом определении выражено то, что ценности как *условия* подъема и поддержания всегда соотнесены со «становлением» в смысле роста и упадка власти. Ценности ни с какой стороны не есть прежде всего нечто «в себе сущее», при случае потом соотносимое с волей к власти. Они суть то, что они суть, а именно условия, только в *качестве обуславливающих*, а значит, самую волю к власти поставленных опор для нее же самой. Так они задают меру для оценки количества власти того или иного образования господства и для направления его прибыли или убыли. Когда Ницше в № 12 (заключительная часть) говорит, что ценности суть «результаты определенных перспектив полезности для поддержания и наращивания человеческих образований господства», то польза и полезность понимаются тут в единственном отношении к власти. «Ценность» есть по существу полезная ценность; но «польза» должна здесь быть приравнена к условию поддержания власти, т. е. тем самым всегда уже и возрастания власти. Ценности по своему существу суть условия и потому никогда не нечто безусловное.

Ценности суть условия «образований господства» внутри становления, т. е. действительно в целом, основная черта которой есть воля к власти. Образования господства суть образования воли к власти. Ницше часто именует «ценностями» не только условия этих образований господства, но также и сами образования господства, и по праву. Наука, искусство, государство, религия, культура имеют значение ценностей, насколько они суть условия, в силу которых осуществляется порядок становящегося как единственно действительного. Эти ценности, со своей стороны, в качестве образований власти, в свою очередь, опять же выставляют определенные условия своего собственного развертывания и обеспечения постоянства. Но само становление, т. е. действительное в целом, «не имеет вовсе никакой ценности». Это само собой ясно после приведенного сейчас сущностного определения ценности. Ибо вне сущего в целом нет уже больше ничего, что могло бы быть условием еще и для него. Не хватает чего-то, чем это (становление в целом) можно было бы изменить. «*Совокупная ценность мира не оценивается*, следовательно, философский пессимизм относится к разряду комических вещей» (№ 708; 1887/88).

Когда Ницше говорит, что сущее в целом «не имеет вовсе никакой ценности», он не хочет вынести презрительного суждения о мире. Он хочет только отвести от целого всякое оценивание как непонимание его существа. Тезис: сущее в целом не имеет вовсе никакой ценности – это, будучи продумано в смысле метафизики воли к власти, энергичнейшее отклонение веры, что «ценности» суть нечто в себе, выше сущего в целом и значимое для него. Сущее в целом бесценно, значит: оно стоит вне всякой оценки, потому что такая лишь сделала бы целое и безусловное зависимым от частей и условий, которые только из целого суть то, что они суть. Становящийся мир есть как воля к власти безусловное. Только *внутри становления*: в отношении к отдельным образованиям власти, только ими и для них введенные, существуют условия, т. е. точки зрения сохранения и возрастания квантов власти, существуют ценности. Так что, ценности возникают из воли к власти? Конечно – но мы снова промахнулись бы, если бы все-таки захотели понимать эти ценности опять же так, как если бы они были чем-то «рядом» с волей к власти, как если бы была сначала эта воля, которая потом полагала бы «ценности», ставя их себе при случае на службу. Ценности как *условия* поддержания и наращивания власти существуют лишь как нечто, обусловленное *единственным* безусловным, волей к власти. *Ценности суть по существу обусловленные условия*.

Но ценности явно могут только тогда быть условиями воли к власти, когда они сами имеют черты власти и тем самым представляют кванты власти для расчета на возрастание вла-

сти из осознанного исполнения воли к власти. Ценности поэтому в качестве условий наращивания и поддержания власти сущностно привязаны к человеку. Как точки зрения они оказываются втянуты в *человеческую* перспективу. Поэтому Ницше говорит (№ 713; 1888): «*Ценность* есть высший квант власти, который может вобрать в себя человек – человек, *не* человечество. Человечество гораздо скорее еще средство, чем цель. Дело идет о типе, человечество – просто подопытный материал, чудовищный избыток неудачников, руины».

Ценность есть каждый раз квант власти, устанавливаемый и измеряемый волей к власти.

Воля к власти и полагание ценностей есть *одно и то же*, коль скоро воля к власти высматривает точки зрения сохранения и наращивания. Из-за этого полагание ценностей не удается вывести из воли к власти как нечто, от нее отличное. Прояснение существа ценности и полагания ценностей позволяет получить только одну характеристику воли к власти. Вопрос о происхождении ценностной мысли и существа ценности указанием на внутреннюю связь полагания ценностей с волей к власти никоим образом не решен. Он переложён на вопрос о сущностном происхождении воли к власти. Почему эта последняя в себе такова, что полагает ценности? Почему *вместе* с идеей воли к власти в метафизике начинает господствовать также и ценностная идея? Как и почему метафизика становится метафизикой воли к власти?

Субъективность в ницшевском истолковании истории

Чтобы обозреть размах этого вопроса, мы должны обдумать, что означает господство ценностной идеи в метафизике. Оно ведет ближайшим образом к тому, что Ницше понимает задачу будущей метафизики как переоценку всех ценностей. Господство ценностной идеи одновременно, без дальнейшего разбора и обоснования, предполагает самопонятным, что теперь, пусть невысказанно, также и вся прежняя метафизика, исторически предшествующая метафизике воли к власти, была, оказывается, метафизикой воли к власти. Ницше понимает всю западную философию как мышление в ценностях и счет на ценности, как полагающую ценности. Бытие, существование сущего истолковывается как воля к власти. Неожданным и всякому очевидным образом во всех сочинениях и записях Ницше история метафизики выступает в свете ценностной идеи.

Мы склонны просто глядеть поверх этого факта или же характеризовать это истолкование истории метафизики как то историческое воззрение на историю философии, которое было всего ближе для Ницше. В таком случае мы имеем перед собой просто некий взгляд на историю наряду с другими. Так в течение XIX и XX веков ученая историография представляла историю философии то в кругозоре философии Канта или философии Гегеля, то с точки зрения средневековой философии, *еще чаще*, конечно, в таком *кругозоре*, который через смешение разнообразнейших философских учений инсценирует широту и общезначимость, изгоняющие из истории мысли все загадки.

Однако то, что Ницше истолковывает историю метафизики из горизонта воли к власти, имеет источник в его метафизической мысли и никоим образом не есть просто запоздалое историографическое вкладывание собственных «воззрений» в учения прежних мыслителей. Скорее, метафизика воли к власти как позиция *переоценки* прежней метафизики заранее определяет ее в смысле оценки и ценностной идеи. Все размежевание с ней движется на почве уже решенного, из всякого анализа изъятото истолкования. Метафизика воли к власти не исчерпывается тем, что установлены новые ценности взамен прежних. Она дает явиться всему, что когда-либо и прежде в метафизике было помыслено и высказано о сущем как таковом, в свете ценностной идеи. Ибо существо истории определяется метафизикой воли к власти тоже новым способом, что мы узнаем из ницшевского учения о вечном возвращении того же и его внутренней связи с волей к власти. Всякий вид историографии – всегда только лишь следствие какого-то уже принятого определения существа истории.

Поэтому Ницше говорит – словно это самопонятнейшая в мире вещь – о единстве, целостности, истине как о «верховных ценностях». Что все это должно быть «ценностями», не просто подытоживающее истолкование Ницше. Это первый решающий шаг самой «переоценки». Ибо при верном осмыслении произведенная Ницше переоценка состоит не в том, что на место прежних верховных ценностей он выдвигает новые, но в том, что «бытие», «цель», «истину» он понимает уже как *ценности* и *только* как ценности. Ницшевская «переоценка» есть в своей основе переосмысливание всех определений сущего в ценности. Он *именует* в § 12 «цель», «единство», «цельность», «истину», «бытие» также «категориями разума». Этим они, во всяком случае, *являются* для Канта и Фихте, для Шеллинга и Гегеля. Для Аристотеля тоже, и прежде всего для него, определения сущего как такового оказываются категориями, хотя и не «категориями разума» – при условии, что «разум» здесь, как у Канта и в немецком идеализме, будет пониматься как сущность *субъективности*. И если Ницше трактует об определениях сущего, которые он понимает как «космологические ценности», то здесь дает о себе знать новоевропейское метафизическое истолкование бытийных определений сущего как категорий разума. Это новоевропейское истолкование между тем еще раз видоизменяется у Ницше, так что теперь категории разума выступают верховными ценностями. Это коренящееся в Новей-

шем времени и позднейшей метафизике истолкование бытийного определения сущего накладывается на греческую философию, потому что вся история западной метафизики выступает как история полагания ценностей. Более ранние принципиальные метафизические позиции не получают слова в свойственной им истине. Они говорят языком философии воли к власти, понятой как полагание ценностей.

Если мы вспомним вдобавок о замеченной нами сущностной взаимопринадлежности полагания ценностей и воли к власти, то окажется: ницшевское истолкование всей метафизики из идеи ценности коренится в его основополагающем определении всего сущего как воли к власти. Это имя – основное слово метафизики *Ницше*. Ни Гегель с Кантом, ни Лейбниц с Декартом, ни средневековое и эллинистическое мышление, ни Аристотель с Платоном, ни Парменид с Гераклитом не знают о воле к власти как основной черте сущего. Если Ницше видит метафизику как таковую вместе со всей ее историей в горизонте полагания ценностей, то эта история вводится тем самым в одностороннюю перспективу, и руководствующееся ею историко-философское рассмотрение становится неверным.

Но только существует ли вообще такая вещь, как не одностороннее, а, наоборот, всестороннее рассмотрение истории? Не вынуждена ли любая современность видеть и истолковывать прошлое всякий раз из *своего* горизонта? Разве ее историческое знание не становится тем «жизненное», чем в более решительном смысле тот или иной горизонт той или иной современности оказывается определяющим? Не сам ли Ницше в одном из своих ранних сочинений, во втором отрывке «Несвоевременных размышлений», под заглавием «О пользе и вреде истории для жизни», требует, чтобы история служила «жизни», и объясняет, почему такое возможно только в случае, если заранее отрешиться от кажимости мнимой исторической «объективности»?

Если это так, то наше замечание, что Ницше, исходя из своей постановки вопроса, истолковывает историю метафизики как историю полагания ценностей, вряд ли может выступать как упрек и сомнение, потому что оно лишь подтверждает подлинность его исторического мышления. Может даже быть, что благодаря ницшевскому истолкованию метафизики из идеи ценности прежняя метафизика оказывается понятой «лучше», чем она сама себя понимала или когда-либо могла понять, поскольку это истолкование впервые только и дарит ей нужное слово, чтобы сказать то, что она всегда хотела, но еще не могла сказать. Будь так, ницшевское понимание категорий разума как верховных ценностей и вообще как «ценностей» предстает вовсе не искажением истории, а, наоборот, высвобождением ранних метафизических ценностей в их подлинное творческое содержание или, по крайней мере, представляет их определенное обогащение. И если, наконец, основа ницшевского понимания всей метафизики, истолкование сущего в целом как воли к власти движется вполне в колее прежнего метафизического мышления и доводит до завершающей полноты его основополагающую идею, то ницшевский «образ истории» будет во всех отношениях оправдан и окажется единственно возможным и необходимым. Но в таком случае не останется никакой возможности уйти от утверждения, что история западной мысли протекает как обесценение верховных ценностей и что соразмерно этой аннигиляции ценностей и крушению целей существует и должен возникнуть «нигилизм».

Из таких соображений вытекает одно: указание на то, что свою собственную принципиальную метафизическую установку – волю к власти как основную черту сущего, полагание ценностей, происхождение полагания ценностей из воли к власти – Ницше задним числом приписывает прежней истории метафизики, мы не вправе применить в качестве дешевого упрека, чтобы предъявить Ницше счет за искажение образа истории или тем более опровергнуть правомерность ценностной идеи. Даже если мы будем вынуждены признать, что ницшевское истолкование метафизики не совпадает с тем, о чем учит предшествующая метафизика, все равно это признание нуждается сперва в обосновании, выходящем за чисто историческую справку о неодинаковости метафизики Ницше и прежней метафизики.

Надо доказать, что прежняя метафизика была чужда и должна была остаться чужда ценностной идее, потому что прежняя метафизика еще не могла понимать сущее как волю к власти. Если мы это докажем, мы должны будем при этом, конечно, столкнуться с более глубоким источником ценностной мысли, ибо таким путем устраняется видимость, будто в метафизике всегда уже и думали способом полагания ценностей. Если обнаружится, в какой мере истолкование сущего как воли к власти впервые становится *возможно* на почве новоевропейской принципиальной метафизической установки, то в аспекте вопроса о происхождении ценностной идеи мы придем к важному открытию, что Ницше на этот вопрос о происхождении еще не дает никакого ответа и никакого ответа дать не может.

Отсылка к § 12, где Ницше разбирает происхождение нашей веры в прежние верховные ценности, не уводит нас далеко. В самом деле, тот ницшевский разбор предполагает, что полагание ценностей коренится в воле к власти. Воля к власти служит ему предельным фактом, до которого мы добираемся. Что для Ницше служит достоверностью, то для нас становится вопросом. Соответственно, и ницшевская дедукция ценностной идеи оказывается для нас проблематичной.

Ницше показывает лишь в своей манере: ценности суть по своей сущности условия воли к власти, устанавливаемые этой волей для самой себя, т. е. для сущностной полноты власти – для ее сохранения и возвышения. Полагание ценностей – это включение в волю к власти. Но сама воля к власти – откуда происходит проект сущего в целом, обнаруживающий в ней волю к власти? *Только с этим вопросом мы впервые задумываемся о корнях происхождения полагания ценностей внутри метафизики.*

Но если мы теперь сделаем попытку доказательства, что метафизика до Ницше *не* истолковывала сущее как волю к власти и что ценностная идея была ей соответственно чужда, то это намерение подлежит тем же сомнениям, которые выдвигались против ницшевского истолкования истории. Мы тоже вынуждены рассматривать и истолковывать прежнюю мысль из горизонта определенной, т. е. нашей, мысли. Не больше Ницше, не больше Гегеля можем мы выйти из истории и из «времени», чтобы с какой-то абсолютной позиции, словно бы без определенной и потому неизбежно односторонней оптики, рассматривать былое само по себе. Для нас имеет силу то же, что для Ницше и Гегеля, а вдобавок еще и то, что в горизонте нашей мысли, возможно, нет даже существенности, не говоря уж о величии проблематики тех мыслителей, так что наше истолкование истории в лучшем случае остается позади достигнутых ими.

Мы приближаемся с этим соображением к кругу истинных решений. Вопрос об истине «образа истории» размахивается шире, чем вопрос об исторической правильности и тщательности использования и интерпретации источников. Он затрагивает вопрос об истине нашего исторического местопребывания и заключенного в нем отношения к истории. Но если европейский нигилизм – не просто *одно* из исторических движений среди прочих, если он есть основное движение нашей истории, то истолкование нигилизма и отношение к нему зависят от того, как и откуда определяется для нас историчность человеческого бытия.

Осмысление этого может направиться по разным путям. Мы избираем тот, который подсказан нам задачей курса. Мы движемся дорогой исторического осмысления прежде, чем вырабатываем «философию истории»; возможно, то движение делает такую философию саму по себе излишней. Путь, которым мы по необходимости идем, ведет, все равно, удастся ли он или нет в деталях, в направлении доказательства того, что идея ценности *до* Ницше была метафизике чужда и должна была быть ей чужда, но тем не менее возникновение ценностной идеи было подготовлено *метафизикой* в эпохи *до* Ницше. В какой мере, однако, на этом историческом пути мы лишь теряемся среди давно прошедшего или пытаемся сосредоточиться на только еще наступающем, не надо высчитывать ни до этого пути, ни после него, лишь бы только мы действительно шли по нему. Конечно, при этом запросто и снова и снова мы будем спотыкаться о препятствие, идущее от уже затронутого соображения, превратившегося сегодня в

общее место: что всякое рассмотрение истории определено настоящим и отнесено к нему, а значит, «релятивно» и, следовательно, никогда не «объективно», т. е., значит, всегда «субъективно»; что с субъективностью этой надо смириться, и тогда всего лучше будет сделать из этой «реальной» нужды добродетель, а из примирения с субъективностью – превосходство субъекта, ставящего все прошедшее на службу конкретного настоящего.

Чтобы, однако, история метафизики, какою она только еще должна быть понята, должным образом выделилась на фоне ницшевской концепции, мы должны сначала еще поставить себе перед глазами ницшевское истолкование истории метафизики в обозримом облике на основании сказанного до сих пор. До сих пор мы знаем одно: для Ницше полагание ценностей имеет свое основание и свою необходимость в воле к власти. Значит, по мнению Ницше, для первого введения прежних верховных ценностей, т. е. для начала метафизики, законом тоже была определенная воля к власти. Первое введение верховных ценностей имеет то своеобразие, что, по Ницше, ценности «цель», «единство», «истина» ложным образом были «спроецированы» в «существо вещей». Как дошло дело до этого проецирования? В смысле ницшевского истолкования истории этот вопрос гласит: какая форма воли к власти была здесь за работой?

Ницшевское «моральное» истолкование метафизики

Если «истина», т. е. истинное и действительное, выводится и возводится в некий самосущий мир, то это подлинно сущее выступает как нечто такое, чему должна покориться вся человеческая жизнь. Истинное есть само по себе должное и желанное. Человеческая жизнь только тогда на что-то годится, только тогда определена истинными добродетелями, когда эти последние только к тому устремлены и только тому способствуют, чтобы осуществить желанное и должное, следовать за ними и так подчинить себя «идеальному».

Человек, самоотрекающийся перед идеалами и прилежно стремящийся их исполнить, есть добродетельный, годный, т. е. «хороший человек». Продуманное в ницшевском смысле, это означает: человек, волящий сам себя как такого «хорошего человека», учреждает над собой сверхчувственные идеалы, которые дают ему то, чему он должен подчиниться, чтобы в осуществлении этих идеалов обеспечить себе жизненную цель.

Воля, волящая этого «хорошего человека», есть воля к подчинению идеалам как чему-то такому, что дано само по себе, над чем человек не может уже иметь больше никакой власти. Воля, волящая «хорошего человека» и его идеалы, есть воля к власти этих идеалов и тем самым воля к бессилию человека. Воля, волящая хорошего человека, есть, конечно, тоже воля к власти, но в образе бессилия человека для власти. Этому бессилию человека для власти прежние верховные ценности обязаны своей проекцией в сверхчувственное и своим возвышением до мира «в себе» как единственно истинного мира. Воля, волящая «хорошего человека» и «хорошее» в этом смысле, есть «моральная» воля.

Под моралью Ницше понимает большей частью систему таких оценок, в которых сверхчувственный мир полагается как определяющий и желанный. Ницше понимает «мораль» всегда «метафизически», т. е. в аспекте того, что в ней выносится решение о совокупности сущего. В платонизме это достигается разделением сущего на два мира – сверхчувственный мир идеалов, должного, самоистинного, и чувственный мир стремления, усилия и самоподчинения самоценному, которое, будучи безусловным, обуславливает собою все. Поэтому Ницше может сказать (№ 400): «В *истории морали* выражается, таким образом, *воля к власти*, с которой то рабы и угнетенные, то неудачники и тяготящиеся собой, то посредственности делают попытку провести *им* благоприятные ценностные суждения».

Соответственно этому говорится (№ 356): «Смирненным, прилежным, благожелательным, умеренным: таким вы хотите человека? *хорошего человека*? Но, чудится мне, это просто идеальный раб, раб будущего».

И в № 358: «*Идеальный раб* (“добрый человек”). – Кто *себя* не может поставить “целью”, вообще не может от себя вводить цели, тот отдает честь морали *лишения самости* — инстинктивно. В ней убеждает его все: его разумность, его опыт, его суетность. И вера тоже есть некое лишение самости».

Вместо лишения себя самости мы можем также сказать: отказ от того, чтобы самого себя поставить повелевающим, т. е. бессилие к власти, «уклонение от воли к бытию» (№ 11). Бессилие к власти есть, однако, лишь «особый случай» воли к власти, и в этом заложено: «Прежние верховные ценности суть особый случай воли к власти» (XVI, 428). Введение этих ценностей и их возведение в сверхчувственный мир в себе, которому призван подчиниться человек, происходит от «умаления человека» (№ 898). Всякая метафизика типа введения сверхчувственного мира как истинного *над* чувственным как мнимым возникает из морали. Отсюда тезис: «Это не больше, чем моральный предрассудок, что истина ценнее видимости» («По ту сторону добра и зла», № 34; VII, 55).

В том же сочинении Ницше определяет сущность морали так: «Мораль понимается именно как учение об отношениях господства, при которых возникает феномен “жизнь”» (там же, № 19; VII, 31).

И в «Воле к власти» (№ 256): «Я понимаю под “моралью” систему оценок, соприкасающуюся с условиями жизнедеятельности того или иного существа».

Здесь Ницше понимает мораль, правда, также «метафизически» в отношении к сущему в целом и к возможности жизни вообще, а не «этически» в аспекте «жизненного поведения», но он уже не думает о *единой* морали, обуславливающей платонизм. С одной стороны, мораль означает в формальном, наиболее широком смысле *всякую* систему оценок и отношений господства; мораль здесь понимается настолько широко, что и новые оценки тоже могут быть названы «моральными», лишь потому, что ими устанавливаются условия жизнедеятельности. Во-вторых, однако и как правило, мораль означает, по Ницше, систему *тех* оценок, которые включают в себя введение безусловных верховных ценностей в себе в смысле платонизма и христианства. Мораль есть мораль «хорошего человека», который живет из противоположности и внутри противоположности к «злу» и не «по ту сторону добра и зла». Поскольку метафизика Ницше стоит «по ту сторону добра и зла», пытаюсь прежде всего выработать и занять эту позицию как принципиальную и основополагающую, постольку Ницше вправе называть себя «имморалистом».

Этот титул никоим образом не означает, что мысль и настроение неморальны в смысле занятия позиции *против* «добра» и за «зло». Без морали – это означает: по ту сторону добра и зла. Это опять же не означает: вне всякой законности и порядка, но – внутри необходимости *нового* полагания другого порядка против хаоса.

Мораль «доброго человека» – источник прежних верховных ценностей. Добрый человек полагает эти ценности как безусловные. Таким образом они оказываются условиями его «жизни», которая, будучи бессильной к власти, требует для себя возможности заглянуть в вышележащий сверхчувственный мир. Отсюда мы теперь понимаем также, что в заключительной части № 12 Ницше подразумевает под «*гиперболической наивностью*» человека.

«Добрый человек» этой «морали» есть, мысля метафизически, тот человек, который ничего не подозревает о происхождении ценностей, которым он подчиняет себя как безусловным идеалам. Это *неподозревание* о происхождении ценностей держит человека в стороне от всякого *эксплицитного* осмысления происхождения ценностей: а именно что они суть установленные самою волей к власти условия ее собственного поддержания.

«Наивность» равнозначна с «психологической невинностью»; это означает, согласно ранее сказанному, незатронутость всяким пересчетом сущего и тем самым жизни с ее условиями на волю к власти. Поскольку такому психологически невинному («наивному») человеку происхождение ценностей из властного человеческого оценивания остается скрытым, постольку *наивный* человек принимает ценности (цель, единство, цельность, истину) так, словно они пришли к нему откуда-то, спустились с неба и сами по себе как таковые возвышаются над ним, а ему остается только склониться перед ними. Наивность как незнание о происхождении ценностей из человеческой воли к власти поэтому сама по себе «гиперболична».

«Добрый человек» бросает, не зная того, ценности поверх через себя и бросает их тому, что существует само по себе. То, что обусловлено единственно лишь самим человеком, он считает, наоборот, безусловным, обращенным к человеку с требованиями. Потому свой пересчет истоков веры на верховные ценности и категории разума он заключает, как вообще весь фрагмент 12, фразой: «Это все еще та же *гиперболическая наивность* человека, вводит самого себя как смысл и меру ценности вещей».

Несмотря на только что проведенное прояснение выражения «гиперболическая наивность», и теперь еще остается опасность, что мы поймем эту важную заключительную фразу фрагмента № 12 в принципе ошибочно. Она содержит слишком сжатое и потому легко перетол-

ковываемое подытожение важной мысли. А именно нам могли бы, ссылаясь на фразу Ницше, поставить на вид, что, судя по буквальному смыслу фразы, Ницше говорит противоположное тому, что *мы* прояснили как *существо* гиперболической наивности. Если наивность действительно заключается в незнании происхождения ценностей из властного оценивания самим человеком, то как же тогда еще будет «гиперболической наивностью» «вводить самого себя как смысл и меру ценности вещей»? Это последнее все-таки совсем не похоже на наивность. Тут высшая сознательность самоставящего человека, выраженная воля к власти и никоим образом не бессилие к власти. Если бы мы должны были понимать фразу так, то Ницше, выходит, говорил бы: «гиперболическая наивность» заключается в том, чтобы совершенно *не* быть наивным. Подобного безмыслия мы у Ницше предполагать не вправе. Что же тогда сказано во фразе? По ницшевскому определению существа ценностей, ценности, полагаемые в незнании об их происхождении, тоже должны возникать из человеческих полаганий, т. е. таким способом, что человек сам себя полагает как смысл и меру ценности: наивность заключается не в том, что человек полагает ценности и функционирует как их смысл и ценностный масштаб. Человек выдает свою наивность постольку, поскольку он полагает ценности в качестве представшей ему «сущности вещей», без знания о том, что это *он* их полагает и что полагает их в нем каждый раз воля к власти.

Человек остается увязать в своей наивности, пока не берет всерьез то знание, что он один полагает ценности, что ценности всегда могут быть лишь им же обусловленными условиями сохранения, обеспечения и возрастания его жизни. При поверхностном чтении фраза соблазняет думать, будто Ницше требует – в противоположность практике наивного полагания ценностей, всегда перекладывающей человеческие ценности в сами вещи и тем очеловечивающей все сущее, – такого познания и определения сущего, при которых избегалось бы всякое очеловечение. Но как раз это истолкование фразы было бы ошибочным, ибо не в очеловечении вещей порок наивности, а в том, что очеловечение осуществляется не *сознательно*. Наивность есть в себе нехватка воли к власти, ибо от нее ускользает знание, что установление мира по образу человека и через человека есть единственный истинный способ всякого мироистолкования и тем самым тот, на который в конце концов метафизика должна пойти решительно и безоговорочно. Прежние верховные ценности потому могли достичь своего ранга и значимости, что человек сам себя поставил смыслом и масштабом вещей, но сделал это не сознательно, оставшись, наоборот, при мнении, что установленное им – подарок вещей, от них самих ему принесенный. В наивном полагании ценностей, конечно, тоже правит, как во всяком полагании ценностей, по сути, воля к власти. Но воля к власти здесь – пока еще бессилие к власти. Власть властвует здесь еще не как специально осознанная и овладевшая собой.

Что при введении верховных ценностей человеческие полагания приписываются вещам, происходит для Ницше с полным правом. Вместе с тем очеловечение сущего тут еще невинно и потому безусловное. Поскольку *ближайшим образом* собственный, а именно властный источник прежних верховных ценностей остается потаенным, но оставаться всегда потаенным с пробуждением и возрастанием человеческого самосознания не может, постольку с растущим прозрением в исток ценностей вера должна пошатнуться. Однако прозрение в источнике ценностей, их человеческого полагания и очеловечения вещей не может и просто остановиться на том, чтобы после разоблачения источника ценностей и после падения ценностей мир стал выглядеть неценным. Так он был бы лишен всяческой «ценности», а тем самым и условий жизни, так что эта последняя не могла бы *быть*. Что, однако, перед лицом кажущейся неценности мира должно совершиться, в чем должна состоять переоценка прежних ценностей, из презрения в источник ценностей уже решено и предначертано. Новые задачи Ницше подытожил в записи, восходящей к 1888 году и демонстрирующей нам предельную противоположность гиперболической наивности. Она гласит: «Всю красоту и возвышенность, какими мы наделили действительные и воображенные вещи, я хочу затребовать назад как собственность

и произведение человека: как его прекраснейшую апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как бог, как любовь, как мощь, власть – о, сверх того его царственная щедрость, с какой он осыпал подарками вещи, чтобы *обеднить себя и себя* чувствовать нищим! До сих пор его величайшим бескорыстием было то, что он изумлялся и молился и умел скрывать от себя, что это он создатель того, чему он изумлялся» («Воля к власти»; XV, 241).

То, о чем говорит эта запись, достаточно ясно. Человек не должен больше раздаривать и одалживать, тем более подчиняться тому, чем сам же и одарил, словно чужому, такому, в чем нуждается жалкий человек; вместо этого человек должен затребовать все для себя как свою собственность, что он сумеет, только если заранее будет знать самого себя не жалким рабом перед сущим в целом, но наоборот, воздвигнет и утвердит самого себя в безусловном господстве. Это значит, однако, что он сам есть безусловная воля к власти, что он сам себя знает господином этого господства и сознательно решается на всякое исполнение власти, т. е. на постоянное возрастание властной мощи. Воля к власти есть «*принцип нового полагания ценностей*». Воля к власти есть не только вид и способ, как и средство, каким осуществляется полагание ценностей, воля к власти как существо власти есть единственная основная ценность, по которой должно оцениваться все, что либо призвано иметь ценность, либо не вправе претендовать на какую-либо ценность.

«Всякое свершение, всякое движение, всякое становление как утверждение отношений степени и силы, как *борьба...*» (№ 552; весна – осень 1887). Что побеждено в этой борьбе, то, поскольку побеждено, неправо и неистинно. Что в этой борьбе остается наверху, поскольку побеждает, то в своем праве и истинно.

О чем идет борьба, остается всегда, будучи осмысленно и желанно в качестве частной содержательной цели, вторичным по значению. Все цели борьбы и пароли борьбы – всегда лишь и всегда пока еще средства борьбы. О чем идет *борьба*, заранее решено: это сама же власть, не нуждающаяся ни в каких целях. Она бесцельна, как совокупность сущего бесценна. Эта бесцельность принадлежит к метафизическому существу власти. Если здесь вообще можно говорить о цели, то «цель» эта есть бесцельность безусловного господства человека над землей. Человек этого господства есть сверхчеловек. Люди часто ставят Ницше на вид, что его образ сверхчеловека неопределенен, образ этого человека неуловим. До подобных суждений дело доходит только тогда, когда не понимают, что сущность сверхчеловека состоит в выходе из «сверх» прежнего человека. Тот требует и ищет «сверх» себя еще каких-то идеалов и желанностей. Сверхчеловек, напротив, больше не нуждается в этом «сверх» и «там», ибо он единственно человека самого волит, и именно не в каком-то особенном аспекте, но прямо как господина безусловного простираения воли полностью раскрытыми средствами господства, имеющимися на земле. В существе этого человеческого бытия заключено то, что всякая частная содержательная цель, всякая определенность этого рода оказывается несущественной и всегда – лишь случайным средством. Безусловная определенность ницшевской идеи сверхчеловека заключена как раз в том, что Ницше познал сущностную неопределенность безусловной власти, хотя не высказал ее таким образом. Безусловная власть есть чистое сверхвластие как таковое, безусловное превосхождение, верховенство повелевания, единственное и высшее.

Несоответствующие изображения ницшевского учения о сверхчеловеке имеют свое единственное основание всегда в том, что людям до сих пор не удавалось принять всерьез философию воли к власти как метафизику и понять учение о нигилизме, о сверхчеловеке и прежде всего учение о *вечном возвращении того же* как *необходимые* ей составные части *метафизически*, а это значит – помыслить их из истории и существа завидной метафизике. Ницшевская запись (XV, 241) принадлежит к яснейшим и в своем роде красивейшим. Ницше говорит здесь о полуденной ясности высокого настроения, в силу которого новоевропейский человек предопределен быть безусловной серединой и единственной мерой сущего в целом. Фрагмент, конечно, поставлен в имеющемся посмертном издании книги («Воля к власти») на немислимое

место, к тому же оставлен вне сквозной нумерации и потому труднонаходим. Он стоит предисловием к 1-й главе («Критика религии») II книги («Критика прежних верховных ценностей»). Вставление этого фрагмента на названное место доказывает, пожалуй, всего яснее всю проблематичность книги «Воля к власти». Названный фрагмент промеряет простыми и уверенными шагами ницшевскую принципиальную метафизическую установку, а потому он должен был бы *если уж* служить предисловием, то ко всему тому главному произведению. Почему эту запись мы привели как раз теперь, станет видно, как только мы заново проясним ход нашего вопрошания. Необходимо в противовес тому, что *Ницше* показывает в качестве истории метафизики, взглянуть с *большой изначальностью* в историю метафизики. В этих видах следовало прежде всего внести еще большую ясность в ницшевское изображение и понимание метафизики. Оно «моральное». «Мораль» означает здесь система оценок. Всякое истолкование мира, будь то наивное или совершенное расчетливо, есть полагание ценностей и тем самым формирование и образование мира по образу человека. В особенности то *законодательное* полагание ценностей, которое всерьез принимает открытие человеческого источника ценностей и приходит к завершённому нигилизму, призвано, собственно, понять и водить человека как законодателя. Оно должно в *безусловном очеловечении* всего сущего искать истинное и действительное.

Метафизика есть антропоморфия – образование и созерцание мира по образу человека. В метафизике, как Ницше ее истолковывает и, главное, какую он ее требует в качестве будущей философии, *отношение человека к сущему в целом* оказывается соответственно решающим. Тем самым за пределами ценностной идеи мы сталкиваемся с обстоятельством, которое почти навязано нам метафизикой воли к власти; ибо эта метафизика, к которой принадлежит учение о сверхчеловеке, выдвигает человека, как ни одна метафизика прежде, на роль безусловной и единственной меры всех вещей.

Метафизика и антропоморфия

Уже первое связное высказывание Ницше о своем учении о воле к власти в работе «По ту сторону добра и зла» (1886) показывает законодательную роль человеческого самоощущения и преимущественное положение человеческой самоданности при всяком истолковании мира: «Если нет другой более реальной “данности”, чем наш мир желаний и страстей, если ни вверх, ни вниз нам нет выхода ни к какой “реальности”, кроме реальности наших порывов, – ибо мышление есть лишь соотнесение этих порывов друг с другом, – то, может быть, позволено сделать следующую попытку и задаться вопросом, не *достаточно* ли этой “данности”, чтобы по аналогии с ней понять и так называемый механистический (или “материальный”) мир?» (VII, № 36).

Ницше предпринимает в своей метафизике воли к власти эту попытку. Если уже материальный, безжизненный мир он мыслит от человека и по человеческим порывам, то тем более живой и исторический мир он будет истолковывать «человечески». Мы начинаем ощущать, с какой решимостью *ценностная идея* как пересчет всего сущего на основную ценность воли к власти сразу делает своим сущностным основанием именно *это*, что вообще сущее как таковое истолковывается *по* человеческому бытию, а не просто так, что истолкование осуществляется «через» человека.

Взглянем поэтому теперь пока в сторону от ценностной идеи и подумаем об отношении человека к сущему как таковому в целом, о виде и способе, *какими* это отношение определялось в истории метафизики. Так мы войдем в круг вопросов, который стал нам, правда, близок благодаря собственной метафизике Ницше и его истолкованию метафизики, но который одновременно отсылает в области большей изначальности. Они известны и прежней метафизике. Так, звучит чуть ли не общим местом, если мы, например, упомянем, что метафизика Нового времени отмечена особенной ролью, которую в ней играет человеческий «субъект» и апелляция к субъективности человека.

В начале новоевропейской философии стоит тезис Декарта: *ego cogito, ergo sum* – «я мыслю, следовательно, я есмь». Всякое осознание вещей и сущего в целом возводится к самосознанию человеческого субъекта как непоколебимому основанию всякой достоверности. Действительность действительного определяется впоследствии как объективность, как такое, что понимается *через* субъекта и *для* него в качестве предметного и преднесенного ему. Действительность действительного есть представленность *через* представляющего субъекта и *для* него. Ницшевское учение, делающее все, что есть, и как оно есть, «собственностью и произведением человека», осуществляет лишь предельную развертку того декартовского учения, по которому вся истина восходит к самодостоверности человеческого субъекта. Вспомним еще и о том, что уже в греческой философии до Платона один мыслитель, а именно Протагор, учил, что человек – мера всех вещей; вся метафизика тогда, а не только новоевропейская, кажется построенной на законодательной роли человека внутри сущего в целом.

Недаром сегодня *одна* мысль доступна всем, а именно «антропологическая», требующая, чтобы мир был истолкован по образу человека, а метафизика заменена «антропологией». Во всем этом заранее уже вынесено особенное решение об отношении человека к сущему как таковому.

Как обстоит дело с метафизикой с ее историей в аспекте этого отношения? Если метафизика есть истина о сущем в целом, то к сущему в целом явно принадлежит и человек. Может быть даже признано, что человек в метафизике берет на себя особую роль постольку, поскольку он ищет метафизического познания, развертывает его, обосновывает и хранит, передает по традиции – и также искажает. Между тем это еще никоим образом не дает права счесть человека тоже мерой всех вещей, выделить его как средоточие всего сущего и поставить его господином

над всем сущим. Кто-то подумает, что то изречение греческого мыслителя Протагора о человеке как мере всех вещей, то учение Декарта о человеке как «субъекте» всякой объективности и та мысль Ницше о человеке как «творце и собственнике» всего сущего являются, наверное, лишь преувеличениями и предельными крайностями частных метафизических позиций, а не подлинным знанием, отмеренным и взвешенным. Соответственно, не надо делать из этих исключительных случаев правило для определения сущности метафизики и ее истории.

Такое мнение могло бы также признать, что три учения, возникшие в эпоху греков, в начале Нового времени и в нашей современности, указывают коварным образом на то, будто в совершенно разные времена и в различных исторических ситуациях снова и снова в заостренном виде всплывает учение, согласно которому все сущее есть то, что оно есть, только на основе очеловечения человеком. Такое мнение могло бы, в конце концов, спросить: почему метафизике не принять наконец безоговорочно безусловную господствующую роль человека, не сделать его окончательным принципом всякого мироистолкования и не положить конец всем рецидивам наивных мировоззрений? Если это оправданно и отвечает смыслу всякой метафизики, то ницшевский «антропоморфизм» лишь неприкрыто высказывает как истину то, что от ранних начал и снова и снова продумывалось в истории метафизики и выдвигалось принципом всякой мысли.

Чтобы мы в противовес этому мнению приобрели более свободный обзор существа метафизики и ее истории, хорошо будет сначала все-таки продумать учения Протагора и Декарта в их основных чертах. Мы должны при этом по необходимости обрисовать тот круг вопросов, который с большей близостью к истокам приоткрыл бы нам существо метафизики как истины о сущем в целом и позволил бы нам понять, в каком смысле вопрос «Что есть сущее как таковое в целом?» остается ведущим вопросом всей метафизики. Уже заглавие главного произведения Декарта показывает, о чем идет дело: «*Meditationes de prima philosophia*» (1641), «Рассмотрения относительно первой философии».

Выражение «первая философия» происходит от Аристотеля и обозначает то, что прежде всего и в собственном смысле составляет задачу того, чему подходит имя философии, которая имеет дело с первым по рангу вопросом, подчиняющим себе все остальные: что такое сущее, насколько оно есть именно сущее. То есть орел, например, поскольку он птица, т. е. живое существо, т. е. нечто, присутствующее само от себя. Чем характеризуется сущее в качестве сущего?

Конечно, на вопрос, что такое сущее, похоже, уже успело окончательно ответить, устранив таким образом сам вопрос, христианство, а именно с позиции, принципиально возвышающейся над случайным человеческим мнением и блужданием. Библейское откровение, по собственному свидетельству покоящееся на божественном внушении («вдохновении»), учит, что сущее сотворено личным Богом – творцом, им хранимо и направляемо. Истина откровения, провозглашенная церковным учением в качестве абсолютно обязательной, сделала излишним вопрос о том, что такое сущее. Бытие сущего заключается в его сотворенности Богом (*omne ens est ens creatum*, всякое сущее есть сотворенное сущее). Если человеческое познание хочет постичь истину о сущем, то единственным надежным путем для него остается прилежно собирать и хранить учение откровения и его придание у учителей церкви. Истина существует лишь опосредованной учением учительствующих, *doctrina doctorum*. Истина имеет принципиальный характер «доктрины». Средневековый мир и его история построены на этой *doctrina*. Адекватный образ, в котором только и может быть полновесно высказано познание как *doctrina*, есть «сумма», собрание учительных сочинений, где упорядочивается совокупность содержания учительного предания и различные учительные мнения проверяются, применяются или отвергаются в зависимости от их согласованности с церковным учением.

Те, кто таким образом рассуждает о том, что есть сущее в целом, являются «теологами». Их «философия» есть лишь по имени философия, потому что «христианская философия»

остаётся вещью ещё более нелепой, чем идея квадратного круга. Квадрат и круг ещё сходятся в том, что они пространственные фигуры, тогда как христианская вера и философия разделены пропастью. Даже если бы кто-то захотел сказать, что обе учат об истине, всё равно то, что здесь называется истиной, совершенно различно. Что средневековые богословы по-своему, т. е. перетолковывая, изучают Платона и Аристотеля, – это то же самое, как когда Карл Маркс использует для своего политического мировоззрения метафизику Гегеля. При правильном рассмотрении, однако, христианское учение, *doctrina Christiana*, вовсе не призвано сообщать знание о сущем, о том, что оно есть, но истина христианского учения есть всецело истина спасения. Ей важно обеспечить спасение отдельной бессмертной души. Все знание тут соотносено с порядком спасения и стоит на службе обеспечения спасения и достижения его. Вся история становится историей спасения: творение, грехопадение, искупление, Страшный суд. Этим заранее обусловлено, каким образом (т. е. какими методами) только и будет устанавливаться и передаваться то, что заслуживает познания. Такой *doctrina* соответствует *schola*, школа, школение; поэтому учителя учения веры и спасения – «схоластики».

Новое Нового времени относительно средневекового, христианского состоит в том, что человек от себя и собственными средствами вознамеривается удостовериться и обеспечить себя в своём человечестве посреди сущего в целом. Существенная для христианства мысль о достоверности спасения заимствуется, но «спасение» – уже не потустороннее вечное блаженство; путь к нему – не отказ от самости. Спасительное и здоровое отыскивается исключительно в свободном саморазвертывании всех творческих способностей человека. Отсюда поднимается вопрос, *как* обрести и обосновать самим человеком искомую для его посюсторонней жизни достоверность о его человеческом бытии и мире. Если в средневековом мире именно путь спасения и способ сообщения истины (*doctrina*) были фиксированы, то теперь решающим становится *искание* новых путей.

Вопрос о «методе», т. е. вопрос о «*прокладывании пути*», вопрос о приобретении и обосновании достоверности, устанавливаемой самим человеком, выдвигается на передний план. «Метод» здесь надо понимать не «методологически» как способ изыскания и исследования, но метафизически как путь к сущностному определению истины, обосновываемой исключительно способностью человека.

Вопрос философии поэтому не может уже теперь гласить: что есть сущее? В контексте освобождения человека от связанности учением откровения и церкви вопрос первой философии гласит: каким путем придет человек сам от себя и для себя к первой непоколебимой истине и какова эта первая истина? Декарт впервые ясно и решительно ставит вопрос таким образом. Его ответ гласит: *ego cogito, ergo sum* – «я мыслю, следовательно, я есмь». Не случайность и то, что заглавия главных философских работ Декарта указывают на первостепенность «метода»: «*Discours de la methode*», «*Regulae ad directionem ingenii*»; «*Meditationes de prima philosophia*» (а не просто «*Prima philosophia*»); «*Les Principes de la philosophic*» («*Principia philosophiae*»).

В тезисе Декарта, ниже требующем более точного прояснения: *ego cogito, ergo sum*, – выражается вообще первостепенность человеческого Я и тем самым новое положение человека. Человек уже не путем уверования перенимает какое-то учение, не добывает он себе познание мира и сам на произвольном пути. Другое выходит на передний план: человек, безусловно, достоверно знает себя самого как то сущее, чье бытие наиболее достоверно. Человек становится самоутверждающимся основанием и мерой для всей достоверности и истины. Стоит нам для начала продумать тезис Декарта хотя бы только в этом плане, как сразу вспоминается изречение греческого софиста Протагора платоновской эпохи. Согласно этому изречению, человек есть мера всех вещей. Тезис Декарта снова и снова сближают с изречением Протагора, видя в этом изречении и в греческой софистике вообще предвосхищение новоев-

ропейской метафизики Декарта; ибо почти осязаемо в том и другом случае находит себе выражение первостепенность человека.

В столь общей форме названное наблюдение даже и верно. Тем не менее Протагор говорит в своем изречении нечто такое, что очень отличается от содержания декартовского тезиса. Лишь различие обоих впервые позволяет нам взглянуть в *то же*, что они говорят. Это *то же* есть почва, на которой мы впервые удовлетворительно поймем ницшеовское учение о человеке как законодателя мира и узнаем источник метафизики воли к власти и заключенной в ней ценностной идеи. [Ср. к нижеследующему: «Holzwege», с. 94.]

Тезис Протагора

Изречение Протагора гласит (в передаче Секста Эмпирика): «Человек есть мера всех вещей, сущих – что они существуют, несущих – что они не существуют». Можно было бы подумать, что тут говорит Декарт. В тезисе действительно с достаточной отчетливостью звучит тот «субъективизм», который любят подчеркивать в греческой софистике историки философии. Чтобы при истолковании этого изречения не дать себя запутать обертонам новоевропейской мысли, попытаемся сперва перевести его сообразнее греческому мышлению. Такой «перевод» содержит, конечно, уже и интерпретацию: «Для всех “вещей” (т. е. всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе) человек (каждый конкретный) является мерой, для вещей присутствующих – что они присутствуют *так*, как они присутствуют, а для тех, которым не дано присутствовать, – что они не присутствуют».

Речь тут идет о сущем и его бытии. Подразумевается сущее, само собою присутствующее в окружении человека. Однако кто тут этот «человек»? На этот вопрос отвечает нам Платон в том месте, где он разбирает изречение Протагора, заставляющее Сократа спросить (в смысле риторического вопроса): «Не понимает ли он (Протагор) это примерно *так*: каким каждый раз все кажется мне, такого вида оно для *меня* (также) и есть, а каким тебе, таково оно опять и для тебя? Человек же – это ты, равно как и я?»

«Человек» здесь, соответственно, «каждый» (я, и ты, и он, и она); всякий может сказать Я; каждый человек – это каждое Я. Тем самым мы вроде бы сразу получаем почти буквальное свидетельство того, что дело идет о «самостно» понятии человеке, что сущее как таковое определяется мерой определяемого таким путем человека и что соответственно истина о сущем здесь и там, у Протагора и у Декарта, имеет одну и ту же сущность, отмеряется и измеряется через «его».

Однако мы обманулись бы самым непоправимым образом, если бы сделали отсюда вывод об одинаковости принципиальных метафизических позиций, положившись на известную одинаковость применяемых слов и понятий, чье содержание в ходе привычного историографического сравнения мнимых теоретических взглядов стерлось и опопшлялось до неопределенности самых общих «философских» понятий.

Раз уж мы дошли на вашем пути до принципиальной постановки вопроса об отношении человека к сущему как таковому в целом и о роли человека внутри этого отношения, то вам обязательно надо очертить аспекты, позволяющие корректно сопоставить изречение Протагора с тезисом Декарта. Аспекты, в которых их следует сопоставлять, могут быть лишь теми же самыми, какими определяется также и существо той или иной принципиальной метафизической позиции. Мы выделяем четыре таких аспекта. Метафизическая позиция определяется:

- 1) способом, каким человек в качестве человека является самим собой, зная притом самого себя;
- 2) проекцией сущего на бытие;
- 3) ограничением существа истины сущего;
- 4) тем, откуда человек каждый раз берет и каким образом он задает «меру» истине сущего.

Почему и насколько самость человека, концепция бытия, существо истины и способ задания ее меры заранее определяют собою ту или иную метафизическую позицию, несут на себе метафизику как таковую и превращают ее в строй самого сущего, задуматься об этом, оставаясь на почве метафизики и пользуясь ее средствами, уже невозможно. Ни один из перечисленных четырех моментов метафизической позиции нельзя понять в отрыве от остальных, каждый из них в известном отношении уже очерчивает всю совокупность принципиальной метафизической позиции.

Тезис Протагора недвусмысленно говорит о том, что «все» сущее соотнесено с человеком как Я и что человек есть мера для бытия сущего. Какого, однако, рода эта отнесенность сущего к Я – при условии, что, осмысливая протагорово речение, мы будем думать *по-гречески* и не вложим в него невзначай идею человека как «субъекта»? Человек воспринимает то, что присутствует в круге его восприятия. Это присутствующее держится как таковое с самого начала в области доступного, ибо круг этот есть область непотаенного. Восприятие того, что присутствует, опирается на его пребывание в круге непотаенности.

Мы, нынешние, и многие поколения до нас давно уже забыли об этом круге непотаенности сущего, и все равно постоянно обращаемся к нему. Мы, правда, воображаем, будто сущее становится нам доступно просто потому, что некое Я как субъект представляет некий объект. Как если бы для этого не надо было сначала, чтобы правило то открытое пространство, внутри открытости которого вещь только и может стать доступной в *качестве* объекта для субъекта, а сама эта доступность – воспринята в качестве воспринимаемой! Греки, однако, знали, хотя и довольно расплывчато, об этой непотаенности, в которую выступает сущее, чтобы присутствовать в ней, и которая как бы приносит сущее с собой. Наперекор всему, что легло с тех пор в метафизическом истолковании сущего между нами и греками, мы все-таки способны вспомнить об этом круге непотаенности и ощутить в нем пространство, где находит себя наше человеческое бытие. Достаточное внимание к непотаенности может нам утаться и без того, чтобы возвращаться вспять к греческому образу бытия и мышления. Благодаря пребыванию в круге непотаенности человек принадлежит отчетливо очерченной среде присутствующего. Принадлежностью к этой среде заодно проводится граница, отделяющая от неприсутствующего. Так что самость человека становится здесь тем или иным Я через ограничение окружающим непотаенным. Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного составляет, среди прочего, человеческую самость. Человек превращается в Я через ограничение, а не через *такое* снятие границ, когда самопредставляющее Я само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого. Я для греков – имя *того* человека, который *себя* встраивает в это ограничение и так *есть* при себе самом он сам.

Человек по-гречески воспринятого принципиального отношения к сущему есть мера, поскольку он дает кругу непотаенного, для каждой человеческой самости ограниченного, стать основной чертой своего бытия. Сюда входит одновременно признание потаенности сущего и вместе признание невозможности решать о присутствии и отсутствии сущего, вообще о его «виде». Потому Протагор говорит (Дильс, «Фрагменты досократиков»): «Знать (т. е. по-гречески воспринять на вид что-то непотаенное) что-либо о богах я, конечно, не в состоянии, – ни что они есть, ни что их нет, ни каковы они по своему виду»; «Ибо много помех восприятию сущего как такового – и неявленность (т. е. потаенность) сущего, и также краткость истории человека».

Должны ли мы удивляться, что Сократ перед лицом такого благоразумия Протагора говорит о нем (Платон, Теэтет, 152 b): «Надо думать, он как муж рассудительный (в своем речении о человеке как мере всех вещей) не попусту бредит».

Способ, каким Протагор определяет отношение человека к сущему, есть лишь подчеркнутое ограничение непотаенности сущего разным для каждого кругом внутримирового опыта. Этим ограничением *предполагается*, что сущим правит непотаенность, больше того, что эта непотаенность уже была однажды воспринята как таковая и поднята до знания в качестве основополагающей черты сущего. Это произошло в метафизике мыслителей начала западной философии у Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Софистика, к которой Протагора причисляют как ее ведущего мыслителя, возможна только на почве и как производное «софии», т. е. греческого истолкования бытия как присутствия и греческого определения существа истины как непотаенности. Человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего, через соразмерение и ограничение тем, что ему ближайшим образом открыто, без отрицания

отдаленнейшего закрытого и без самонадеянного решения о его присутствии и отсутствии. Нигде здесь нет и следа мысли, будто сущее как таковое обязано равняться по Я, стоящему на самом себе в качестве субъекта, и будто этот субъект – судья всего сущего и его бытия, добивающийся в силу этого своего суждения абсолютной достоверности и выносящий приговор об объективности объекта. Нет здесь тем более и следа того декартовского методизма, который пытается доказать даже сущность и существование Бога как безусловно достоверные. Если вспомним о четырех «моментах», определяющих существо метафизической позиции, то к речению Протагора можно теперь сказать следующее:

1. Я определяется для Протагора своей каждый раз ограниченной принадлежностью к непотаенности сущего. Человеческая самость в своем бытии опирается на надежность непотанного сущего и его круга.

2. Бытие имеет сущностный характер присутствования.

3. Истина воспринимается как непотаенность.

4. «Мера» имеет смысл соразмерения с непотаенностью. Для Декарта и его основной метафизической позиции все эти моменты имеют другую значимость. Его метафизическая позиция не независима от греческой метафизики, однако она сущностно отдалена от нее. Поскольку эта зависимость и это отдаление никогда до сих пор ясно не распознавались, снова и снова могла прокрадываться та обманчивая видимость, будто Протагор – как бы Декарт греческой метафизики; подобно тому как Платона выдавали за Канта греческой философии, а Аристотеля – за ее Фому Аквинского.

Господство субъекта в Новое время

Толкуя речение Протагора о человеке как мере всех вещей «субъективно», т. е. так, словно все вещи зависят от человека как представляющего их «субъекта», мы перемещаем греческий смысл речения внутрь принципиальной метафизической позиции, понимающей человека совершенно иначе, чем греки. Да, впрочем, и само новоевропейское определение человека как «субъекта» тоже не так однозначно, как соблазняло бы думать расхожее употребление понятий «субъект», «субъективность», «субъективистский».

Мы спрашиваем; как дело доходит до подчеркнутого выдвижения «субъекта»? Откуда возникает то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человечеством и его миропониманием? Этот вопрос оправдан, потому что вплоть до начала новоевропейской метафизики у Декарта и даже еще внутри самой его метафизики *все сущее*, поскольку оно есть сущее, понималось как *subiectum*. *Subiectum* означает подлежащее и лежащее в основе, само собою заранее уже предлежащее. Через Декарта и после Декарта «субъектом» становится в метафизике преимущественно человек, человеческое Я. Как человек входит в роль подлинного и единственного *субъекта*? Почему этот человеческий субъект накладывается на Я, так что субъективность становится тут равнозначна сфере Я? Субъективность ли определяется через Я или, наоборот, Я через субъективность?

«*Subiectum*» по существу своего понятия есть то, что в каком-то отличительном смысле заранее всегда уже предлежит, лежит в основе чего-то и таким образом служит ему основанием. Из сущностного понятия «*subiectum*» мы должны ближайшим образом исключить вообще понятие «человек», а потому также понятия Я, «самость». Субъект, т. е. само по себе предлежащее, – это камни, растения, звери ничуть не в меньшей мере, чем люди. Спросим: у чего *subiectum* есть лежащее в основе, если в начале новоевропейской метафизики человек в подчеркнутом смысле становится *subiectum*?

Тем самым мы впадаем опять в уже затронутый вопрос: какого основания и какой почвы ищет новоевропейская метафизика? Традиционный ведущий вопрос метафизики: что есть сущее? – превращается в начале новоевропейской метафизики в вопрос о методе, о пути, на котором самим человеком и для человека отыскивается абсолютно достоверная и надежная опора и очерчивается существо истины. Вопрос: что есть сущее? – превращается в вопрос о *fundamentum absolutum inconcussum veritati* – о безусловном, непоколебимом основании истины. Это превращение *и есть* начало нового мышления, через которое эпоха становится новой, а последующее время – Новым временем.

Из вводных замечаний об отличии изречения Протагора от тезиса Декарта мы вывели, что намерение человека положиться на им самим найденное и обеспеченное основание истины возникает из того «освобождения», когда он освобождает себя от первоочередной обязательности библейско-христианской истины Откровения и церковного учения. Всякое настоящее освобождение есть, однако, не только срывание цепей и отбрасывание обязательств, оно есть прежде всего переопределение сущности свободы. Теперь быть свободным означает, что на место достоверности спасения как мерила всякой истины человек ставит такую достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, опирающемся таким путем на самого себя. Характер подобной перемены не исключает того, чтобы она происходила пока еще на «языке» и в представлениях того, что оставляется ею позади. И наоборот, однозначная характеристика этой перемены не может избежать того, чтобы говорить на языке достигнутого лишь позднее в силу этой перемены. Если, заостряя, мы назовем содержанием новой свободы то, что человек сам устанавливает себе закон, сам избирает себе обязательное, связывая им себя, то мы будем говорить на языке Канта и все же уловим существенные черты начала Нового времени, когда пробила себе дорогу та исторически уникальная метафизиче-

ская позиция, для которой свобода становится своеобразным способом сущности (см. Декарт, «*Meditationes de prima philosophia*», размышление IV). Голая раскованность и произвол – всегда лишь ночная сторона свободы, ее дневная сторона – притязание на необходимое как обязывающее и опорное. Обе «стороны» не исчерпывают, конечно, существа свободы и даже не угадывают ее сердцевины. Нам важно увидеть, что та свобода, оборотной стороной которой оказывается освобождение от веры в Откровение, не просто вообще притязает на некое Необходимое, но притязает на него так, что человек сам от себя каждый раз полагает это Необходимое и обязывающее. Это Необходимое определяется среди прочего и тем, в чем нуждается человеческое самоутверждение, т. е. целеустремленностью и высотой, – тем способом, каким человек отныне представляет себя и свое существо. Новая свобода есть – в метафизическом видении – приоткрытие всего диапазона того, что впредь человек сам сознательно сможет и будет себе полагать в качестве необходимого и обязывающего. В реализации всего диапазона видов новой свободы состоит суть истории Нового времени. Поскольку в эту свободу непременно входит самодержавное право человека на самостоятельное определение целей человечества, а такое самодержавное право в сущностном и категорическом смысле требует власти, постольку впервые лишь в истории Нового времени *в качестве* этой истории самоуполномочение власти становится основополагающей действительностью.

Дело поэтому обстоит не так, что власть имела место уже и в прежние эпохи, а потом, начиная примерно с Макиавелли, ей придали одностороннее и преувеличенное значение, но «власть» в верно понятом новоевропейском смысле, т. е. как воля к власти, впервые только и становится возможной в качестве новоевропейской истории. Что властвовало до того, по своему *существу* есть нечто другое. Но точно так же, как «субъективизм» принимают за нечто само собой разумеющееся и обследуют потом всю историю от греков до современности на предмет выявления разновидностей «субъективизма», точно так же ведется историографическое исследование событий свободы, власти и истины. Историографическое сравнение запутывает так путь к истории.

Что с развертыванием новоевропейской истории христианство продолжает существовать, этому развертыванию в образе протестантизма даже способствует, приобретает значимость в метафизике немецкого идеализма и романтизма, видоизменяясь, балансируя и идя на компромисс, примиряется всегда с господствующей эпохой и всегда утилизирует завоевания модерна для церковных целей, – это сильнее всего доказывает, что христианство со своей средневековой, *образующей историю* силой распрощалось. Его историческое значение заключается уже не в том, что оно способно создать само, а в том, что с начала Нового времени и на всем его протяжении оно остается тем, в отталкивании от чего явственно или неявно самоопределяется новая свобода. Освобождение от данной в Откровении достоверности спасения отдельной бессмертной души есть одновременно освобождение для такой достоверности, в которой человек сам собой может обеспечить себя назначением и задачей. Обеспечение высшего и безусловного саморазвития всех способностей человечества для безусловного господства над всей Землей есть тот тайный стимул, который подстегивает новоевропейского человека на все новые и новые порывы и понуждает его к обязательствам, которые обеспечили бы ему надежность его методов и достижение намеченных целей. Сознательно устанавливаемый для себя обязывающий закон, естественно, выступает в разных видах и обликах. Обязывающим может быть человеческий разум и его закон (Просвещение) или устроенная и упорядоченная по нормам такого разума фактическая действительность (позитивизм). Обязывающим может быть гармонически упорядоченное во всех своих формированиях, воспитанное прекрасным идеалом человечество (гуманизм классицизма). Обязывающим может быть могучий расцвет нации, опирающейся на саму себя, или «пролетарии всех стран», или отдельные народы и расы. Обязывающим могут быть «ростки новой эпохи», развитие «личности», организация масс или то и другое вместе; наконец, создание такого человечества, которое находит

свой сущностный облик уже и не в «индивидууме», и не в «массе», но в «типе». Тип объединяет в себе, видоизменяя, и неповторимость, ожидавшуюся раньше от индивида, и единообразие и универсальность, каких требует общество. Но неповторимость «типа» заключается во впечатляющей заразительности одинакового штампа, не терпящего вместе с тем никакой сучной уравниловки и нуждающегося, наоборот, в своеобразной иерархии. В ницшевской идее сверхчеловека замыслен не особенный «тип» человека, но впервые – человек в сущностном образе «*типа*». Прообразами при этом служат прусская солдатская закалка и орден иезуитов. Препарированные до своеобразного спаривания их существа, при каковом спаривании содержание, с каким были первоначально связаны их исторические истоки, может быть в большой мере отброшено.

Внутри истории Нового времени и в качестве истории новоевропейского человечества человек пытается, во всем и всегда опираясь на самого себя, поставить самого себя как средоточие и мерило в господствующее положение, т.е. заниматься самообеспечением. Для этого нужно, чтобы *он* все больше и больше удостоверился в своих собственных способностях и средствах господства и всегда снова и снова приводил их в состояние безусловной готовности. Эта история новоевропейского человечества, лишь в XX веке впервые в полном согласии со своим внутренним законом выходящая на простор самосознющего порыва необоримой воли к неуклонно достигаемой цели, *косвенно* подготовлена христианским человеком с его нацеленностью на *достоверность* спасения. Отдельные явления Нового времени можно поэтому истолковать как «секуляризацию» христианства. По существу, однако, разговоры о «секуляризации» происходят от бездумья и заводят в тупик; ибо к «секуляризации», «обмирщению» заранее уже принадлежит мир, по направлению к которому и в который происходит обмирщение. Но *saeculum*, «мир сей», через который происходит обмирщение при пресловутой «секуляризации», не существует ведь сам по себе и не возникает сам собой просто при выходе из христианского мира.

Новый мир Нового времени коренится в той же исторической почве, где всякая история ищет свою сущностную основу: в метафизике, т.е. в каком-то новом определении истины мирового сущего и ее существа. Вещающее начало, полагающее основу метафизике Нового времени, – метафизика Декарта. Ее задачей стало *подведение метафизической основы под освобождение человека к новой свободе как к уверенному в самом себе самозаконотворчеству*. Декарт опережающе помыслил эту основу в подлинном смысле философски, т.е. из ее сущностной необходимости, – не в роли пророка, который предсказывает то, что потом происходит, но именно опережающе помыслил так, что продуманное им оказалось основанием для последующего. Прорицание не дело философии, но не ей и плестись в хвосте событий с запоздалым всезнайством. Обыденный рассудок, правда, охотно распространяет мнение, будто философия имеет лишь задачу задним числом «осознать» эпоху, ее прошедшее и настоящее, выразить ее в так называемых «понятиях», а то и, глядишь, привести в «систему». Люди думают, что, поставив перед философией такую задачу, они еще и оказали ей особую милость.

Это определение философии не годится даже в отношении Гегеля, чья метафизическая позиция, по видимости, включает в себя подобное понятие о функции философии; ибо гегелевская философия, которая в *определенном* аспекте была завершением, была таковым лишь как опережающее продумывание областей, по которым двинулась последующая история XIX столетия. Что это столетие заняло на расположенной ниже гегелевской метафизики плоскости (позитивизма) позицию отталкивания от Гегеля, есть, мысля метафизически, лишь свидетельство его сплошной зависимости от Гегеля, превратившейся в новое освобождение лишь благодаря Ницше.

Cogito Декарта как *cogito me cogitare*

Декарт опережающе продумал метафизическую основу Нового времени, что не означает, будто вся последующая философия есть лишь картезианство. В каком же тогда смысле метафизика Декарта заранее заложила метафизическую основу для новой свободы Нового времени? Какого рода должна была быть эта свобода? Такого рода, чтобы человек мог заранее обеспечить сам себя тем, что обеспечивало бы наступательность всякому человеческому намерению и представлению. Человек должен был на этой основе удостовериться в самом себе, т.е. обеспечить себя возможностями осуществления своих намерений и представлений. Причем искомая основа не могла быть ничем другим, кроме как самим человеком, потому что смыслу его новой свободы противоречило любое связывание себя какими бы то ни было обязательствами, которые не вытекали бы из его собственных, только от него же самого исходящих полаганий.

Всякое самоуверие должно заодно обеспечить себе также и достоверность того сущего, для которого всякое представление и всякое предприятие должны стать достоверными и *через* которое им обеспечивался бы успех. В основу новой свободы должно было лечь нечто надежное такой степени надежности и обеспеченности, что оно, обладая само по себе внутренней ясностью, удовлетворяло бы названным сущностным требованиям. В чем же эта достоверность, образующая основу новой свободы и тем самым ее составляющая? В тезисе его *cogito ergo sum*. Декарт высказывает этот тезис как ясную и отчетливую, не подлежащую сомнениям, т.е. первую по рангу и высшую, истину, на которой стоит всякая вообще «истина». Отсюда сделали вывод, будто это знание должно быть каждому понятно в его настоящем содержании. Забыли, однако, что понять его в декартовском смысле возможно, лишь если мы поймем заодно, что здесь подразумевается под званием, и если заметим, что этим тезисом заново определяется существо познания и истины.

«Новое» этого определения существа истины состоит в том, что истина есть теперь «достоверность», чье полное существо для нас вполне и прояснится лишь вместе со смыслом ведущего тезиса Декарта. Поскольку люди, однако, снова и снова упускают из вида, что сам же этот тезис впервые формулирует предпосылки собственного понимания и не может быть истолкован с помощью произвольных представлений, постольку тезис Декарта подвергается всем лжеинтерпретациям, какие только мыслимы.

Антидекартовская позиция Ницше тоже вязнет в этих лжеинтерпретациях, чему причиной то, что Ницше так прочно стоит под законом этого тезиса и, стало быть, метафизики Декарта, как больше ни один из новоевропейских мыслителей. Людям помогает закрыть на это глаза историческая наука, без труда констатирующая, что между Декартом и Ницше пролегла четверть тысячелетия. Историография может сослаться на то, что Ницше выступал с явно иным «учением», что он даже с крайней остротой нападал на Декарта.

Мы тоже не думаем, что Ницше учит одинаково с Декартом, но мы утверждаем прежде всего то гораздо более существенное, что он продумывает в историческом сущностном завершении *то же*. Что метафизически возникает с Декартом, то через метафизику Ницше начинает историю своего завершения. Возникновение Нового времени и начало истории его завершения, конечно, полярно различны, так что по историографическому счету само собой должно казаться, – как оно истинно и есть, – что с Ницше, в отличие от истекшего Нового времени, начинается Новейшее время. В каком-то более глубоком смысле это совершенно верно и говорит лишь, что историографически, т.е. извне, срисовываемая разница метафизических позиций Декарта и Ницше для бытийно-исторического, т.е. додумывающегося до сущностных решений осмысления, есть острейший признак тождества в существенном.

Позиция Ницше *против* Декарта имеет свое метафизическое основание в том, что впервые лишь на почве декартовской принципиальной метафизической позиции Ницше только и

может помыслить ее в завершающей сущностной полноте, почему неизбежно и ощущает декартовскую позицию неполной и незавершенной, если не вообще невозможной. Лжеистолкование декартовского тезиса у Ницше по разнообразным метафизическим основаниям даже неизбежно. Мы не хотим, однако, начинать с ошибок истолкования декартовского тезиса у Ницше. Мы попытаемся сначала осмыслить тот закон бытия и его истины, который правит нашей собственной историей и переживет нас всех. В нижеследующем изложении декартовской метафизики нам придется пропустить многое, чего не следовало бы пропускать при тематическом анализе принципиальной метафизической позиции мыслителя. Наша цель – лишь обозначить некоторые ее главные черты, которые позволят нам потом взглянуть в *метафизический* источник идеи *ценности*.

Ego cogito ergo sum – «я мыслю, следовательно, я существую». Перевод дословный и правильный. Этот правильный перевод как будто дает нам уже и правильное понимание декартовского «тезиса». «Я мыслю» – этим высказыванием констатируется некий факт; «следовательно, я существую» – в этих словах из констатируемого факта выводится, что я есмь. Можно теперь на основании этого логически верного вывода удовлетвориться и успокоиться, что мое существование таким способом «доказано». Ради этого, конечно, нет нужды тревожить мыслителя ранга Декарта. Впрочем, Декарт хочет сказать что-то другое. Что он хочет сказать, мы сумеем продумать, конечно, только когда проясним себе, что Декарт понимает под cogito, cogitare.

Cogitare мы переводим через «мыслить» и внушаем себе, будто тем самым уже ясно, что Декарт подразумевает под cogitare. Как если бы мы сразу же и знали, что называется «мышлением», и, главное, как если бы с нашим понятием «мышления», извлеченным, скорее всего, из какого-нибудь учебника «логики», мы уже уверенно попадали в суть того, что Декарт хочет сказать словом cogitare. Декарт употребляет в важных местах для cogitare слово percipere (percipio) – схватить что-либо, овладеть какой-либо вещью, а именно здесь, в смысле представления способом поставления перед собой, «представления». Если мы поймем cogitare как представление в этом буквальном смысле, то мы подойдем уже ближе к декартовской концепции cogitatio и perceptio. Наши слова на «-ние» означают часто две взаимосвязанные вещи: представление в смысле «акта представления» и представление в смысле «чего-то представленного». Ту же двусмысленность несет и perceptio в смысле percipere и perceptum: установление чего-либо мною и установленное в самом широком смысле сделанного «видимым». Оттого Декарт употребляет для perceptio часто также слово *idea*, в свете этого словоупотребления означающее тогда не только представленное неким представлением, но также само это представление, его акт и исполнение. Декарт различает три рода «идей»:

- 1) *ideae adventitiae*: представленное, которое к нам приходит; воспринимаемое в вещах;
- 2) *ideae a me ipso factae*: представленное, которое мы произвольно образуем чисто сами из себя (образы воображения);
- 3) *ideae innatae*: представленное, которое в сущностном составе человеческого представления заранее уже среди прочего придано ему.

Если Декарт cogitatio и cogitare схватывает как perceptio и percipere, то он хочет подчеркнуть, что к cogitare принадлежит преподнесение чего-то себе.

Cogitare есть предоставление представимого. В таком доставлении есть нечто масштабное, т. е. необходимость какого-то признака того, что представляемое не просто вообще передано, но доставлено как имеющееся в распоряжении. Нечто доставлено, представлено – cogitatum – человеку поэтому впервые лишь тогда, когда оно ему надежно обеспечено, и он им самостоятельно, внутри сферы, которой *сам он* распоряжается, может каждый раз недвусмысленно, без опаски и сомнения владеть. Cogitare – не только вообще и неопределенно представление, но то, которое само себе ставит условие, чтобы установленное им не допускало уже впредь никакого сомнения в том, что оно есть и каково оно.

Cogitare есть всегда некое «раздумье» в смысле сомнения, а именно такого сомнения, которое намерено признавать значимым только несомненное как достоверно установленное и в собственном смысле представленное. Cogitare есть, по существу, сомневающееся представление, перепроверяющее, расчетливое предоставление: cogitare есть dubitare. Приняв это «буквально», мы легко можем впасть в заблуждение. Мыслить не значит «сомневаться» в том смысле, чтобы повсюду громоздить одни сомнения, любую позицию объявлять подозрительной и никогда не давать ничему согласия. Сомнение тут понимается, наоборот, как сущностная отнесенность к несомненному, недвусмысленному и его удостоверение. На что заранее и всегда нацелена такая сомневающаяся мысль, так это на обеспеченную установленность представляемого внутри круга контроля и учета. То, что всякое cogitare есть, по существу, dubitare, означает не что иное, как: представление есть обеспечивающее устанавливание. Мышление, которое *сущностно* есть сомнение, не признает установленным и удостоверенным, т. е. истинным, ничего, что не удостоверено им самим как имеющее характер несомненности, с чем мышление как сомнение как бы «справилось», над чем оно закончило расчеты.

В понятии cogitatio акцентируется каждый раз то, что представлением представленное доставлено представляющему; что тем самым этот последний *как* представляющий каждый раз «устанавливает» представляемое, принимает его в расчет, т. е. останавливает и фиксирует для себя, берет в свое обладание, обеспечивает себе. Для чего? Для дальнейшего представления, водимого постоянно как устанавливание и нацеленного на фиксацию всего сущего как удостоверенного. Что, однако, и ради чего надо обеспечивать, приводить к удостоверенности?

Мы узнаем это, если настойчивее спросим о существовании декартовского понятия cogitatio; ибо мы *пока еще не* уловили *одну* существенную черту cogitatio, хотя по сути уже коснулись ее и назвали. Мы попадем на нее, когда заметим, что Декарт говорит: всякое ego cogito есть cogito *me* cogitare; всякое «я представляю нечто» выставляет одновременно «меня», меня, представляющего (передо мной, в моем представлении). Всякое человеческое представление есть, согласно легко обманывающему обороту речи «само»-представление.

На это могли бы возразить следующее: если мы сейчас «представим» себе Мюнстер, т. е. в данном случае его себе вообразим, поскольку сейчас не воспринимаем его телесно, или если мы, непосредственно стоя перед ним, представим его по способу восприятия, то в обоих случаях представим Мюнстер и только Мюнстер. Он – представленное. Себя самих мы вместе с ним не представляем, иначе мы никогда не сумели бы представить сам Мюнстер в чистом виде как таковой и погрузиться в то, что ставит тут перед нами наше представление, в предмет. Декарт, определяя cogito как cogito *me* cogitare, тоже не думает, будто при каждом представлении предмета еще и сам «Я», представляющий, тоже превращаясь в предмет представления. Ибо иначе всякое представление должно было бы, по сути, постоянно метаться взад и вперед между двумя своими предметами, между представлением собственно представленного и представлением представляющего (его). Значит, Я представляющего представляется лишь смутно и побочно? Нет.

Представляющее Я гораздо более *существенным* и необходимым образом представляется в каждом «я представляю» *вместе* с ним, а именно как то, при чем, против чего и *перед* чем выставляется всякое представляемое. Для этого не требуется никакого специального возвращения и обращения ко мне, представляющему. В непосредственном созерцании чего-либо, в каждой репрезентации, при каждом воспоминании, в каждом ожидании представляемое такого рода актом представления представляется *мне*, ставится передо мной, причем так, что сам я при этом, собственно, предметом представления не становлюсь, но все равно в предметном представлении, причем именно только через него, предоставлен «мне». Поскольку всякое представление предоставляет представляемый и представленный предмет представляющему человеку, представляющий человек тоже «сопредставлен» таким своеобразно неприметным образом.

Но эта характеристика представления – что в нем «вместе» и «заодно» с самим представлением представлено и представляющее Я – останется двусмысленной, пока мы четче не выделим здесь суть того, вокруг чего все вращается. Поскольку в каждом представлении представляющий – человек, которому в представлении предоставляется его представленное, постольку он в каждом представлении устанавливает также и самого себя – не задним числом, а заранее, ибо он, *представляющий*, преподносит всякое представленное себе. Поскольку представляющий человек, по существу, уже нашел при представленном внутри представления также и себя, постольку во всяком представлении заложена *сущностная* возможность того, чтобы представление само совершалось в кругозоре представляющего. Сопредставленность представления и представляющего внутри человеческого представления значит не то, что Я и его представление как бы встречаются еще потом сами по себе где-то вне представления в ряду других предметов этого представления и тогда задним числом вводятся в круг представленного. Эта вызывающая недоразумения речь о сопредставленности представляющего и его представления во всяком представлении хочет выразить именно *сущностную* принадлежность представляющего к конституции представления.

Это показывает ближайшим образом тезис: *cogito* есть *cogito me cogitare*. Теперь – после истолкования – мы можем переписать его и так: человеческое сознание есть в своем существе самосознание. Сознание меня самого не приводит в осознание вещей наподобие некоего сопутствующего сознанию вещей наблюдателя этого сознания. Это сознание вещей и предметов есть сущностно и в его основе прежде всего самосознание, и лишь в качестве такового возможно сознание предметов. Для вышеописанного представления *самость* человека существенна как лежащее в основе. Самость есть *subiectum*.

И до Декарта уже видели, что представление и его представленное отнесены к представляющему Я. Решающе ново то, что эта отнесенность к представляющему, а тем самым этот последний *как таковой* берет на себя сущностную роль масштаба для того, что выступает и должно выступать в представлении как *предоставлении* сущего.

Между тем мы еще не вполне измерили содержание и траекторию дефиниции «*cogito* есть *cogito me cogitare*». Всякое воление и занятие позиции, все «аффекты», «эмоции» и «ощущения» отнесены к поволенному, ощущаемому, воспринимаемому. То, к чему они отнесены, при этом в широчайшем смысле слова представлено и до-ставлено. Все поименованные образы поведения, а не только познание и мышление, определяются поэтому в своем существе предоставляющим представлением. Все способы поведения имеют свое бытие в таком представлении, они суть такое представление, представления – они суть *cogitationes*. Образы поведения человека в *их осуществлении* и через него воспринимаются как его принадлежность, как такие, в которых он *сам* ведет себя так-то и так-то. Только теперь мы в состоянии понять тот скупой ответ, который дает Декарт (*Principia philosophiae* I, 9) на вопрос: *quid sit cogitatio* – что такое *cogitatio*? Он гласит: *Cogitationis nomine, intelligo ilia omnia, quae nobis consciis in nobis flunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare* («Под именем ‘*cogitatio*’ я понимаю все то, что для нас, сознающих притом самих себя, в нас происходит, насколько мы об этом в нас имеем сопутствующее знание. Так что не только познание, воление, воображение, но также ощущение здесь то же самое, что мы именуем *cogitare*»).

Бездумный перевод *cogitatio* через «мышление» соблазняет думать, что Декарт толкует все образы поведения человека как мышление и как формы мышления. Это мнение хорошо вяжется с расхожим взглядом на философию Декарта, а именно что она «рационализм». Как если бы не нужно было сначала через сущностное отграничение *ratio* и мышления определить, что есть рационализм; как если бы не нужно было сперва из только еще подлежащего прояснению существа *cogitatio* осветить существо *ratio*. В отношении *cogitatio* сейчас было показано: *cogitare* есть представление в том наполненном смысле, что при нем равносущественно

и сразу должны сомеслиться отношение к представленному, предоставленность представленного, самовыявление и самоустановление представляющего перед представленным, причем именно внутри представления и через него.

Не надо смущаться подробностью, с какой здесь обрисовывается существо *cogitatio*. То, что выглядит подробностями, есть попытка увидеть простое единое существо представления. Глядя от этого существа, обнаруживается, что представление само себя выставляет в ту открытость, которую оно как представление промеряет, отчего можно, конечно с риском неверного истолкования, сказать также: представление есть самосопределение. Прежде всего, однако, мы должны констатировать, что для Декарта это существо представления переместило свою тяжесть в предоставление представленного, когда представляющий человек заранее и всеохватно сам от себя решает, что может и вправе считаться установленным и постоянным.

Если мы примем во внимание сущностную полноту равносущественных связей, усмотренных и напрашивающихся для усмотрения как единство внутри *cogitatio* и *cogito* Декарта, то уже из этого прояснения существа *cogitare* *выдает* себя основополагающая роль представления как такового. Здесь обнаруживается, *что такое* лежащее в основе, субъект, – а именно представление, – и *для чего* субъект есть *subiectum*, – а именно для существа истины. Существенная роль представления, т. е. *cogitatio*, специально высказана Декартом в положении, которое ему служит положением всех положений и принципом метафизики, в положении: *ego cogito, ergo sum*. Об этом положении он говорит (*Principia I, T*): «*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurrat*» («Это познание, я представляю, следовательно, я есмь, из всех есть первое (по рангу) и достовернейшее, предносящееся каждому, кто упорядочение (верно по существу) метафизически мыслит»).

Положение «*ego cogito, ergo sum*» есть первое и достовернейшее не вообще и неопределенно для какого угодно мнения и представления. Оно такое *только* для *того* мышления, которое мыслит в смысле метафизики и ее первых и подлинных задач, т. е. спрашивает, что есть сущее и на чем непоколебимо основана истина о сущем.

Декартово *cogito sum*

Мы сделаем теперь после данного прояснения существа *cogitatio* попытку истолкования положения, составляющего для Декарта первоначало метафизики. Мы вдумаемся в то, что было сказано о *cogitatio*: *cogitare* есть *percipere*, *cogitare* есть *dubitare*; *cogito* есть *cogito me cogitare*.

Крупнейшей помехой верному пониманию тезиса встает формула, в которую его ввел Декарт. Из-за нее – из-за *ergo* («следовательно») – кажется, будто тезис есть умозаключение, которое в полном развернутом виде выстраивается из большей, меньшей посылок и вывода. Разъятый на свои члены, тезис должен был бы тогда звучать следующим образом: большая посылка: *is qui cogitat, existit*; меньшая посылка: *ego cogito*; логический вывод: *ergo existo (sum)*. «Тот, кто мыслит, существует; но я мыслю; следовательно, я существую (есмь)». В довершение путаницы Декарт сам называет свой тезис «*conclusio*», выводом. С другой стороны, найдется достаточно замечаний, ясно говорящих, что тезис нельзя понимать в смысле логического вывода. Так многие толкователи сходятся в том, что тезис «в собственном смысле» не логический вывод. Однако с этой «негативной» констатацией не много добыто; ибо теперь, через допущение, что наш тезис никакой не вывод, а все и так достаточно прояснено, возникает всего лишь противоположное, равно несостоятельное мнение.

Это допущение, конечно, могло бы само навязывать себя постольку, поскольку тезис имеет характер верховного первоначала. «Первоначала» же и не нуждаются в доказательстве, и не опускаются до доказуемости. Они, как говорится, сами собой очевидны. Только откуда тогда спор вокруг тезиса? Отчего эта «высшая достоверность» так недостоверна и сомнительна в своем содержании? В том ли дело, что Декарт мыслил слишком неясно и в выставлении своего «первоначала» недостаточно тщательно подошел к работе? Или трудность возникла у истолкователей? А ведь люди между тем собрали все, что высказывали сам Декарт и его противники и опять Декарт в возражениях им, все это снова и снова продискутировали, и все же ясности с тезисом еще нет.

Основание тому, надо думать, то самое, которое мешает взглянуть в сущностные философские тезисы: что мы недостаточно просто и сущностно мыслим, что мы слишком легко и слишком поспешно высказываем с нашими расхожими готовыми мнениями.

Так люди принимают и «положение о противоречии» за вневременно значимый сам по себе «первопринцип» («аксиому») и не задумываются, что это положение для метафизики Аристотеля имеет в корне другое содержание и играет другую роль, чем для Лейбница, и опять же обладает одной истинностью в метафизике Гегеля и другой – в метафизике Ницше. Это положение говорит каждый раз существенное не только о «противоречии», но о сущем как таковом и о роде истины, в которой воспринимается и проектируется сущее как таковое. Это верно также о декартовском *ego cogito – sum*. Мы не вправе поэтому и здесь тоже думать, что с волшебной палочкой «само собой разумеющегося» сразу все приведем к чистоте и ясности. Нам надо пытаться на основании предпосланного истолкования *cogitatio* продумать *ego cogito – sum* по его собственным меркам. По словесному звучанию тезис нацелен на *sum*, *я есмь*, стало быть, на познание, что *я есмь*. Но если тут вообще в каком-то известном аспекте должно быть доказано, что *я*, именно «*я*», *ego*, *есмь* как представляющий представления, то для этого не требуется умозаключения, которое из удостоверенного наличия чего-то известного выводит наличие чего-то прежде неизвестного и неустоверенного. Ибо в человеческом представлении предмета через этот последний *как* предстоящий и представленный уже доставлен тот, «перед» кем стоит предмет, а именно сам представляющий, так что человек в силу этой своей приставленности может сам себе как представляющий сказать *Я*. *Я* в своем «*я есмь*» – а именно представляющий – *внутри* представления знаком этому последнему не менее, чем представ-

ленный предмет. Это Я – как «я есмь представляющий» – с *такой* достоверностью приставлено к представлению, что никакое, будь то самое логичное, умозаключение никогда не сможет достичь достоверности этой приставленности представляющего к нему самому.

Отсюда мы впервые видим, почему «ergo» не может быть понято как скрепа двух членов умозаключения. Мнимая большая посылка – *is qui cogitat, est* – никогда не сможет служить основанием для *cogito sum*, потому что та большая посылка только и извлекается из *cogitosum*, причем таким способом, что из-за нее *cogito sum* воспроизводится искаженным в своем сущностном содержании. Не «я есмь» впервые выводится из «я представляю», а «я представляю» есть по своему *существованию* то, что уже приставило ко мне это «я есмь» – а именно представляющий. Мы с основанием убираем теперь из формулы декартовского тезиса коварное «ergo». А если будем все-таки его употреблять, то должны толковать его в другом смысле. Ergo не может означать «следовательно». Тезис есть *conclusio*, вывод, но не в смысле вывода умозаключения, построенного из большой, малой и заключительной посылок. Он – *conclusio* как непосредственное смыкание того, что само по себе сущностно взаимоотнопринадлежит и в своей взаимоотнопринадлежности достоверно установлено. *Ego cogito, ergo sum*: я представляю, «и здесь заключен», «здесь через само представление уже заложен и установлен»: я как *существующий*. «Ergo» не выражает следования, а указывает на то, чем *cogito* не просто «является», но чем оно себя соразмерно своему существу как *cogito me cogitare* также и знает. «Ergo» здесь значит все равно что «и этим само собой уже сказано». Мы всего острее выразим то, что призвано сказать «ergo», если опустим его и, кроме того, вычеркнем также еще акцентирование Я через *ego*, поскольку Я не существенно. Тогда тезис гласит: *cogito sum*.

Что говорит тезис *cogito sum*? Он выглядит почти как «уравнение». Но мы попадаем здесь в новую опасность, перенести формы высказывания отдельной области знания – уравнений математики – на положение, имеющее свою исключительность в том, что оно не сравнимо ни с каким другим, причем ни в одном аспекте. Математическое истолкование тезиса в смысле уравнения здесь близко потому, что «математическое» определяюще для декартовской концепции познания и науки. Однако остается еще спросить: берет ли Декарт просто готовый и привычный метод «математического» познания за образец для всякого познания или, наоборот, он заново, а именно метафизически, определяет существо математического? Верно второе. Поэтому мы должны снова попытаться точнее определить содержание тезиса и при этом прежде всего ответить на вопрос, что полагается «через» этот тезис как *subiectum*.

Или этот тезис сам есть *subiectum*, лежащее в основе всего? «*Cogito sum*» не говорит ни о том лишь, что я мыслю, ни о том лишь, что я существую, ни о том, что из факта моего мышления следует мое существование. Тезис говорит о связи между *cogito* и *sum*. Он говорит, что я *есмь* как представляющий, что не только *мое* бытие сущностно определено этим представлением, но что мое представление как задающая меру *re-praesentatio* решает о наличии (*Prasenz*) всего представленного, т. е. о присутствии в нем подразумеваемого, т. е. о бытии такового как сущего. Тезис говорит: представление, представленное сущностно самому себе, полагает бытие как представленность, а истину – как достоверность. То, на что перекладывается все как на непоколебимое основание, есть *полное существо самого представления*, насколько из него определяется существо бытия и истины, но также существо человека как представляющего и способ этого задания меры.

Положение *cogito sum* полагает, поскольку высказывает и содержит полное существо *cogitatio*, с этим существом *cogitatio* также и собственно *subiectum*, устанавливающийся в области самого *cogitatio* и только через него. Поскольку в *cogitare* заложено *me cogitare*, поскольку существу представления присуща еще отнесенность к представляющему и к нему собирается всякая представленность представленного, постольку представляющий, могущий притом именовать себя Я, есть в подчеркнутом смысле субъект, как бы субъект в субъекте, то, к чему

восходит все также и внутри того, что в представлении лежит в основе. Поэтому Декарт может дать положению *cogito sum* также формулировку: *sum res cogitans*.

Эта формула, конечно, равно подвержена непониманию, как и та другая. Дословно переведенная, формула гласит: я есть мыслящая вещь. То есть вроде бы человек фиксируется как наличный предмет, только что ему присваивается еще свойство «мышления» как отличительный признак. Но при таком понимании фразы окажется забытым, что «*sum*» определяется как *ego cogito*. Окажется забытым, что *res cogitans*, соответственно понятию *cogitatio*, означает одновременно *res cogitata*: *само себя* представляющее. Окажется забытым, что представление самой себя составляет бытие этой *res cogitans*. Опять же Декарт сам подбрасывает поверхностное и неудовлетворительное истолкование этой *res cogitans*, потому что он учительно говорит на языке средневековой схоластики и подразделяет сущее в целом на *substantia infinita* и *substantia finita*. *Substantia* – традиционный и преобладающий титул для *unoiceiuevov*, *subiectum* в метафизическом смысле. *Substantia infinita* есть *Deus: summum ens, creator*. Область *конечной* субстанции, *substantia finita* – сотворенное сущее, *ens creatum*. Декарт подразделяет ее на мыслящие вещи, *res cogitantes*, и протяженные вещи, *res extensae*. Таким образом, все сущее видится от творца и творения, *creator* и *creatum*, и новое определение человека через *cogito sum* словно бы просто вписывается в старые рамки.

Мы имеем здесь ошутимейший пример наложения прежнего начала метафизической мысли на новое. Историографический репортаж об учении и способе его преподавания у Декарта должен это констатировать. Бытийно-историческое осмысление подлинных проблем должно, напротив, пробиваться к тому, чтобы продумать самим Декартом изволенный смысл его положений и понятий, даже если для этого окажется необходимым перевести его собственные высказывания на другой «язык». *Sum res cogitans* означает соответственно не: я есмь вещь, наделенная мыслительной способностью, но: я есмь сущее, чей способ *бытия* состоит в представлении, таким образом, что это представление выставляет в представленность вместе и самого представляющего. Бытие того сущего, каким я сам являюсь и каким является любой человек как таковой, имеет своим существом представленность и присущую представленности достоверность. Этим, однако, не сказано: я есмь «чистое представление», якобы голая мысль, а не что-то по-настоящему действительное; этим сказано: устойчивость меня самого как «мыслящей вещи», *res cogitans*, состоит в надежной установленности представления, в достоверности, с какой самость представляется самой себе. А поскольку *ego cogito*, «я представляю», мыслится не как изолированный процесс в отдельном Я, поскольку Я понимается как та самость, на которой стоит в своем существе представление как таковое, чтобы быть тем, что оно есть, постольку *cogito sum* говорит всякий раз о чем-то существенно большем. Бытие представляющего субъекта, который удостоверяет сам себя в акте представления, оказывается мерой для бытия всего представляемого как такового. Соответственно, всякое сущее необходимо измеряется этой мерой бытия в смысле удостоверенной и самоуверяющей представленности.

Достоверностью положения *cogito sum* (*ego ens cogitans*) определяется существо всякого знания и всего познаваемого, т. е. *mathesis*, т. е. математического. А потому в качестве сущего тут может быть засвидетельствовано и установлено только то, предоставление чего допускает подобное же удостоверение, а именно то, путь к чему ведет через математическое и «математикой» обоснованное познание. Математически постигаемое, достоверно исчислимое в том сущем, каким сам человек не является, в неживой природе – это *протяжение* (пространственность), *extensio*, куда можно причислить пространство и время. Декарт, однако, ставит между протяжением, *extensio*, и пространством, *spatium*, знак равенства. Соответственно, вся внечеловеческая сфера конечного сущего, «природа» оказывается понята как «протяженная вещь», *res extensa*. За такой характеристикой природной предметности стоит положение, выраженное в формуле *cogito sum*: бытие есть представленность. Сколь бы однобоким и во многих аспектах недостаточным ни было истолкование «природы» как «протяженной вещи», оно тем не менее,

будучи продумано в своем метафизическом содержании и измерено во всем размахе своего метафизического проекта, есть тот первый решительный шаг, который сделал метафизически возможными новоевропейскую машинную технику и с ней – новый мир и его человечество.

В эти дни мы стали свидетелями того таинственного закона истории, что народ оказывается однажды не на уровне метафизики, выросшей из его собственной истории, причем как раз в момент, когда эта метафизика достигает безусловного господства. Сейчас дает о себе знать то, что Ницше уже метафизически понимал, – что новоевропейская «механическая экономика», сплошной машинообразный расчет всякого действия и планирования в своей безусловной форме требует нового человечества, выходящего за пределы прежнего человека. Недостаточно обладать танками, самолетами и аппаратурой связи; недостаточно и располагать людьми, способными такие вещи обслуживать; недостаточно даже просто овладеть техникой, словно она есть нечто, в себе безразличное, потустороннее пользе и вреду, строительству и разрушению, применимое кем угодно для любых целей.

Требуется такое человечество, которое в самой своей основе сообразно уникальному существу новоевропейской техники и ее метафизической истине, т. е. которое дает существу техники целиком овладеть собой, чтобы так непосредственно самому направлять и использовать все отдельные технические процессы и возможности. Безусловной «механической экономике» соразмерен, в смысле ницшевской метафизики, только сверхчеловек, и наоборот: такой человек нуждается в машине для учреждения безусловного господства над Землей.

Ворота в бытийную область этого метафизически понятого господства распахнул Декарт своим положением *cogito sum*. Положение, что неживая природа есть «протяженная вещь», *res extensa*, было лишь сущностным следствием первого положения. *Sum res cogitans* есть основа, лежащее в основании, *subiectum* для определения вещественного мира как «протяженной вещи».

Так что *положение cogito sum* и есть *subiectum* – «положение», взятое не как словесное звучание и грамматически осмысленное образование, равно как и не в его якобы произвольно и имманентно понимаемом «семантическом содержании», но «положение», отвечающее тому, что само говорит в нем о себе как подлинно существенное и на чем оно держится в своей сути как положение. Что это? Ответ: *полное существо представления*. Представление сделалось в самом себе выставлением и установлением существа истины и существа бытия. Представление устанавливает тут само себя в пространстве своего собственного существа и полагает это пространство как меру для бытия сущего и для существа истины. Поскольку истиной теперь зовется обеспеченность предоставления, т. е. *удостоверенность*, и поскольку бытие означает представленность в смысле такой достоверности, то человек соразмерно своей роли в таком основополагающем представлении становится исключительным субъектом. В области господства этого субъекта сущее, *ens* – уже не *ens creatum*, сотворенное сущее, оно – *certum*, достоверное, *indubitatum*, несомненное, *vere cogitatum*, истинно представленное сущее: «*cogitatio*».

Теперь, таким образом, впервые удастся ясно увидеть, в каком смысле тезис *cogito sum* есть «основоположение» и «первопринцип». Повинуясь некоему приблизительно верному ощущению, что в мысли Декарта «математическое» играет «определенным образом» особенную роль, люди вспоминают о том, что в математике имеют место известные верховные основоположения, «аксиомы». Люди отождествляют эти верховные основоположения потом еще с главными посылками умозаключений, поскольку математическая мысль мыслит ведь «дедуктивным» образом. Отсюда без долгих раздумий люди берут за основу, что положение *cogito sum*, которое сам же Декарт характеризует как «первое и достовернейшее», должно вроде бы быть верховным основоположением и «первопринципом» в привычном смысле, как бы главнейшей посылкой для всех умозаключений. В этом формально правильном и высказываниями самого Декарта отчасти подкрепленном соображении люди, однако, упускают из виду суще-

ственное: положением *cogito sum* впервые только и дано новое определение существа «основания» и «первопринципа».

«Основание» и «первопринцип» теперь – *subiectum* в смысле представляющего себя представления. Тем самым заново решается, в каком смысле это положение о *subiectum* есть основоположение. Существо основоположности определяется теперь из существа «субъективности» и через нее. «Аксиоматическое» имеет теперь другой смысл против той истины, которую Аристотель встречает в «положении о противоречии» для истолкования сущего как такового. «Принципиальный» характер положения *cogito sum* состоит в том, что существо истины и бытия определяется в нем по-новому, а именно так, что к самой этой определенности апеллируют как к первой истине, что теперь означает одновременно: как к сущему в собственном смысле.

Конечно, Декарт специально не говорил об основополагающем характере своего положения как основоположения. Тем не менее он обладал ясным знанием его уникальности. Но из-за многократных усилий сделать понятной для современников новизну своего обоснования метафизики и разобрать их сомнения Декарт был вынужден говорить с плоскости предшествующего и тем самым прояснять свою принципиальную позицию извне, т. е. всегда неадекватно, – прием, на который обречена, наверное, всякая сущностная мысль; прием, который сам уже есть следствие какого-то потаенного положения дел. Ему отвечает то, что мышление в *ту самую* изначальность, к которой оно прорывается, само вкладывает также и свою *собственную* границу.

Метафизические основоположения Декарта и Протагора

Теперь мы в состоянии характеризовать принципиальную метафизическую позицию Декарта по четырем вышеназванным аспектам и отличить ее от метафизической основополагающей позиции Протагора.

1. Каким образом в декартовской метафизике человек есть он сам, и в качестве чего он себя знает?

Человек есть исключительное, в основе всякого представления о сущем и его истине лежащее основание, на котором ставится и должно ставиться всякое представление и его представленное, если оно хочет обладать каким-то статусом и постоянством. Человек есть *subiectum* в этом отличительном смысле. Имя и понятие «субъект» переходит теперь в новом значении к тому, чтобы стать именем собственным и сущностным словом для человека. Это значит: всякое внечеловеческое сущее становится *объектом* для этого субъекта. Отныне *obiectum* уже не считается именем и понятием для животного, растения, камня.

2. Какая проекция сущего на *бытие* принадлежит к этой метафизике? Иначе спросить: как определяется существование сущего?

Существование означает теперь представленность представляющего субъекта. Это никоим образом не значит, что сущее оказывается «голым представлением», а это последнее – процессом в человеческом «сознании», так что все сущее истончается до воздушных образований голого мышления. Декарт точно так же, как и позднее Кант, ни разу не усомнился в том, что сущее и установленное в качестве сущего в себе и само по себе реально. Но остается вопрос, что тут сказано словом бытие и как сущее должно достигаться и обеспечиваться человеком, превратившимся в субъект. Бытие есть удостоверяемая рассчитывающим представлением представленность, посредством которой человеку повсюду обеспечивается поступательное движение среди сущего, исследование, завоевание, покорение и препарирование сущего, причем так, что он сам от себя способен быть хозяином своего собственного обеспечения и обеспеченности.

3. Как в этой метафизике ограничено существо *истины*?

Основная черта всякого метафизического определения существа истины находит себе выражение в тезисе, понимающем истину как согласование познания с сущим. После вышесказанного, однако, мы теперь легко видим, что эта расхожая «дефиниция» истины изменяется каждый раз, смотря по тому, как понимается сущее, с которым должно согласовываться познание, но также и смотря по тому, как понимается познание, долженствующее состоять в согласии с сущим. Познание как *percipere* и *cogitare* в декартовском смысле имеет ту отличительную черту, что допускает в качестве познания только то, что доставлено субъекту представлением как несомненное и что в качестве так поставленного в любой момент вычислимо заново. И для Декарта тоже познание ориентируется на сущее, но *сущим* при этом считается только то, что удостоверено способом описанного самопредоставления. Сущее есть лишь то, в чем субъект, в смысле своего представления, может быть уверен. Истинное есть лишь обеспеченное, достоверное. Истина есть достоверность, для каковой достоверности оказывается решающим то, что человек как субъект в ней каждый раз удостоверен и обеспечен в самом себе. Потому для обеспечения истины как достоверности заранее в сущностном смысле необходим подход, опережающий обеспечение. «Метод» приобретает теперь метафизический вес, как бы вывешенный в самом существе субъективности. «Метод» теперь уже не ситуативно упорядоченная последовательность различных шагов рассмотрения, доказательства, изложения и упорядочения познаний и учений по способу схоластической «суммы», имеющей свое правильное и постоянно повторяющееся строение.

«Метод» теперь – название обеспечивающего покоряющего подхода к сущему как к противостоящему, чтобы удостовериться в нем как объекте для субъекта. В этом метафизическом смысле Methodus подразумевается, когда Декарт в вышедшем лишь после его смерти важном трактате «Regulae ad directionem ingenii» («Правила для руководства ума») в качестве IV Regula выставляет: *Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam* – «Необходим (сущностно необходим) метод, чтобы напасть на след истины (достоверности) сущего и идти по этому следу». В смысле так понятого «метода» все средневековое мышление, по существу, безметодично.

4. Каким образом человек берет и дает в этой метафизике *меру* для истины сущего?

Этот вопрос уже получил свой ответ через предыдущее. Поскольку человек стал в своем существе субъектом, существование – равнозначным представленности, а истина – достоверностью, постольку человек здесь, в принципе, распоряжается всем сущим как таковым, ибо задает меру для существования всякого сущего. За человеком как субъектом стоит теперь сущностное решение о том, что вообще имеет право быть установленным в качестве сущего. Сам человек есть тот, кому заведомо и как задача надлежит располагать сущим. Субъект «субъективен» в силу того и за счет того, что определение сущего и, значит, сам человек уже не сужены больше никаким ограничением, но во всех аспектах раскованы. Отношение к сущему становится наступательным «подходом» к покорению мира и мировому господству. Человек задает меру сущему, сам от себя и по себе определяя, что вправе считаться сущим. Задаваемая тут мера соразмерна с намерением человека как субъекта утвердиться средоточием сущего в целом. Однако никогда нельзя забывать: человек здесь не обособленное эгоистическое Я, а «субъект», чем сказано, что человек вступает на путь ничем не ограничиваемого представляющего-вычисляющего раскрытия сущего. В существе новой метафизической позиции человека как субъекта заложена неизбежность того, что осуществление открытия мира и покорения мира и все прорывы к тому должны брать на себя и достигать выдающиеся одиночки. Новоевропейская концепция человека как «гения» имеет своей метафизической предпосылкой отождествление человеческого существа с субъектом. Потому и наоборот, культ гения и его вырожденная форма не есть существенное в новоевропейском человечестве, как не существенное в нем ни «либерализм», ни самоуправление государств и наций в смысле новоевропейских «демократий». Чтобы греки когда-либо помыслили человека как «гения», настолько же непредставимо, насколько глубоко неисторично мнение, что Софокл был «гениальным человеком».

Слишком мало люди думают о том, что ведь именно новоевропейский «субъективизм», и только он, открыл сущее в целом, сделал его подручным и подвластным и обеспечил возможность таких проектов и форм господства над сущим, каких не могло знать Средневековье и какие лежали вне кругозора греческого человечества.

Сказанное удастся сейчас прояснить, сопоставив друг с другом по всем четырем ведущим аспектам основополагающие метафизические представления Протагора и Декарта. Чтобы избежать повторов, сделаем это в форме выставления кратких ведущих тезисов.

1. Для Протагора человек в бытии своей самости определен принадлежностью к тому или иному кругу непотаенного. Для Декарта человек как самость определяется вбиранием мира в представление человека.

2. Для Протагора – в смысле греческой метафизики – существование сущего есть присутствие в непотаенности. Для Декарта существование означает представленность субъектом и для него.

3. Для Протагора истина означает непотаенность присутствующего. Для Декарта: достоверность себя представляющего и обеспечивающего представления.

4. Для Протагора человек есть мера всех вещей в смысле умеривающего ограничения кругом непотаенного и пределом потаенного. Для Декарта человек есть мера всех вещей в

смысле намерения обезграничить представление до самой себя ограничивающей достоверности. Приложением этой меры все, что может считаться существующим, ставится под расчет представления. Если мы верно осмыслим выходящее таким образом на свет различие в принципиальных метафизических позициях, то смогут зашевелиться сомнения, сохраняется ли тут вообще еще что-то тождественное и для обеих одинаково существенное, что давало бы нам право в том и другом случае говорить о принципиальных *метафизических* позициях. Однако наше сопоставление нацелено как раз на то, чтобы в этом по видимости совершенно непохожем выявить хотя и не подобное, но то же и с ним – потаенное единое *существо* метафизики, достигнув на этом пути более *изначального* понятия метафизики в противоположность всего лишь моральному, т. е. определяющемуся от ценностной идеи, истолкованию метафизики у Ницше.

Прежде чем мы, однако, попытаемся шагнуть к более изначальному познанию существа метафизики, надо снова вспомнить о принципиальной метафизической позиции Ницше, чтобы вышла на свет историческая связь – не историографическая привязка – между Ницше и Декартом. Пойдем к этому путем разбора позиции Ницше в отношении Декарта.

Позиция Ницше в отношении Декарта

При этом указании на позицию, занятую Ницше в отношении ведущего тезиса Декарта, мы не стремимся поставить Ницше на вид недочеты в истолковании этого тезиса. Наоборот, надо увидеть, что Ницше стоит на заложенном у Декарта основании метафизики и отчего он вынужден стоять на этом основании. Невозможно отрицать, что Ницше отклоняет поворот, вносимый Декартом в метафизику, но остается все же вопрос, почему и как происходит отвержение Декарта у Ницше.

Важнейшие записи Ницше, где он занят ведущим положением Декарта, принадлежат к заготовкам для запланированного главного произведения «Воля к власти». Они, однако, не были включены издателями этой посмертно вышедшей книги в состав последней, что снова бросает свет на недальновидность, с какой компоновалась названная книга. Ибо отношение Ницше к Декарту *существенно* для собственной принципиальной метафизической позиции Ницше. Из этого отношения определяются *внутренние* предпосылки метафизики воли к власти. Поскольку люди не видят, что за резчайшим отвержением декартовского *cogito* у Ницше стоит *еще более сильная приверженность* к выставленной Декартом субъективности, постольку историческое, т. е. обуславливающее их принципиальную позицию, сущностное отношение между двумя мыслителями остается в темноте. Главные фрагменты высказываний Ницше о Декарте находятся в томах XIII и XIV издания ин-октаво, и в этих томах содержатся те записи, которые на непонятных основаниях были исключены из состава посмертно изданной книги. Сначала в поверхностном перечислении обозначим места, на которые мы опираемся в ниже-следующем разборе: XIII, № 123 (1885); XIV, 1-й полутом, № 5, 6, 7 (1885; из той же рукописной тетради, что и предыдущие); XIV, 2-й полутом, № 160 (1885/1886); сюда же из посмертно изданной книги «Воля к власти» № 484 (весна – осень 1887), № 485 (весна – осень 1887), № 533 (весна – осень 1887); ср. сверх того XII, ч. 1, № 39 (1881/1882). Из этих записей заново проясняется, что размежевания Ницше с великими мыслителями предприняты большей частью в опоре на философские сочинения *об* этих мыслителях и потому в деталях заведомо уже проблематичны, так что для нас более подробный разбор часто не стоит трудов.

С другой стороны, обращение к работам великих мыслителей и точное и всестороннее привлечение текстов – тоже еще вовсе не гарантия того, что теперь-то уж мысль этих мыслителей осмыслена, воссоздана, как подобает мысли, и понята более изначально. Оттого получается, что очень точно работающие историографы философии сообщают большей частью очень причудливые вещи об «исследованных» ими мыслителях и что, наоборот, действительный мыслитель в опоре на такое недостаточное историографическое сообщение все равно может узнать существенное, на том простом основании, что он как думающий и спрашивающий с самого начала близок к думающему и спрашивающему, такой близостью, какой никогда не достигает ни одна сколь угодно точная историография. Это имеет силу и о позиции Ницше в отношении Декарта. Она смесь из ошибочных истолкований и сущностного прозрения. Это и тот факт, что Ницше отделен почти непроглядным XIX веком от великих мыслителей и тем самым *простая линия* сущностно-исторической связи теряется, делают отношение Ницше к Декарту очень запутанным. Мы ограничимся здесь важнейшим.

Ницше согласен прежде всего с расхожим истолкованием декартовского тезиса, принимающим его за умозаключение: *ego cogito ergo sum*. Этому умозаключению в качестве цели доказательства подсовывается, что «я» есмь: что некий «субъект» есть. Декарт, думает Ницше, принимает за само собой разумеющееся, что человек определяется как Я, а Я – как субъект. Ницше привлекает против возможности такого умозаключения все то, что отчасти уже в эпоху Декарта и снова и снова с тех пор ставилось тому на вид: чтобы выставить умозаключение, а именно этот тезис, я должен уже знать: что называется «*cogitare*», что называется «*esse*», о чем

говорит «esse», что означает «субъект». Поскольку это знание, по Ницше и другим, для этого тезиса и в нем – если он есть умозаключение – предполагается, этот тезис не может сам быть первой «достоверностью», тем более основанием всякой достоверности. Тезис не выдает того, чем его нагружает Декарт. На это замечание Декарт уже сам ответил в своей последней, подытоживающей работе «Principia philosophiae» («Les principes de la philosophic») I, 10 (1644 на латинском языке, 1647 во французском переводе его друга; ср. «Oeuvres de Descartes», изданные Адамом и Таннери, Париж 1897–1910, VIII, 8). Это место имеет непосредственное отношение к уже приводившейся характеристике тезиса как «первого и достовернейшего знания», *prima et certissima cognitio*: «Atque ubi dm hanc propositionem ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid exisitentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse enumerandas» – «И если я сказал, что это положение “я мыслю, следовательно, существую” есть из всех самое первое и достовернейшее, предносящееся всякому, кто философствует упорядочение, то я не отрицаю тем самым необходимости прежде этого положения уже *знать* (scire), что такое мыслить, существование, достоверность, а также что не может быть, чтобы то, что мыслит, не существовало и тому подобное; но поскольку все это простейшие понятия и такие, которые одни сами по себе дают некое знание без того, чтобы названное в них существовало как сущее, поэтому я счел, что эти понятия здесь не подлежат специальному перечислению (не привлекаются к рассмотрению)».

Декарт таким образом однозначно признает, что «прежде» этого познания необходима какая-то осведомленность о бытии, познании и подобном. Однако дело требует спросить, как надо понимать это «прежде», на что опирается это предзнание известнейшего и чем определяется известность известнейшего в своем существе.

Приведенное замечание Декарта надо понимать *так*: тезис, выставляемый как «первопринцип» и исходная достоверность, предполагает собою сущее в качестве достоверного (понимая достоверность как полноту представления и всего содержащегося в нем) таким образом, что как раз этим тезисом и вместе с ним впервые устанавливается, что означают существование, достоверность, мысль. Участие этих понятий в понимании всего тезиса означает только одно – что они тоже принадлежат содержанию тезиса, но не как такое, *на что* тезис вместе со всем, что им устанавливается, должен сперва опереться. Ибо лишь этим тезисом – впервые только им – обуславливается, какими чертами должно обладать *notissimum* (познаваемейшее и познаннейшее).

Здесь надо обратить внимание на предшествующее принципиальное замечание Декарта, звучащее совершенно в смысле Аристотеля («Физика» II 1) и тем не менее в особом новоевропейском тоне: «Et saepe adverti Philosophos in hoc en-are, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant» – «И я часто замечал, что философы заблуждаются в том, что простейшее и само по себе известное они пытаются сделать более ясным посредством логических понятийных определений; ведь таким путем они лишь делают самопонятное более темным».

Декарт говорит здесь, что «логика» и ее определения – не верховный суд ясности и истины. Ясность и истина покоятся на каком-то другом основании; для Декарта – на том, которое полагается его основоположением. Преимуществом над всем обладает обеспеченное и достоверное, включающее, конечно, самые всеобщие определения бытия, мышления, истины, достоверности.

Декарта можно было бы упрекнуть только в том, что он не говорит с достаточной ясностью, что – и в каком смысле – входящие в его тезис общие понятия получают свое определение через этот тезис, и опережающее определение этих понятий невозможно, если оно не покоится на основополагающей достоверности этого тезиса. Но этот упрек – будучи продуман

в своей весомости – оказался бы упреком, задевающим *всякую* принципиальную метафизическую позицию, ибо к ведущему способу метафизического мышления принадлежит принятие понятия и существа бытия за известнейшее, после чего ставится вопрос, какое сущее подлежит познанию и как это сущее надо познавать, чтобы так-то и так-то интерпретировать его в свете его бытия.

То, что Декарт хочет сказать в ответ на предъявленные упреки, мы можем более принципиально и предваряя последующее сформулировать еще и так: сперва надо фиксировать в его истине некое сущее, от которого потом уже концептуально очерчивается также и бытие с его истиной. Тезис Декарта – *такого* рода, что он сразу заодно высказывает и определяет внутренние соотношения существования (бытия), достоверности и мысли. В этом состоит его существо как «первопринципа».

Если мы сверх того вспомним, что согласно собственным же декартовским решающим истолкованиям его тезиса последний нельзя принимать за умозаключение, то тем более ясно выступает наружу, как обеспечиваемое им сущее – представление в полноте его существа – сообразно основополагающему характеру этого тезиса дает одновременно достоверность относительно бытия, истины и мышления. То, что сам Декарт, *кажется*, опять же недостаточно подчеркивает, – что тезис как «принцип» надо и мыслить тоже «принципиально», т. е. *философски*, – на это он все же намекает неоднократно названным оборотом: *ordine philosophanti*, упорядоченное философствование. Этот тезис может быть исполнен и в своем полном содержании исчерпан, только если мысль движется в том единственном направлении, в каком идут поиски абсолютного непоколебимого основания истины, *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. В этих поисках мысль с необходимостью движется к *fundamentum*, к *absolutum*, к *inconcussum*, к *veritas*, понимая все это в определенном смысле заодно с тем, что ее удовлетворяет в качестве достоверного сущего и что потому непоколебимо установлено. В смысле этого достоверного и известнейшего представляются и предварительные понятия бытия, познания и представления.

Положение *cogito sum* говорит только, что они уже и представлены таким образом. Упрек Ницше, что тезис Декарта опирается на недоказанные предпосылки и потому это никакой не основополагающий тезис, промахивается в двух отношениях:

1) декартовский тезис вообще не есть умозаключение, которое опиралось бы на свои посылки;

2) и, главное, декартовский тезис по своему существу как раз и есть то самое *предпосылание*, которого не хватает Ницше; в нем собственно заранее полагается предпосланным то, к чему обращены как к своему сущностному основанию всякое высказывание и всякое познание.

Существенней кажется другое соображение, выдвигаемое Ницше против тезиса. Правда, оно тоже еще покоится на предвзятом мнении, будто тезис есть умозаключение. Но если отвлечься от несостоятельности этого предвзятого мнения, то окажется, что Ницше все-таки затрагивает что-то важное. При всем том его размежевание с Декартом остается в решающих чертах непрозрачным, потому что там, где его упреки могли бы достичь весомости, будь они удовлетворительно продуманы, они обращаются как раз против самого Ницше. Заранее можно догадываться, что в подлинно решающем пункте Ницше видит декартовскую принципиальную позицию под углом своей собственной, что он истолковывает ее из воли к власти, т. е., согласно предыдущему, ведет ее «психологический пересчет». Поэтому не надо удивляться, если мы при психологическом толковании принципиальной позиции, самой по себе уже «субъективной», попадаем в сумятицу оценочных суждений, которые нельзя на первый взгляд сразу прояснить. Мы все же должны попытаться подобное прояснить, *ибо все сводится к тому, чтобы понять ницшевскую философию как метафизику, т. е. в сущностной связи истории метафизики*.

Декартовский тезис, думает Ницше, призван установить и обеспечить Я и «субъект» как условие «мышления». Вопреки этому намерению Декарта, говорит он, теперь в результате скептического движения новейшей философии стало более правдоподобным, что, наоборот, мышление есть условие «субъекта», иначе сказать – понятий «субъект», «объект» и «субстанция». Ницше ссылается тут на «скептическое движение» новейшей философии и думает при этом об «английском эмпиризме», по чьему учению «сущностные понятия» (категории) возникают из ассоциаций и мыслительных привычек.

Ницше понимал, конечно, что учения Локка и Юма представляют лишь огрубление основополагающей позиции Декарта в направлении разрушения философской мысли и коренятся в непонимании заложенного Декартом начала новоевропейской философии. Приведенное замечание Декарта об общих понятиях, примысливаемых в *cogito sum*, содержит еще и то, что самые всеобщие и известнейшие понятия не только, подобно всякому понятию как таковому, создаются *посредством* мысли, но добываются и определяются в своем содержании *по путеводной нити* мышления и высказывания. Для Декарта решено, что существование означает представленность; что истина как достоверность значит твердая установленность в представлении.

То, что Ницше считает должным выставить против Декарта в качестве якобы новой перспективы, что «категории» возникают из «мышления», есть все-таки решающее положение самого Декарта. Правда, Декарт еще трудился над единым метафизическим обоснованием существа мышления как *cogito me cogitare*, тогда как Ницше на помочах английского эмпиризма проваливается в «психологическое объяснение». Вместе с тем, поскольку Ницше тоже объясняет категории из «мышления», он совпадает с Декартом как раз *в том*, в чем, он думает, надо от него отойти. Только *способ* объяснения происхождения бытия и истины из мышления отличен: Ницше дает тезису *cogito sum* другое истолкование.

Ницше, сам того достаточным образом не замечая, един с Декартом в том, что бытие означает «представленность», твердую установленность в мысли, что истина означает «достоверность». Ницше мыслит в этом аспекте совершенно по-новоевропейски. И все же Ницше думает, что говорит *против* Декарта, когда спорит с тем, что тезис Декарта – это *непосредственная* достоверность, т. е. получен и обеспечен простым принятием к сведению. Декартово искание непоколебимой достоверности, говорит Ницше, есть «воля к истине»: «Воля к истине как “я не хочу быть обманутым”, или “я не хочу обманывать”, или “я хочу удостовериться и утвердиться”, как формы воли к власти» (XIV, 2-й полутом, № 160).

Что здесь происходит? Ницше возводит *ego cogito* к *ego volo* и истолковывает *velle* как воление в смысле воли к власти, которую Ницше мыслит как основную черту сущего. *А что, если выдвигание этой основной черты могло стать возможным только на почве основополагающей метафизической позиции Декарта?* Тогда ницшевская критика Декарта окажется слепотой к существу метафизики, поражаться чему может только тот, кто еще не заметил, что это неопознание метафизикой самой себя стало на стадии ее завершения необходимостью. Как далеко уже выброшен Ницше из колеи *изначального* метафизического осмысления, иллюстрирует следующая фраза: «Понятие *субстанции* есть следствие понятия *субъекта*: не наоборот!» («Воля к власти», № 485; 1887).

«Субъект» понимается здесь у Ницше в новоевропейском смысле. Субъект есть человеческое Я. Понятие субстанции никогда, вопреки мнению Ницше, не есть следствие понятия субъекта. Понятие субъекта вместе с тем тоже не есть следствие понятия субстанции. Понятие субъекта возникает из нового истолкования *истины* сущего, традиционно мыслимой таким путем, что на основании *cogito sum* человек становится собственно «лежащим в основании», тем, что *substat*, субстанцией. Понятие субъекта есть не что иное, как сужение изменившегося понятия субстанции до человека как представляющего, в чьем представлении твердо устанавливаются представленное и представляющий в их взаимопринадлежности. Ницше не видит

источника «понятия субстанции», потому что, несмотря на всю свою критику Декарта, он без достаточного знания о существовании основополагающей метафизической позиции считает новоевропейскую принципиальную метафизическую позицию безусловно обеспеченной и кладет все под ноги человеку как субъекту. Конечно, субъект теперь понимается как воля к власти; соответственно, иначе истолковывается и *cogitatio*, мышление.

Это показывает одно высказывание Ницше о сущности «мышления», записанное не в произвольном месте, а стоящее в связи с истолкованием декартовской достоверности как одной из форм воли к власти (XIII, № 123): «Мышление – средство не “познавать”, но обозначать, упорядочивать происходящее, делать его доступным для нашего употребления: так мыслим мы сегодня о мышлении: завтра, возможно, иначе».

Мышление толкуется здесь чисто «экономически», в смысле «механической экономии». *Что* мы мыслим, «истинно» как помысленное, лишь на сколько служит поддержанию воли к власти. Но и *как* мы мыслим о мышлении, тоже измеряется единственно этим. От этой концепции мышления Ницше потом необходимо приходит к утверждению, что Декарт обманывается, думая, будто достоверность его тезису обеспечивается *прозрением* в его очевидность. Тезис его *cogito, ergo sum* есть по Ницше лишь «гипотеза», принятая Декартом потому, что она «давала ему в наибольшей мере ощущение силы и уверенности» («Воля к власти», № 533; 1887).

Теперь тезис Декарта оказывается вдруг гипотезой, предвзятостью, а не только умозаключением, как в упреках, отмеченных нами вначале! Ницшевской позиции против Декарта не хватает единой законченной черты. Она становится только там однозначной, где Ницше уже не пускается в разбор предметного содержания тезиса, а берет его в «психологическом» пересчете, т. е. понимает его как способ самообеспечения человека, возникающий из воли к власти.

Было бы, конечно, слишком скороспелой мыслью, пожелай мы заключить из позиции Ницше, что он хотя бы в малейшей мере оставил или тем более преодолел декартовское истолкование бытия как представленности, его определение истины как достоверности, его определение человека как «субъекта». Декартово истолкование бытия Ницше принимает на основе своего учения о воле к власти. Принятие это идет так далеко, что, не спрашивая о законности оснований, Ницше уравнивает бытие с «представленностью», а эту последнюю – с истиной. В явствующем уже из № 12 уравнивании «бытия» и «истины» Ницше всего однозначнее засвидетельствует укорененность своей принципиальной метафизической позиции в *cogito sum*. «Истина» и «бытие» означают для Ницше то же самое, а именно установленное представлением и удостоверением.

Но Ницше признает «бытие» и «истину» и их уравнивание не как основополагающую истину, т. е. – в *его* истолковании – не как «высшую ценность», он терпит истину только как ценность, необходимую для поддержания воли к власти. Показывает ли представленное в представлении что-либо из действительного самого по себе, это проблематично, даже прямо неверно; ибо все действительное есть становление. Всякое же представление как установление сковывает становление и показывает становящееся в остановке, стало быть, таким, каково оно *не* «есть». Представление дает только видимость действительного. Истинное и принимаемое в представлении за сущее есть поэтому, будучи примерено к действительному как становящемуся, по своей сути заблуждение. Истина есть заблуждение, но необходимое заблуждение.

«Истина есть род заблуждения, без которого определенный род живых существ [а именно человек] не мог бы жить. Ценность для жизни решает в конечном счете все» (№ 493; ср. Паскаль, «Мысли», № 18).

Ницше совершенно перенимает основополагающую метафизическую позицию Декарта, причем перетолковывает ее психологически, т. е. он основывает достоверность как «волю к истине» на воле к власти. Однако разве Ницше не оспаривает понятие «субъекта», как его мыслит Декарт? Во всяком случае, Ницше говорит: понятие Я как субъекта есть изобретение «логики».

А что такое «логика»?

Логика есть «императив, *не* для познания истины, но для полагания и выправления такого мира, *который должен у нас называться истинным*» (№ 516; 1885).

«Логика вырастает *не* из воли к истине». Мы спотыкаемся. Истина есть все-таки, по собственному же понятию Ницше, прочное и твердо установленное; а логика, получается, происходит не из этой воли к утверждению и устанавливанию? Она, по собственному же понятию Ницше, вырастает только из воли к *истине*. Когда Ницше все равно говорит: «Логика вырастает *не* из воли к истине», то он нечаянно понимает здесь истину в другом смысле; не в *своем*, по которому она род заблуждения, а в традиционном смысле, по которому истина значит согласованность познания с вещами и с действительным. *Это* понятие истины есть предпосылка и мерило для истолкования истины как видимости и заблуждения. Не становится ли тогда ницшеовское собственное истолкование истины как видимости видимостью? Оно становится даже не просто видимостью: ницшеовское истолкование «истины» как заблуждения при апелляции к существованию истины как согласованности с действительным становится извращением собственной мысли и тем самым ее распадом.

Между тем мы слишком бы облегчили себе задачу размежевания с принципиальной метафизической позицией Ницше и бросили бы все на полпути, если бы захотели проследить этот распад бытия и истины только в названном аспекте. Путаница, из которой Ницше уже не выбирается, перекрывается ближайшим образом тем основным настроением, что все несомненно волей к власти, через нее необходимо и потому оправдано. Это выражается в том, что Ницше может одновременно сказать: «истина» есть видимость и заблуждение, но в качестве видимости все же «ценность». Мышление в ценностях прикрывает крушение существа бытия и истины. Ценностное мышление само есть «функция» воли к власти. Когда Ницше говорит: понятие Я и тем самым «субъекта» есть изобретение «логики», то ему следовало бы дать отвод субъективности как «иллюзии», по меньшей мере там, где она задействуется как основная действительность метафизики. Однако оспаривание субъективности в смысле Я мыслящего сознания уживается все же в ницшеовской мысли с безусловным принятием субъективности в метафизическом – конечно, не узанном – смысле *subiectum*. Это лежащее-в-основе есть для Ницше не Я, а «тело»: «Вера в тело фундаментальнее, чем вера в *душу*» (№ 491); и еще: «Феномен *тела* есть более богатый, отчетливый, осязаемый феномен; со стороны метода подлежит поставлению на первое место, без того чтобы что-то предрешать относительно его окончательного значения» (№ 489). Это – основополагающая позиция Декарта, если только у нас есть еще глаза, чтобы видеть, т. е. метафизически мыслить. Тело «со стороны метода» подлежит поставлению на первое место. Дело идет о методе. Мы знаем, что это значит: об образе действий при определении того, с чем сопоставляется все устанавливаемое представлением. Тело со стороны метода подлежит выставлению на первое место, значит, мы должны отчетливее, осязательнее и удобнее мыслить, чем Декарт, но при этом совершенно и только в его смысле. Метод решает. Что Ницше на место души и сознания ставит тело, ничего не меняет в основополагающей метафизической установке, заложенной Декартом. Ницше только огрубляет ее и доводит до границы или даже в область безусловной бессмысленности. Но бессмысленность уже вовсе не упрек, если только она оказывается на пользу воле к власти.

«Существенно: исходить из *тела* и им пользоваться как путеводной нитью» (№ 532). Если мы продумаем одновременно с этим уже приводившееся место из «По ту сторону добра и зла» (№ 36), где Ницше вводит «наш мир вожелений и страстей» как единственную и законодательную «реальность», то с достаточной ясностью увидим, как решительно ницшеовская метафизика разворачивается в качестве завершения основополагающей метафизической установки Декарта, разве что только из области представления и сознания (*perceptio*) все переносится в область *appetitus*, влечений, и осмысливается исключительно из физиологии воли к власти.

Но и наоборот, основополагающую установку Декарта мы должны мыслить истинно *метафизически* и *сущностное* изменение бытия и истины в смысле представленности и достоверности измерить в его полном *внутреннем* размахе. То что почти одновременно с Декартом, но сущностно определенный им, Паскаль пытался спасти христианство человека, не только оттеснило декартовскую философию в кажимость «теории познания», но вместе с этим заставило казаться образом мысли, служащим только «цивилизации», а не «культуре». Однако, дело идет о сущностном перемещении всего человечества и его истории из области созерцательной истины веры христианского человека в основанную на субъекте представленность сущего, на основании чего впервые становится возможным новоевропейское господствующее положение человека.

В 1637 году возникло как подготовительная ступень к «*Meditationes*» «Рассуждение о методе» – «*Discours de la methode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vente dans les sciences*». После того, что было в предыдущем сказано о новом метафизическом смысле «метода», заглавие уже не нуждается больше в прояснении.

Декарт говорит в 6-й части названного трактата о методе, о значимости нового истолкования сущего, в особенности природы в смысле протяженной вещи, *res extensa*, которая должна быть представлена, т. е. сделана предсказуемой и тем самым покоримой, в ее «фигуре и движении» (расположении и кинетическом состоянии). Новое, на *cogito sum* основанное образование понятий открывает ему перспективу, развертывание которой с полной метафизической безусловностью испытывает впервые лишь нынешний век. Декарт говорит (*Oeuvres* VI, 61., ср. изд. Э. Жильсона, 1925, с. 61 сл.): «*Car elles (quelques notions generales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir a des connaissances qui soient fort utiles a la vie, et qu'au lieu de cette philosophic speculative, qu'on enseigne dans les ecoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers metiers de nos artisans, nous les pourrions employer en meme facon a tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maitres et posse&seurs de la nature*» – «Ибо они (понятия, на основе *cogito sum* определяющие новый проект существа природы) открыли мне виды на то, что возможно достичь познаний, которые очень полезны для жизни, и что возможно вместо школьной философии, которая только задним числом понятийно расчлняет ранее данную истину, найти такую, которая непосредственно приступает к сущему и наступает на него с тем, чтобы мы добыли знания о силе и действиях огня, воды, воздуха, звезд, небесного свода и всех прочих окружающих нас тел; а именно это знание (элементарного, стихий) будет таким же точным, как наше знание разнообразных видов деятельности наших ремесленников. Потом мы таким же путем сможем реализовать и применить эти знания для всех назначений, для каких они пригодны, и таким образом эти знания (новые способы представления) сделают нас хозяевами и обладателями природы».

Внутренняя связь принципиальных позиций Декарта и Ницше

Ницшевская позиция в отношении «*cogito ergo sum*» Декарта – во всех своих аспектах свидетельство того, что он *не видит* бытийно-исторической связи своей собственной метафизической принципиальной позиции с позицией Декарта. Причина необходимости такого невидения заключается в существовании метафизики воли к власти, загораживающей себе – не будучи в состоянии знать это – прозрение в сущность метафизики, которое было бы соразмерно этой сущности. Что дело обстоит так, мы, конечно, узнаем не раньше, чем когда через сравнительное рассмотрение названных трех принципиальных метафизических позиций в *одном* обзоре усмотрим *то же*, что владеет их существом и одновременно вызывает неповторимость каждой из них.

Чтобы должным образом выявить эту тожесть, хорошо будет, пожалуй, отграничить принципиальную метафизическую позицию *Ницше* от позиции Декарта в тех же четырех ведущих аспектах.

1. Для Декарта человек – субъект в смысле представляющего Я. Для Ницше человек – субъект в смысле «последнего факта» наличных порывов и аффектов, т. е., короче, *тела*. В возвращении к телу как метафизической путеводной нити происходит все мироистолкование.

2. Для Декарта существование сущего равнозначно представленности Я-субъектом и для этого последнего. Для Ницше «бытие», конечно, тоже представленность; но «бытия», понятого как постоянство, недостаточно, чтобы схватить собственно «сущее», т. е. становящееся в действительности его становления. «Бытие» как твердое и окаменевшее есть лишь ответ становления, но необходимый ответ. Подлинная бытийная черта действительного как становления есть воля к власти. Почему ницшевское истолкование сущего в целом как воли к власти коренится в вышеназванной субъективности порывов и аффектов, будучи одновременно обусловлено также и проектом существования как представленности, требует эксплицитного и особого доказательства.

3. Для Декарта истина значит то же, что надежная предоставленность представленного внутри представляющего себя представления; истина есть достоверность. Для Ницше истина равнозначна принятию за истинное. Истинное обусловлено тем, что человек полагает о сущем и что он принимает за сущее. Бытие есть постоянство, устойчивость. Принятие за истинное есть фиксация становящегося, через каковую фиксацию за живым каждый раз в нем самом и в его окружении закрепляется некая устойчивость, в силу которой оно удостоверяется в его составе и его сохранении, овладевая тем самым возможностями *возвышения* своей власти. Истина как закрепление есть для Ницше кажимость, в которой нуждается живое, а именно центр власти «тело» как «субъект».

4. Для Декарта человек есть мера всего сущего в смысле самонадеянности отпущения представления до самообеспечивающей достоверности. Для Ницше не только представленное как таковое есть произведение человека; всякое формообразование и формозапечатление любого рода есть произведение и собственность человека как безусловного господина над всякого рода перспективой, в которой мир формируется и овладевается в качестве безусловной воли к власти.

Поэтому в сочинении «К генеалогии морали», приложенном к сочинению «По ту сторону добра и зла» «в дополнение и пояснение» (годом позже, 1887), в III статье, № 12, Ницше говорит следующее: «“Объективность”, понятая не как “незаинтересованное созерцание” (как таковое бессмыслица и абсурд), но как способность *держатъ во власти* свое За и Против, снимая их и навешивая: чтобы уметь делать полезным для познания именно *различие* перспектив и интерпретаций чувства».

«Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное «познание»; и *чем больше* чувств говорит нам о какой-либо вещи, *чем больше* глаз, разных глаз мы умеем направить на ту же вещь, тем полнее станет наше «понятие» этой вещи, наша «объективность»».

Чем легче то одно, то другое чувство может быть введено в игру, тем *больше* можно *по потребности и на пользу* увидеть – предвидя, рассчитывая и тем самым *планируя*.

Во внимании к особому акценту на перемене, сделавшей человека в начале новоевропейской метафизики «субъектом», и с учетом роли, доставшейся тогда в новоевропейской метафизике субъективности, могло бы возникнуть мнение, что внутреннейшая история метафизики и смены ее принципиальных позиций есть лишь история изменения человеческого самопонимания. Такое мнение полностью соответствовало бы обычному сегодня антропологическому образу мысли. Оно, однако, даже подсказываемое и подталкиваемое, казалось бы, предыдущими соображениями, было бы ложным мнением, а именно ошибкой из тех, какие надо преодолевать.

Поэтому в данном месте, после подведения итогов сравнения между Протагором и Декартом, с одной стороны, между Декартом и Ницше – с другой, надо предваряющим образом указать на сущностное основание историчности истории метафизики – как истории истины бытия. Это указание позволит одновременно прояснить одно различие, которым мы уже неоднократно пользовались: различие между обусловленной и безусловной субъективностью. Это различие потребуется также и для тезиса, предлагаемого больше, чем просто как утверждение: метафизика Ницше в качестве завершения новоевропейской метафизики есть одновременно завершение западной метафизики вообще и тем самым – в определенном правильно понятом смысле – конец метафизики как таковой.

Сущностное определение человека и существо истины

Метафизика есть истина о сущем как таковом в целом. Основополагающие позиции метафизики получают поэтому свое основание в том или ином существе истины и в том или ином сущностном истолковании бытия сущего. Новоевропейская метафизика, под знаком которой стоит или, во всяком случае, неизбежно *кажется* стоящей наша мысль, в качестве метафизики субъективности склоняет думать, что само собой разумеется, что существо истины и истолкование сущего определяются человеком как собственно субъектом. При более серьезном осмыслении оказывается, однако, что субъективность обусловлена существом истины как «достоверности» и бытием как представленностью. Мы видели, как разворачивается представление в полноте его существа и как лишь внутри него – как лежащего в основе – человек, прежде всего как Я, превращается в субъект в более узком смысле. Что человек при этом становится исполнителем и распорядителем и даже обладателем и носителем субъективности, никоим образом не доказывает, что человек есть сущностное основание субъективности.

Соображения об истоке субъективности могли приблизить нас к одному вопросу, на который мы должны указать в теперешнем месте наших рассуждений. Вопрос гласит: не является ли всякое истолкование человека и тем самым историческое бытие человека каждый раз лишь сущностным *следствием* того или иного «существа» истины и самого бытия? Если дело обстоит *так*, то существо человека никогда не может быть определено с *достаточной* изначальностью через *прежнее*, т. е. *метафизическое*, истолкование человека как разумного живого существа, *animal rationale*, все равно, ставят ли люди при этом на первое место *rationalitas* (разумность и сознательность и духовность) или *animalitas*, животность и телесность, или просто каждый раз ищут между тем и другим тот или иной приемлемый баланс.

Вникание в эти связи – отправной пункт трактата «Бытие и время» (Одна из главных работ Хайдеггера. – *Ред.*). Существо человека определяется из существа (глагольно) истины бытия через само бытие.

В трактате «Бытие и время» сделана попытка на основе вопроса об истине бытия, уже не об истине сущего, определить существо человека из его отношения к бытию и только из этого отношения, каковое существо человека характеризуется там, в строго очерченном смысле, как *присутствие* (*Da-sein*). Несмотря на одновременное, ибо требуемое делом, разворачивание более изначального понятия истины, ни в малейшей степени не удалось (за протекшие с тех пор 13 лет) пробудить хотя бы какое-то первичное понимание этой *постановки вопроса*. Почва непонимания лежит прежде всего в неискоренимой, упрочивающейся привычке к новоевропейскому образу мысли: человек мыслится субъектом; всякое осмысление человека понимается как антропология. С другой стороны, однако, почва непонимания заложена в самой предпринятой попытке, которая, будучи все же, наверное, чем-то исторически выросшим, а не «сделанным», исходит из прежнего, но от него отрывается и тем самым неизбежно и постоянно все еще отсылает на прежнюю колею, даже зовет ее на помощь, чтобы сказать что-то совсем другое. А главное, этот путь обрывается на решающем месте. Обрыв этот обоснован тем, что проложенный путь, предпринятая попытка невольно ведут к опасности снова стать лишь упрощением субъективности, так что встают помехой решающим шагам, т. е. их удовлетворительному изображению в существенном. Всякое обращение к «объективизму» и «реализму» остается «субъективизмом»: вопрос о бытии как таковом стоит вне субъект-объектного отношения. В истолковании человека как *animal rationale*, разумного живого существа, привычном для Европы, человека понимают прежде всего в кругу *animalia*, живых существ. Этому сущему, занимающему такое место, приписывается затем как отличительная и различительная черта *его* животности, против таковой простых животных, вдобавок еще «логос» или *ratio*, разум.

Конечно, в «логосе» залегает отношение к сущему в его бытии, что видно из связи между «логосом» и «категорией». Но отношение это не оценивается в своей значимости как таковое. «Логос» понимается просто как способность, разрешающая живому существу «человек» высшее и расширенное познание, тогда как животные остаются «неразумными» живыми существами. Что существом истины, т. е. бытия, и отношением к нему определяется существо человека, причем так, что ни животности, ни разумности, ни тела, ни души с духом, ни всех их вместе не хватает, чтобы понять существо человека в его начале, об этом метафизика ничего не знает и *не может* ничего знать.

Если решающим для сущностного определения субъективности оказывается не концепция человека, а то или иное «существо» истины, то из существа истины, всегда законодательного, должна поддаваться определению и всякая субъективность. А то или иное существо истины всякий раз познается по тому, как в нем и из него определяется неистина и в свете чего эта последняя определяется.

Не случайность и не имеет никакого отношения к «теории познания» то, что в самой главной работе Декарта – в «Медитациях о метафизике» – четвертой выступает медитация под заглавием «De vero et falso» («Об истинном и ложном»). Неистина понимается как *falsitas* (ложность), а эта последняя – как *erro*, *заблуждение*. Блуждание тут состоит в том, что в представлении представляющему подставляется нечто, не удовлетворяющее условиям представляемости, т. е. несомненности и достоверности. Что человек таким образом блуждает, т. е. *не* состоит непосредственно и постоянно в полном обладании истиной, означает, конечно, определенную ограниченность его существа; следовательно, и субъект, в качестве какового человек функционирует внутри представления, ограничен, конечен, обусловлен иным. Человек не обладает абсолютным познанием, он, мысля по-христиански, не бог. Поскольку, однако, он все же познает, он и не пребывает в прямом ничтожестве. Человек есть *medium quid inter Deum et nihil* – среднее между Богом и ничем – определение человека, которое в другом аспекте и иным образом перенял затем Паскаль, сделав его ядром своего сущностного определения человека.

Но способность заблуждаться как недостаток есть для Декарта одновременно свидетельство того, что человек свободен, что он самостоятельное существо. *Erro* – заблуждение – доказывает как раз преимущество субъективности, так что с ее стороны *posse non errare*, способность не заблуждаться, важнее, чем *non posse errare*, невозможность заблуждаться вообще. Ибо где нет никакой возможности заблуждаться, там или, как у камня, вообще нет никакого отношения к истине, или же, как в абсолютно познающем, т. е. творящем существе, такая связь с чистой истиной, которая исключает всякую субъективность, т. е. всякое устанавливание себя на себе самом. *Posse non errare*, возможность и способность *не* заблуждаться, означает, наоборот, с *одной стороны*, отношение к истине, но вместе с тем факт блуждания и тем самым увязание в неистине.

В ходе дальнейшего развертывания новоевропейской метафизики неистина становится для Гегеля ступенью и видом самой истины, и это значит: субъективность в своем устанавливании себя на себе самой имеет такое существо, что она поднимает неистину до безусловности абсолютного знания, через каковое поднимание неистина впервые обнаруживает себя как нечто обуславливающее и конечное. Здесь всякое заблуждение и всякая ложь оказываются лишь односторонностью чего-то в себе и для себя истинного. Негативное *принадлежит* к позитивности абсолютного представления. Субъективность есть безусловное представление, в котором опосредствуется и снимается все обуславливающее; это абсолютный дух.

Для Ницше субъективность равным образом есть нечто безусловное, но в другом смысле, в меру иначе определенного существа истины. Истина есть здесь сама в своем существе заблуждение, так что различие между истиной и неистинной рушится. Всякое различие препоручено властному приговору воли к власти, а эта воля безусловно распоряжается, смотря по потребностям власти, всякой ролью всяких перспектив. Поскольку распоряжение истинным и

неистинным, полноправный приговор относительно всякой роли всякого заблуждения и кажимости и порождения кажимости ради поддержания и наращивания власти зависят единственно от воли к власти, постольку для Нищие существо истины, соразмерное власти, есть «праведность». Мы должны, однако, чтобы уловить нищевский смысл этого слова «праведность», сразу же отставить все представления о «праведности», происходящие из христианской, гуманистической, просвещенческой, буржуазной и социалистической морали.

«Праведность как созидаящий, отсекающий, уничтожительный образ мысли, идущий от ценностных оценок: *верховный репрезентант самой жизни*» (XIII, № 98).

И: «Праведность как функция осмотрительной власти, которая заглядывает дальше малых перспектив добра и зла, т. е. имеет более широкий горизонт *преимущества* — намерение сохранить нечто такое, что *больше*, чем та или эта личность» (XIV, 1-я половина, № 158).

Это «нечто», на сохранение которого оказывается исключительно нацелена праведность, есть воля к власти. Эта новая «праведность» уже не имеет никакого дела с решением о правоте и неправоте в согласии с каким-то самосущим, истинным отношением меры и ранга, но новая праведность активна и прежде всего «агрессивна», она впервые только и устанавливает силой своей собственной власти, что должно называться правым и неправым.

Если, например, англичане теперь расстреливают на полное уничтожение неподвижно стоящие в гавани Орана суда французского флота, то с *их* властной позиции это вполне «праведно»; ибо «праведно» означает лишь: что полезно возрастанию власти. Этим одновременно сказано, что *мы* такое поведение никогда не сможем и не должны оправдывать; всякая власть имеет, мысля метафизически, *свое* право. И только через бессилие она приходит к неправоте. К метафизической тактике всякой власти принадлежит, однако, что никакое поведение противной власти не может быть ею увидено в аспекте *ее* собственной власти, но всякое противное поведение измеряется масштабом некой общечеловеческой морали, имеющей, правда, чисто пропагандистскую ценность.

Соразмерно этому существу истины как праведности субъективность воли к власти, «репрезентируемая» праведностью, есть безусловная субъективность. Безусловность теперь имеет другой смысл, чем, например, в метафизике Гегеля. Эта последняя полагает неистину как ступень, снятую в истине, и как односторонность. Нищевская метафизика устанавливает неистину в смысле заблуждения сразу же как *все* существо истины. Истина — такого свойства и так понятая — обеспечивает субъекту безусловное распоряжение истинным и ложным. Субъективность не просто обезграничена от всякого ограничения, она сама теперь распоряжается всяким родом ограничения и обезграничения. Не субъективность субъекта впервые изменяет существо и положение человека посреди сущего. Скорее, сущее в целом уже получило другое истолкование через то, откуда субъективность берет свое начало, от *истины* сущего. История новоевропейского человечества не просто получает поэтому новые «содержания» и области деятельности через превращение человеческого бытия в субъект; сам ход истории становится другим. По видимости, все здесь — только открытие мира, исследование мира, изображение мира, упорядочение мира и господство над миром, на что замахивается человек и вследствие этого размаха размазывает, уплощает и утрачивает свое существо. По истине же здесь лишь проступают основополагающие черты, в которых запечатляются безусловная субъективность этого человечества.

Конец метафизики

Чтобы понять ницшевскую философию как метафизику и очертить ее место в истории метафизики, недостаточно историографического прояснения некоторых ее понятий как «метафизических». *Мы должны понять ницшевскую философию как метафизику субъективности.*

В отношении этого титула «метафизика субъективности» остается в силе то, что было сказано о выражении «метафизика воли к власти». Родительный падеж тут двуслачен в смысле *genitivus subiectivus* и *genitivus obiectivus*, причем именованя *subiectivus* и *obiectivus* имеют и удерживают акцентированное и строгое значение.

Метафизику Ницше и тем самым сущностное основание «классического нигилизма» можно теперь яснее очертить как *метафизику безусловной субъективности воли к власти*. Мы говорим не просто «метафизика безусловной субъективности», ибо это определение верно и о гегелевской метафизике, насколько эта последняя есть метафизика безусловной субъективности знающей себя воли, т. е. духа. Соответственно, характер безусловности определяется у него из существа разума, сущего в себе и для себя и мыслимого Гегелем всегда как единство знания и воли и никогда – в смысле «рационализма» голого рассудка. Для Ницше субъективность безусловна как субъективность тела, т. е. влечений и аффектов, т. е. воли к власти.

Всякий раз в каждый из обоих этих образов безусловной субъективности существо человека входит в разной роли. Вообще и сплошь через всю историю метафизики утверждается существо человека как *animal rationale*. В гегелевской метафизике определяющей для субъективности становится спекулятивно-диалектически понята рациональность, в метафизике Ницше путеводной нитью становится *animalitas* (животность). Обе метафизики, увиденные в их сущностно-историческом единстве, приводят *rationalitas* и *animalitas* к безусловной значимости.

Безусловное существо субъективности разворачивается поэтому с необходимостью как *brutalitas* животной *bestialitas*. В конце метафизики стоит тезис: *Homo est brutum bestiale*, человек – белокурая бестия. Слово Ницше о «белокурой бестии» – не случайное преувеличение, а обозначение и признак ситуации, в которой он сознательно находился, не будучи в состоянии обозреть ее бытийно-исторические связи.

Почему метафизика, осмысленная из проясненного выше положения дел, завершена в своем существе и бытийно-исторически пришла к концу, требует особого разбора.

Здесь снова заострим только это: речь о конце метафизики не имеет в виду, что впредь не будут «жить» люди, думающие метафизически и изготавливающие «метафизические системы». Тем более не сказано здесь, будто человечество впредь уже не будет «жить» на метафизическом основании. Подлежащий здесь продумыванию конец метафизики есть пока только начало ее «воскрешения» в модифицированных формах; они оставляют истинной и истекшей истории метафизических позиций лишь экономическую роль – доставлять строительный материал, из которого после соответствующей переработки «заново» строится мир «знания».

Что же тогда значит «конец метафизики»? Ответ: исторический момент, когда *сущностные возможности* метафизики исчерпались. Последней из этих возможностей должна быть та форма метафизики, в которой ее существо перевертывается. Это перевертывание не только действительно, но и *сознательно*, только по-разному, совершается в гегелевской и ницшевской метафизике. Это *сознательное* исполнение перевертывания есть в смысле субъективности ей единственно соразмерное *действительное*. Гегель сам говорит, что думать в смысле его системы значит сделать попытку встать на голову и идти. А Ницше уже рано характеризует всю свою философию как перевертывание «платонизма».

Завершение существа метафизики может в своем осуществлении быть очень несовершенным и не обязательно исключает продолжение существования прежних принципиальных

метафизических позиций. Вероятен просчитывающий пересмотр различных метафизических позиций, их отдельных тезисов и понятий. Однако этот пересчет происходит опять же не беспорядочно. Он направляется *антропологическим* образом мысли, который, *уже не понимая существа субъективности*, продолжает новоевропейскую метафизику и при этом примитивизирует ее. «Антропология» как метафизика есть переход метафизики в ее последнюю форму: «мировоззрение».

Конечно, остается для решения вопрос, поддаются ли вообще исчерпывающему обзору – и каким образом – все сущностные возможности метафизики. Не сохраняются ли еще какие-то возможности метафизики будущего, о которых мы вовсе не догадываемся? Мы ведь все же никогда не встаем «над» историей, всего менее – «над» историей метафизики, если верно то, что в ней сущностное основание всей истории.

Будь история вещью, можно было бы еще понять, если бы кто-то потребовал встать «над» ней, чтобы познать ее. Но если история не вещь и если мы сами, исторически существуя, тоже оказываемся *ею самой*, то, наверное, попытка встать «над» историей останется таким стремлением, которое никогда не сумеет достичь местоположения, откуда возможно историческое решение. Надо надеяться, что осмысление более изначального существа метафизики приблизит нас к местоположению вышеназванного решения. Это осмысление равнозначно взгляду в бытийно-историческое существо европейского нигилизма.

Отношение к сущему и привязанность к бытию.

Онтологическая разница

Сравнение трех принципиальных метафизических позиций Протагора, Декарта и Ницше подготовило нас, хотя бы фрагментарно, к ответу на до сих пор придерживаемый вопрос: что в охарактеризованных выше метафизических позициях остается тем же и сквозным несущим и направляющим? Видимо, то, что каждый раз при сравнении трех принципиальных позиций стояло в поле нашего зрения как одно и то же, на что ориентировалось наше вопрошание, чтобы потом выделить собственно присущее каждой. Это *одно и то же* мы уже выделили, поименовав те четыре аспекта, за которыми шло всякое сравнение. Они касались:

- 1) способа, каким человек является им самим;
- 2) проекта бытия сущего;
- 3) существа истины сущего;
- 4) способа, каким человек воспринимает и задает меру для истины сущего.

Теперь встает вопрос: только ли произвольно мы наскребли эти четыре аспекта или они состоят в какой-то внутренней связи таким образом, что одним каждый раз предполагаются и три других? Будь верно второе и означай эти четыре аспекта какую-то единую структуру, то встает следующий вопрос: как относится эта описанная в четырех аспектах структура к тому, что мы называли отношением человека к сущему?

Первый аспект осмысливает человека, как он есть сам, в качестве сущего знает себя и, зная, есть *этот* сущий, который, зная, отличает себя от всего сущего, каким он сам *не* является. В этом бытии самости залегает включенным в него, что человек пребывает в истине о сущем, а именно о сущем, каким он сам является *и* каким он сам *не* является. Первым аспектом предполагается тем самым третий: истина сущего. В третьем уже мыслится одновременно и второй; ибо истина о сущем должна развернуть и представить это сущее в том, чем оно в качестве сущего является, т. е. в его бытии. Истина о сущем содержит некий проект бытия сущего. Поскольку же человек, будучи самым собой, держится проекта бытия и пребывает в истине о сущем, то он должен либо *принять* истину о сущем как меру своей самости, либо *задать* из своей самости меру для истины сущего. Первым аспектом охватывается третий, в

который включен второй, одновременно вбирая в себя и четвертый. Соответственно, из второго и также из третьего может быть показана принадлежность остальных друг к другу.

Все четыре аспекта характеризуют единство структуры, пока безымянной. Как же повернута эта структура к тому, что мы неопределенно назвали отношением человека к сущему? Если мы внимательнее обдумаем это отношение, то обнаружится: оно не может ограничиваться и исчерпываться привязкой человека как субъекта к сущему как объекту. Ибо субъект-объектное отношение не выходит за рамки новоевропейской истории метафизики, никоим образом не значимо оно для метафизики вообще, совершенно не значимо для своего начала в Греции (у Платона). Отношение, в котором мы отыскиваем более исходное существо метафизики, вообще не касается связи человека как самости и некоего при себе самом сущего с прочим сущим (землей, звездами, растениями, животными, ближними, трудами, учреждениями, богами).

Метафизика говорит о сущем как таковом в целом, т. е. о *бытии* сущего; тем самым в ней правит отношение человека к *бытию* сущего. При всем том вопрос, вступает ли человек, и как вступает, в отношение к *бытию* сущего, а не просто к сущему, тому и иному, остается неспрошенным. Люди воображают, что связь с «бытием» уже достаточно определена через объяснение отношения человека к сущему. Люди принимают эти два, отношение к сущему и привязанность к бытию, за «одно и то же», причем даже с известным правом. В таком приравнивании дает о себе знать основная черта метафизической мысли. Поскольку связь с бытием сверх отношения к сущему почти вовсе не осмысливается, и если да, то всегда берется лишь как тень второго, постольку и существо самого этого отношения тонет во мраке. Соответственно третьему аспекту, метафизика есть истина «относительно» сущего в целом. В каком отношении к истине и ее существу стоит человек, остается тоже неспрошенным. Наконец, и в четвертом аспекте, согласно которому человек устанавливает меру для определения сущего как такового, опять же скрадывается вопрос, как вообще может сущее в *качестве такового* быть человеком взято в рассмотрение, понято в своей определенности и хранимо, все равно, состоит ли при этом человек в роли субъекта или осуществляется иначе.

Во всех четырех аспектах тем самым заранее уже, хотя невысказанно и, возможно также, при первом приближении невысказуемо, *одним и тем же* оказывается это: привязанность человека к бытию как опыт и как требование. Единая структура, очерченная в четырех аспектах, есть не что иное, как отношение человека к сущему, существенный строй этого отношения. Это ближайшим образом и единственно лишь так увиденное отношение человека к сущему есть, возможно, то, что оно есть, только потому, что человек как таковой состоит *в связи с бытием*. Да и как мог бы человек иметь отношение к сущему, т. е. понимать сущее как сущее, если бы ему не была обеспечена связь с бытием?

Попытаемся сразу прояснить это через одно специальное наблюдение. Положим, всякий след сущности истории оставался бы затененным и в любом прояснении того, что *есть* история как таковая, нам было бы отказано; тогда и сущее, называемое нами историческим, оставалось бы потаенным. Тогда не только никогда не смогли бы развернуться историографическое собиранье сведений и их сообщение и передача по традиции; нигде и никогда не имел бы места исторический опыт и прежде всего – не имели бы места историческое решение и поведение. Тем не менее мы воспринимаем исторические события и принимаем к сведению историографические сообщения так, словно это само собой разумеется.

Существеннейшее во всем этом – то, что мы при этом движемся в каком-то, возможно, очень неопределенном и путаном знании об историчности истории, нас не заботит; да и не должно каждого заботить. От *этой* причины *бытие* сущего, каким является историческое, не утрачивает существенности. Становится только еще более отчуждающее странным, что оно дает о себе знать с *такой* существенностью, которая не нуждается даже во всеобщем внимании, чтобы все равно и даже прямее излучать полноту своего существа. Этой отчуждающей стран-

ностью повышается проблематичность того, на что мы здесь указываем, – достойная вопрошания проблематичность бытия и тем самым загадочность привязки человека к бытию.

То, что мы показали под неопределенной рубрикой «отношение человека к сущему», есть, таким образом, в своей сути связь человека с бытием.

Но что такое сама эта связь? Что «есть» бытие, если мы можем отличать его от сущего и должны от него отличать? Как обстоит дело с этим *отличением* бытия от сущего, как человек повернут к этому отличению? Является ли человек человеком и «имеет» потом еще сверх того отношение к бытию? Или привязанность к бытию составляет все существо человека? Если да, то что «есть» человек по своему существу, если его существо обусловлено этой связью? Определялось ли когда-либо уже существо человека из этой привязанности к бытию? Если нет, то почему нет? Если да, то почему эта привязанность для нас так же неуловима и нефиксируема и непознаваема, как само бытие? Сущее всегда поддается нашему обнаружению и выявлению и отысканию, например исторические обстоятельства. Но «бытие»? Случайность ли, что мы едва улавливаем его и при всем многообразии отношений к сущему эту связь с бытием забываем? Или основание для темноты, покрывающей бытие и человеческое отношение к нему, – метафизика и ее господство? Что, если в этом существо метафизики – устанавливать истину о сущем и притом с необходимостью опираться на привязанность человека к бытию, однако *не* осмысливать саму эту привязанность, не быть даже в состоянии ее осмыслить?

Связь человека с бытием темна. Тем не менее мы повсюду и постоянно находимся в этой связи, где бы и когда бы ни вступали в отношение к сущему. Когда и где могли бы мы – сами будучи сущим – *не* вступать в отношения с сущим? Мы вступаем в отношения с сущим и держимся при этом связи с бытием. Только так сущее в целом нам опора и местопребывание. Это значит: мы стоим в различении сущего и бытия. Этим различением несомна связь с бытием, и им несомно отношение к сущему. Оно правит без того, чтобы мы это замечали. Оно оказывается таким различением, чье различенное никем не различено, – различением, для которого никакой различающий не «дан» и никакая область различения не установлена, тем более не разведана. Почти может даже возникнуть и по праву держаться мнение, что так называемым у нас «различением» между сущим и бытием мы изобретаем и выдумываем нечто такое, что не «есть» и, главное, не нуждается в том, чтобы «быть».

Но взгляд на метафизику и ее историю легко научает нас другому. Различение сущего и бытия дает о себе знать как *одно и то же*, из чего возникает вся метафизика и что, однако, сразу же ускользает от нее в этом ее возникновении, – *одно и то же*, что она оставляет за собой и вне ее области как такое, о котором она уже специально не думает и в думании о котором уже не нуждается. Различением сущего и бытия открывается возможность всякого именованного, понимания и определения сущего как такового. Сущее называется по-гречески «онтос»; обращение к сущему как к сущему и далее понимание сущего происходит в «логосе». Сущность метафизики, которая целенаправленно дает слово и понятие сущему как таковому, может быть описана поэтому именем «онтологии». Это именование, хотя оно образовано из греческих слов, идет не от эпохи греческой мысли, оно отчеканено в Новое время и применено, например, уже немецким ученым И. Клаубергом (который был учеником Декарта и профессором в Херборне).

К этому имени «онтология» привязаны, смотря по принципиальной метафизической установке и ее разработке внутри той или иной школы, различные мнения о познании сущего и бытия. «Онтология» сегодня снова стала модным словом; его время, однако, кажется снова уже прошедшим. Стоит поэтому вспомнить о его простейшем применении, отсылающем к значению греческого слова: онтология – охват и понимание бытия сущего. Мы понимаем под этим именем не отдельную отрасль метафизики и не «направление» философской мысли. Возьмем этот титул так широко, чтобы он показывал только одно событие, а именно это: к сущему обращаются как к таковому, т. е. в его бытии.

«Онтология» коренится в различении бытия и сущего. «Различение» уместнее назвать именем «разница», в котором отмечено, что сущее и бытие неким образом разнесены, разделены и вместе с тем соотнесены друг с другом, а именно сами по себе, а не на основании какого-то «различения». Различение как «разница» означает, что между бытием и сущим существует *разнесенность*. Отчего и как получается такая разнесенность, не сказано, пусть наша «разница» будет здесь названа только как повод и стимул к вопросу об этой разнесенности. Различение бытия и сущего мыслится как основание возможности онтологии. «Онтологическая разница» вводится, однако, не для того, чтобы разрешить этим вопрос онтологии, но чтобы именовать то, что в качестве до сих пор не спрошенного впервые ставит радикально под вопрос всю «онтологию», т. е. метафизику. Указанием на онтологическую разницу именуется почва и «фундамент» всей онтологии и тем самым всей метафизики. Именование онтологической разницы должно обозначать собою, что приходит исторический момент, когда есть нужда и становится необходимым спросить об основании и фундаменте «онтологии». Оттого в «Бытии и времени» идет речь о «фундаментальной онтологии». Подводится ли этим под метафизику как под уже стоящее строение просто другой «фундамент» или осмыслением «онтологической разницы» намечаются другие решения о «метафизике», разбирать здесь не надо. Отсылка к «онтологической разнице» призвана лишь указать на внутреннюю связь нашего теперешнего осмысления, направленного на более исходное понятие метафизики, с тем, что было сообщено ранее.

Различение бытия и сущего – неизведанное и необоснованное, но тем не менее повсюду применяемое основание всей метафизики. Все заботы о метафизике и все усилия по изготовлению «онтологий» как системных учений, но также и вся критика онтологии внутри метафизики свидетельствуют лишь о постоянно растущем *бегстве* от этого неизвестного основания. Для знающего, однако, это основание настолько *стоит* под вопросом, что должен остаться открытым даже вопрос, действительно ли то, что мы напрямую назвали различием, разницей, разнесенностью между бытием и сущим, может быть понято сообразно своему существу по путеводной нити этого нашего именованья.

Всякое именование есть уже шаг к истолкованию. Возможно, мы должны взять этот шаг назад. Это означало бы, что разнесенность не может быть понята, если мы будем мыслить ее формально как «различение» и решим отыскивать для этого различения соответствующий «акт» различающего «субъекта». Возможно, однако, что это именование есть опять же *единственная* на первых порах возможная *защелка*, чтобы удержать в виду сквозное *то же* всякой метафизики, не как некоторое безразличное свойство, но как решающее основание, которым исторически направлено и запечатлено всякое метафизическое вопрошание. Что метафизика постоянно мыслит бытие одним и тем же образом, хотя бытие сущего в свободном пространстве присутствия истолковывается по-разному, должно иметь свое основание в существе метафизики.

Но мыслит ли метафизика бытие одним и тем же образом? Тому есть ряд свидетельств, которые одновременно согласуются друг с другом и так показывают свое происхождение из того, что мы при первом приближении называем различием бытия и сущего.

Привычное уже с начала метафизики у Платона имя для бытия: *outria* выдает нам, как мыслится бытие, т. е. каким образом оно отлечено от сущего. Нам надо только буквально перевести это греческое слово в его *философском* значении: *существование*, и этим обозначено общее свойство всего существующего. Если мы скажем о сущем, например о доме, лошади, человеке, камне, Боге, только это, что оно существует, то о нем будет сказано нечто наиболее общее. *Существованием* именуется, таким образом, общайшее этого общайшего, самое всеобщее, высший род (*genus*), самое «общеродовое». В отличие от этого всеобщейшего, в отличие от бытия, сущее окажется тогда «особенным», таким-то образом «оформленным» и «единичным».

Различение бытия от сущего кажется здесь покоящимся на том и состоящим в том, что производится отвлечение («абстрагирование») от всех особенностей сущего, чтобы получить потом самое всеобщее как «абстрактнейшее» (отвлеченнейшее). При этом различении бытия от сущего о содержательном существе бытия ничего не говорится. Дается только понять, каким способом бытие подлежит отличению от сущего, а именно путем «абстракции», которая, между прочим, обычно при представлении и продумывании любых вещей и вечных отношений и никоим образом не ограничивается только схватыванием «бытия».

Не надо поэтому изумляться, если мы часто встречаем в метафизике утверждение, что о самом бытии нет возможности ничего больше высказать. Можно даже доказать это утверждение «строго логически». А именно, если бы о бытии было высказано что-то еще, этот предикат должен был бы быть *еще более* общим, чем бытие. Поскольку же бытие есть самое всеобщее, подобная попытка будет противоречить его сути. Как если бы о существе бытия что-то вообще высказывалось, когда его называют самым наивсеобщим. Этим все-таки, самое большее, сказано, каким способом его мыслят, – а именно через обобщение сущего, – но не сказано, что значит «бытие». Поскольку, однако, всякая метафизика определяет бытие как самое всеобщее, она все же свидетельствует о том одном, что она встает на почву какого-то особенным образом устроенного различения бытия и сущего. Впрочем, с каким бы постоянством метафизика ни утверждала, что бытие есть обобщеннейшее и потому самое пустое и оттого далее не определяемое понятие, все же каждая принципиальная метафизическая позиция мыслит бытие в каком-то собственном истолковании. При этом, конечно, легко упрочивается мнение, что поскольку бытие есть самое всеобщее, истолкование бытия тоже получается само собой и не нуждается ни в каком дальнейшем обосновании. Через истолкование бытия как наиболее всеобщего о самом бытии ничего не говорится, а говорится только о способе, каким метафизика мыслит *понятие* бытия. Что она о нем мыслит с такой удивительной бездумностью, а именно из кругозора и по способу повседневного мнения и обобщения, это со всей отчетливостью свидетельствует о том, как решительно метафизика отодвигает от себя всякое размышление о различии бытия и сущего, хотя она пользуется этим различием на каждом шагу. Так или иначе, однако, это различение внутри метафизики сплошь и рядом дает о себе знать, и именно в одной сущностной черте, которая правит всем зданием метафизики во всех ее принципиальных позициях.

Бытие, существование сущего, мыслится как «априори», как «*prīus*», опережающее, предшествующее. Априори, предшествующее, более раннее в привычном временном значении, имеет смысл старейшего, прежде возникшего и бывшего, теперь уже не присутствующего сущего. Если бы дело шло о временной последовательности сущего, то само слово и его понятие не требовали бы никакого особого прояснения. Но под вопросом стоит различение бытия и сущего. Априори и предшествование высказываются как именование бытия, отличительное для бытия. Латинское слово *prīus* – перевод и истолкование греческого «протерос». Об этом «протерос» эксплицитно трактует впервые Платон, и вслед за ним также Аристотель, причем именно в связи с существованием сущего – «онтией». Мы вынуждены отказаться здесь от того, чтобы специально, из диалогов и трактатов этих мыслителей, изложить платоновские и аристотелевские мысли относительно «протерос». Надо довольствоваться более обобщенным и вольным пояснением. Провести его, конечно, не удастся без того, чтобы одновременно не войти вкратце, где подобает, в некоторые основные черты платоновского учения о бытии сущего. Прояснение априори с целью характеристики различения бытия и сущего может заодно показать то, что в идее априори не было измышлено ничего постороннего, но впервые было понято нечто близкое из близкого, хотя и схвачено лишь в определенных границах, каковы границы суть границы философии, т. е. метафизики. По сути дела, в предшествующих разбирательствах мы все время уже касались того, что дает о себе знать в этом характерном слове «априори».

Бытие как априори

Если мы сравним, например, две цветные вещи по их окраске и скажем, что они одинаковы, то мы констатируем одинаковость окраски. Эта констатация сообщает нам некое знание о существующих вещах. В кругу повседневного осведомления о вещах и хлопот о них подобной констатации бывает достаточно. Если мы, однако, выйдя за констатацию одинаковости окраски, задумаемся о том, что сверх того еще может быть очевидным в этом знании, то обнаружится нечто удивительное, к чему упорядоченными шагами впервые привел Платон. Мы говорим, что окраска – или, короче, эти окрашенные вещи – одинаковые. Над двумя этими равными вещами, поверх них мы при первом приближении – и большей частью даже постоянно – просматриваем равенство. Мы даже того не замечаем, что только тогда можем выявить эти две цветные вещи *в качестве* равных, вообще только тогда можем обследовать их, одинаковы они или различны, когда уже «знаем», что такое одинаковость, равенство. Попробуем предположить, что мы не «представляем» себе (т. е. не «знаем») равенства; тогда мы, *возможно*, еще могли бы рассматривать зеленое, желтое, красное, но никогда – распознавать *одинаковые* или различные краски. Одинаковость, равенство должны быть заранее нам известны, чтобы мы в свете одинаковости могли воспринять такую вещь как «одинаковое сущее».

Все это, с необходимостью известное *заранее*, есть тем самым одинаковость, равенство, а оно «раньше», чем одинаковые вещи. Правда, нам теперь возразят, что мы все-таки прежде всего, т. е., стало быть, сначала, воспринимаем одинаковый цвет и потом, во всяком случае задним числом, узнаем, что мыслим при этом равенство и одинаковость. Мы осмотрительно подставляем это «во всяком случае», потому что многие люди воспринимают многие вещи и за всю свою «жизнь» никогда не задумываются, да и не нуждаются задуматься о том, что при этом восприятии и для него уже «представляют» одинаковость. Одинаковость и равенство выходят фактически поздними, а не ранними. Это известным образом верно и все-таки не улавливает положения дел, о котором здесь идет речь: априори. Мы должны поэтому строже спросить, в каком смысле окрашенные вещи «раньше», а «одинаковость» позднее, в каком смысле одинаковость раньше, а одинаково окрашенные вещи «позднее».

Говорят: одинаковые вещи раньше *даны*, чем одинаковость и равенство. Это последнее мы должны себе еще представить в ходе специального размышления о данности. Одинаковость мы можем лишь «абстрагировать» задним числом из прежде того воспринятых одинаковых вещей. Однако это популярное объяснение остается на поверхности. Положение дел не дает себя достаточным образом прояснить, пока мы не выведем его в надежный круг вопрошания. Мы можем с тем же, даже с большим правом ведь сказать и наоборот: одинаковость и равенство вообще нам сначала «даны», и только в свете этой данности можем мы впервые спрашивать, одинаковы ли две вещи в том или ином аспекте. Как прикажете вести исследование и принимать решение *в* том, что касается одинаковости, если одинаковость не имеется неким образом в виду, т. е. заранее уже не дана? Остается вопросом: что значит здесь и там «дано» и «данность»? Мысля по-гречески, мы получим от греческих мыслителей первое и отчетливое прояснение положения дел. Они говорят нам, что одинаковые существующие вещи существуют такими «раньше, прежде в отношении к нам», воспринимающим их. Подразумевается, однако, не то, что вещи якобы должны «существовать» уже до нас; но, будучи рассмотрены в отношении к нам, а именно к нашему обыденному восприятию и постижению, одинаковые вещи раньше открываются нам, т. е. начинают присутствовать собственно как таковые. Раньше, чем что? Раньше, чем одинаковость и равенство. Внутри последовательности шагов нашего восприятия мы воспринимаем сначала одинаковые существующие вещи, а потом, во всяком случае *позже*, хотя без обязательности, особым образом еще тождество и равенство. Но отсюда однозначно следует, что тождество и равенство и всякое – *ство*, т. е. бытие, всегда позднее,

чем сущее, т. е. не априори. Конечно, оно позднее, а именно в отношении к нам, к тому способу и той последовательности шагов, какими мы нащупываем к нему путь, как к чему-то нами особым образом познаваемому, осмысливаемому и спрашиваемому.

Во временном порядке эксплицитного схватывания и исследования, нами исполняемого, сущее, «протерос», например одинаковые, существующие вещи, воспринимается раньше, чем одинаковость, равенство. В этом порядке сущее «раньше» – мы можем теперь сказать также: приближеннее к нам, – чем бытие. Порядок, в каком здесь определяются предшествование и последование, есть протекание *нашего познания*. Однако «априори» призвано ведь все-таки содержать в себе отличительное определение *бытия*. Бытие должно по своему собственнейшему существу определяться из себя самого, самым собою, а не сообразно тому, как *мы* его схватываем и воспринимаем. В отношении к *нашему* наступлению на сущее это последнее есть более раннее, всегда прежде всего познаваемое и часто только лишь и познаваемое, в противоположность бытию как позднейшему. Но если мы задумываемся о том, есть ли – и как есть – сущее и бытие сами собой, соразмерно их собственному *существованию*, то мы спрашиваем уже не о том, как с бытием обстоит дело, в оглядке на то, как мы, собственно, схватываем бытие и сущее; вместо этого мы спрашиваем, как обстоит дело с бытием, насколько оно «есть» бытие.

Бытие греки впервые и изначально понимают как самовозникновение, саморазвертывание и тем самым сущностное самовыставление, самообнаружение и выход в открытость. Если мы спросим о бытии, имея в виду его само по себе, то окажется: бытие *перед* сущим, а сущее – позднейшее.

Это сущее имеет двоякий смысл:

в порядке временной последовательности, в котором *мы*, собственно, схватываем сущее и бытие;

2) соответственно порядку, в котором бытие открывается в своем существе, а сущее «есть».

Как мы должны это понимать? По сути дела, ответ у нас уже есть. Ради ясности взгляда мы должны не ослабевать в усилении действительно по-гречески мыслить все греческие высказывания о сущем и о бытии, насколько приближение к истине для нас здесь возможно.

У греков (Платон и Аристотель) бытие значит приход постоянного для присутствия в непотаенном; изменившееся истолкование того, что изначально называется «глядя от бытия», т. е. теперь от прихода постоянного к присутствию в непотаенном одинаковость и равенство оказываются сущими, предшествующими в противоположность существующим одинаковым вещам. Одинаковость уже выходит к присутствию в непотаенности, уже «есть» прежде, чем мы при нашем восприятии улавливаем в нашем поле зрения, рассматриваем и тем более осмысливаем одинаковые вещи как *именно* одинаковые. Одинаковость при нашем обращении с одинаковыми вещами заранее уже выступила в поле зрения. Одинаковость в качестве бытия, т. е. в качестве присутствия в непотаенности, есть по своей сути стоящее на виду, причем так, что ею впервые только и приносится с собой, открывается «вид» и «открытый простор», предъясняется видимость одинакового сущего. Платон говорит поэтому, что бытие как приход к присутствию в непотаенности есть видность. Поскольку бытие есть присутствие постоянного в непотаенном, постольку Платон может истолковывать бытие как «идею».

«Идея» – не имя для «представлений», которые мы в качестве субъектов – Я – имеем в своем сознании. Думая так, мы принадлежим Новому времени, да и Новое время тут вдобавок примитивизировано и искажено.

«Идея» есть имя для самого бытия. «Идея» суть предшествующее в качестве присутствия.

Чтобы уловить платоновско-греческое существо «идеи», мы должны исключить *всякую* привязку к новоевропейскому определению идеи как восприятия (*perceptio*), а тем самым и отношение идеи к «субъекту». Тут прежде всего помогает воспоминание о том, что «идея»

в известном смысле означает то же, что «эйдос», каковое имя Платон часто также и употребляет вместо «идеи». «Эйдос» значит «вид». Только «вид» той или иной вещи *мы* опять сразу же понимаем по-новоевропейски как впечатление, которое складывается у нас о вещи. Осмысленный по-гречески, «вид» сущего, например, дома, его, стало быть, домашность есть то, чем это сущее приходит к явленности, т. е. к присутствованию, т. е. к бытию. Такой «вид» не есть – в «новоевропейском» осмыслении – некий «аспект» для «субъекта», но то, в чем соответствующее сущее (дом) имеет свой устой и из чего оно происходит, поскольку на этом постоянно стоит, т. е. *есть*. Глядя от отдельных существующих домов, их домашность, их «идея» оказывается «общим» для многих особенных, а потому «идея» вскоре получает характеристику того, что общее многим отдельным.

Поскольку всякое отдельное и особенное каждый раз получает в своей «идее» свое присутствие и свою устойчивость, т. е. бытие, постольку «идея» как дарительница «бытия» есть, в свою очередь, собственно сущее. Отдельный дом, напротив, и так каждое обособленное сущее допускает идею явиться лишь в той или иной мере, т. е. ограниченно и модифицированно. Поэтому Платон называет отдельные сущие вещи «ничто»; это не прямо ничто, а некое сущее, но так, как оно, собственно, не должно было бы быть, – недосущее. Всегда «идея», и только она, отличает сущее как сущее. Поэтому во всяком присутствовании первой и прежде всего приходит к явленности «идея». Бытие по своему собственному существу есть сущее, априори, раннее, хотя не в порядке постижения нами, но в отношении того, что первым показывает само себя *в шаге к нам*, что само от себя в движении к нам выходит к присутствию в свободном просторе.

Наиболее отвечающий сути дела перевод для априори мы получаем поэтому, когда имеем априори *предшествующим*. Предшествующее в том строгом смысле, что этим словом сказано сразу двоякое: *пред* означает «заранее», а *шествующее* — «само от себя выступающее в нашу сторону», предшествующее. Когда мы понимаем таким образом подлинный смысл этого слова, то оно утрачивает свое ошибочное «временное» значение «более раннего», когда «временное» и «время» мы слышим в смысле привычного счета времени и временной последовательности, смены одного сущего другим. Однако априори, верно понятое как предшествующее, впервые раскрывает теперь свое *временное* существо в более глубоком смысле «времени», который современникам, конечно, *не хочется* увидеть, потому что они не видят потаенную сущностную связь бытия и времени.

Что им здесь мешает? Собственные мыслительные постройки и невидимая запутанность в беспорядочных мыслительных привычках. Люди не хотят видеть потому, что иначе им пришлось бы признать, что фундамент, на котором они строят одну разновидность метафизики за другой, *вовсе не фундамент*...

«Над» и «за пределами» называется по-гречески «мета». Познание и наука о сущем, которое по своему существу есть априори – предшествующее, должно поэтому, будучи увидено от сущего, «физики» (Одно из определений сущего у Платона. – *Ред.*), выходить за его пределы, т. е. познание бытия должно быть метафизикой.

По своему словесному значению этот титул именует не что другое, как знание бытия сущего, каковое бытие отмечено априорностью и было понято Платоном как «идея». С платоновским истолкованием бытия как «идеи» *начинается* поэтому *метафизика*. Ею впредь отмечено существо западной философии. *История последней от Платона вплоть до Ницше есть история метафизики*. И поскольку метафизика начинается с истолкования бытия как «идеи» и это истолкование остается законодательным, вся философия после Платона есть «идеализм» в том однозначном смысле слова, что бытие отыскивается в идее, в идейном и идеальном. Глядя от основателя метафизики, позволительно поэтому сказать также: вся западная философия есть платонизм. Метафизика, идеализм, платонизм означают, по существу, одно и то же. Они остаются определяющими также и там, где заставляют о себе говорить противоположные

направления и перевертывания. Платон становится в истории Запада прообразом философа. Ницше не просто *охарактеризовал* свою философию как перевертывание платонизма. Ницше-ская мысль *была и есть* прежде всего одно-единственное и часто очень надрывное препирательство с Платоном.

Неоспоримое преобладание платонизма в западной философии обнаруживается, наконец, еще и в том, что даже и философию *до* Платона, которая по нашим наблюдениям еще не была сколько-нибудь развернутой метафизикой, люди толкуют из Платона и называют ее доплатоновской философией. Ницше тоже движется в этом круге, когда истолковывает учения ранних мыслителей Запада. Его высказывания о доплатоновских философах как «личностях» упрочили, вместе с его первым сочинением о «Рождении трагедии», тот еще имеющий сегодня хождение предрассудок, будто мысль Ницше определяется в основном греками. Сам Ницше видел дело намного яснее и в одном из своих последних сочинений, «Сумерки божков», высказался об этом в разделе «Чем я обязан древним». Здесь в № 2 говорится: «Грекам я не обязан никакими в сродной мере сильными впечатлениями; и, чтобы прямо высказаться до конца, они не *могут* быть для нас тем, чем стали римляне. У греков не *учишься*...» (VIII, 167).

Ницше имел в это время ясное знание о том, что метафизика воли к власти соседствует лишь с римским миром и с «Государем» Макиавелли. Для мыслителя воли к власти из греков существен только исторический мыслитель Фукидид, продумавший историю Пелопоннесской войны; поэтому в названном месте, содержащем, между прочим, самые острые слова Ницше *против* Платона, значится: «Моим *лечением* от всякого платонизма был в любое время Фукидид».

Но *исторический* мыслитель Фукидид все же не мог преодолеть платонизма, господствующего в основании ницше-ской мысли. Поскольку ницше-ская философия – метафизика, а всякая метафизика – платонизм, постольку в конце метафизики бытие обречено быть понятым как ценность, т. е. подвергнуться пересчету в какое-то просто лишь обусловленное условие сущего. Метафизическое истолкование бытия как ценности предначертано началом метафизики. В самом деле, Платон понимает бытие как *idea*, мысля по-гречески – то, что *делает* пригодным, что наделяет сущее годностью и способностью быть сущим. Бытие имеет черту предоставления возможности, оно условие возможности. Бытие есть, скажем с Ницше, *ценность*. Значит, Платон первым мыслил в ценностях? Такое мнение было бы слишком поспешным. Платоновское восприятие этого от ницше-ского понятия ценности отличается так же существенно, как греческое восприятие человека – от новоевропейского истолкования человеческого существа как субъекта. Однако история метафизики идет своим ходом к истолкованию бытия как воли к власти, которая устанавливает ценности и все мыслит как ценность. Потому сегодня мы мыслим еще исключительно в «идеях» и «ценностях». Потому новый порядок метафизики не только мыслится, но осуществляется и учреждается как переоценка всех ценностей.

Все эти замечания суть лишь окольные описания того одного основного факта, что различение существования и сущего образует настоящий каркас метафизики. Характеристика бытия как априори придает этому различению уникальный отпечаток. Потому и в разнообразных концепциях априорности, достигнутых внутри отдельных метафизических позиций соразмерно их истолкованию бытия, т. е. одновременно идей, заключается путеводная нить для более близкого очерчивания роли, какую каждый раз играет различение бытия и сущего, хотя оно никогда и не продумывается как таковое. Теперь, чтобы, наконец, понять концепции априорности бытия в новоевропейской метафизике и в связи с этим происхождение ценностной идеи, необходимо еще и в другом аспекте решительнее продумать учение Платона об «идее» как сущностной черте бытия.

Бытие как «идея»

Истолкование бытия как «идеи» сразу же навязывает сравнение схватывания сущего со зрением. Греки действительно, тем более со времен Платона, понимали познание как род видения и созерцания.

Людам кажется, что они дают этому обстоятельству какое-то более глубокое объяснение, когда уверяют, что грек в особенной мере имел оптическую предрасположенность и был «человеком зрения». Что это излюбленное объяснение вообще не может быть объяснением, обнаруживается без труда. Объяснению подлежит, почему греки проявляли себе отношение к сущему через зрение. Это может, однако, иметь достаточное основание только в определяющем для греков истолковании бытия. Поскольку бытие значит присутствие и постоянство, постольку «зрение» преимущественно способно служить пояснением для схватывания присутствующего и постоянного. Ведь в зрении мы имеем схватываемое в каком-то подчеркнутом смысле «напротив» себя, при том условии, что уже и в основании нашего зрения не лежит определенное истолкование сущего. Не то что грек осмысливал отношение к сущему через зрение потому, что был «человеком зрения», но он был, если уж кому-то так угодно, «человеком зрения» потому, что воспринимал бытие сущего как присутствие и постоянство.

Здесь следовало бы разобрать вопрос, в каком смысле ни одно чувственное орудие, взятое само по себе, не может иметь преимущества перед другим, если дело идет об опыте сущего. Пришлось бы обратить внимание на то, что никакая чувственность никогда не в состоянии воспринять сущее в *качестве* сущего. Ближе к концу VI книги большого диалога о государстве Платон пытается осветить отношение познания к познанному сущему, приводя это отношение в соответствие со зрением и с увиденным. Приняв, что глаз вооружен зрительной способностью, и приняв, что у вещей имеется цвет, мы все равно еще не получаем зрения от зрительной способности, и цвета остаются невидимыми, если сюда не привходит нечто третье, по своему существу способное обеспечивать зрение и зримость. А это третье есть свет, источник света, солнце. Оно разливает ясность, в которой вещи становятся зримыми, а глаза – видящими.

Соответственно обстоит дело с нашим познанием как схватыванием сущего в его бытии, т. е. в «идее». Познание не могло бы познавать, а сущее не могло бы быть познанным, т. е. воспринятым как непотаенное, если бы не было чего-то третьего, что давало бы познающему способность познавать, а познанному – непотаенность. А это третье есть «идея блага». «Благо» имеет свое подобие в солнце. Оно дарит, однако, не только свет, в качестве ясности делающий возможными видение и зримость, т. е. непотаенность. Солнце дарит одновременно тепло, через него способность зрения и зримые вещи впервые только и становятся «сущим», т. е. по-гречески таким, что способно выходить в присутствие непотаенности всякий раз по-своему. Соответственно, и «идея блага» есть то, что не только дарит «непотаенность», на почве которой становятся возможны познание и познание, но и то, что делает возможными познание, познающее и сущее как сущее.

Потому о «благе» говорится: «Благо достоинством и способностью выше даже бытия» – а не только непотаенности.

Что подразумевает здесь Платон под «благом»? Идет большой спор истолкователей вокруг этого учения Платона. В христианское время платоновское «благо» истолковали в смысле *summum bonum*, т. е. как Бога-творца, *Deus creator*. Платон, однако, мыслит «благо» как идею идей. Это продумано по-гречески – и об это разбиваются все богословские и псевдобогословские искусства истолкования. Конечно, здесь впервые обнаруживаются реальные трудности платоновской мысли: «идея» означает бытие, существование. Одновременно, однако, говорится, что «идея» расположена «по ту сторону даже и существования».

Это может лишь означать: если «благо» удерживает за собой принципиальную черту «идеи», то эта последняя составляет настоящую суть существования.

В чем заключается эта суть существования, т. е. вместе с тем и зримость идеи? Ответ дает сама эта «идея», когда Платон называет ее «благом». Мы говорим «благо» и мыслим «хорошее» в христианско-моралистическом смысле: добродетельный, порядливый, сообразный правилу и закону. По-гречески и по-платоновски «благо» значит годное для чего-то и делающее пригодным даже другое. Существо «идеи» в том, чтобы делать годным, т. е. обеспечивать возможность сущего как такового: чтобы оно выходило к присутствию в непотаенном. Через платоновское истолкование «идеи» бытие становится тем, что делает сущее годным для того, чтобы *быть* сущим. Бытие обнаруживается в черте обеспечивающего и обуславливающего. Здесь проделывается решающий для всей метафизики шаг, через который «априорный» характер бытия одновременно получает ту отличительность, что он есть нечто обуславливающее.

Но мы ведь знаем, что Ницше понимает *ценности* как условия возможности воли к власти, т. е. основной черты сущего. Ницше мыслит существование сущего прежде всего как обусловление, как дающее возможность, делающее пригодным, как «благо». Он мыслит бытие совершенно по-платоновски и метафизически – хотя и как перевертыватель платонизма, хотя и как антиметафизик.

Стало быть, все же правы те, кто понимает платоновское «благо» и вообще «идею» как ценности? Никоим образом. Платон мыслит бытие как присутствие и постоянство и как зримость – а не как волю к власти. Может быть соблазнительным приравнение платоновского «блага» и средневекового *bonum* к ценности. Этим приравниванием отмысливается прочь все, что пролегает между Платоном и Ницше, а это целая история метафизики. Поскольку Ницше понимает ценности как условия, а именно как условия «сущего» в качестве такового (лучше – действительного, становящегося), постольку он мыслит бытие как платоновское существование. Этим, конечно, все еще не прояснено, почему Ницше мыслит эти условия сущего как «ценности» и тем самым дает другое истолкование «априорному» характеру бытия. С платоновским пониманием бытия как «идеи» начинается философия как метафизика. Через платоновское определение *существа* «идеи» в смысле блага бытие и его априорность получают возможность истолкования в качестве обеспечивающего, в качестве условия определенной возможности.

Предварительный набросок ценностной идеи заложен в начале метафизики. Ценностная идея становится полнотой завершения метафизики. Сама по себе ценностная идея, однако, Платону не менее чужда, чем истолкование человека как «субъекта»...

Истолкование бытия как «идеи» и ценностное мышление

Согласно учению Платона, бытие есть «идея», видность, присутствие как выглядение. Что выступает в таком выглядении, то становится и является, насколько в нем присутствует, сущим. При этом оттого, что верховная идея понимается одновременно как «блага», сущность всех идей получает решающее истолкование. Идея как таковая, т. е. бытие сущего, приобретает черты того, что делает пригодным сущее для того, чтобы быть сущим. Бытие получает сущностную черту обеспечивающего. Тем самым и с тех пор, т. е. вместе с началом метафизики, в истолкование бытия привходит своеобразная двусмысленность. Бытие известным образом есть чистое присутствие, и оно есть одновременно обеспечение возможности сущего. Так как затем само сущее выбивается вперед, привлекая на себя и затребуя себе все человеческое поведение, бытие вынуждено отступить в пользу сущего. Правда, оно еще остается обеспечивающим возможность и в таком смысле предшествующим, априори. Только уже это априори, хотя оно не поддается устранению, никоим образом не обладает весомостью того, *что* им каждый раз обеспечивается, самого сущего. Априори, в начале и в своем существе предшествующее, становится так тем привходящим, которое перед лицом всевластия сущего терпимо как условие возможности сущего.

Двузначность бытия как идеи (чистое присутствие и обеспечение возможности) дает о себе знать еще и в том, что через истолкование бытия как «идеи» просвечивает связь со «знанием», человеческим познанием. Бытие в качестве видного есть присутствие, но одновременно то, что человек дает себе увидеть.

А что, если приходит момент, когда человек освобождает себя себе самому как тому сущему, которое представляет, ставя все перед собой как перед судящей инстанцией, удостоверяющей устойчивость всего? Тогда «идея» становится тем, что воспринято (*perceptum*), восприятием (*perceptio*); тем, что поставлено перед собой человеческим представлением, а именно как то, что обеспечивает возможность представляемого в его представленности. Теперь существо «идеи» оборачивается уже не видностью и присутствием, а представленностью для представляющего и через него. Представленность как существование делает возможным представленное как сущее. Представленность (бытие) становится условием возможности представленного и предоставленного и таким образом установленного, т. е. предмета. Бытие (идея как представление) становится условием, которым распоряжается и должен распоряжаться представляющий, субъект, если он хочет, чтобы предметы могли предстать перед ним. Бытие понимается как система необходимых условий, с которыми должен заранее считаться субъект, причем именно в ориентации на сущее как на предметное, на почве своего отношения к сущему. *Условия*, с которыми обязательно нужно *считаться*, – как вы хотите, чтобы рано или поздно их не назвали «ценностями», «основными» ценностями, а потом не начали их переоценку?

Сущностное происхождение ценностной идеи из первоначального существа метафизики, из истолкования бытия как «идеи», а этой «идеи» как «блага», теперь прояснилось.

Мы видим, что в истории происхождения ценностной мысли решающим оказывается превращение «идеи» в *perceptio*. Лишь через метафизику субъективности существенная черта платоновской «идеи» – быть обеспечивающей и обуславливающей – выведена на свободный простор, а затем введена в нестесненную игру. Интимнейшая глубина истории новоевропейской метафизики заключается в том процессе, в ходе которого бытие получает эту неоспоримую сущностную черту, быть условием возможности сущего, т. е., по-новоевропейски, представленного, т. е. противостоящего, т. е. предметов. Решающий шаг в этом процессе совершен метафизикой Канта. Внутри новоевропейской метафизики она не только хронологически, но бытийно-исторически, тем способом, каким в ней воспринято декартовское начало, видоиз-

менное в размежевании с Лейбницем, оказывается *средоточием*. Принципиальная метафизическая позиция Канта дает о себе знать во фразе, которую Кант сам в «Критике чистого разума» определяет как верховный тезис своего основоположения метафизики (А 158, В 197). Тезис гласит: «Условия *возможности опыта* вообще суть одновременно условия *возможности предметов опыта*».

«Условиями возможности» здесь отчетливо и определяюще озаглавлено то, что Аристотель и Кант называют «категориями». По ранее данному пояснению этого имени под категориями подразумеваются сущностные определения сущего как такового, т. е. существование, бытие; то, что Платон постигает как «идеи». Бытие есть, по Канту, условие возможности сущего, есть его существо, существование. При этом, соответственно принципиальной новоевропейской позиции, существование и бытие есть представленность, предметность (объективность). Высшее основоположение метафизики Канта гласит: условия возможности представления представленного суть одновременно, т. е. суть не что иное, как условия возможности представленного. Они составляют собою представленность; последняя, однако, есть сущность предметности, а предметность – существо бытия. Основоположение гласит: бытие есть представленность. Представленность же есть предоставленность таким образом, что представляющее может быть уверено в том, что им путем представления установлено и остановлено. Уверенность отыскивается в *достоверности*. Этой последней определяется существо *истины*. Основание истины есть представление, т. е. «мышление» в смысле его *cogito*, т. е. *cogito me cogitare*. Истина как представленность предмета, объективность имеет свое основание в субъективности, в представляющем себя представлении; и это потому, что представление само есть существо бытия.

Человек же *есть*, поскольку он таким образом представляет, т. е. в качестве разумного существа. Логика как развертывание существа «логоса» в смысле единящего представления есть сущность существования и основание истины как объективности.

Кант не просто проговаривает следом то, что уже продумал до него Декарт. Кант лишь впервые мыслит трансцендентально и понимает подчеркнуто и со знанием то, что Декартом в качестве начала вопрошания было помещено в горизонте его *cogito*. Через кантовское истолкование бытия существование сущего впервые продумано специально в смысле «условия возможности», и тем самым открыта свобода пути к развертыванию ценностной идеи в метафизике Ницше. Тем не менее Кант еще не мыслит бытие как ценность. С другой стороны, не мыслит он бытие уже и как «идею» в платоновском смысле.

Ницше определяет существу ценности быть условием поддержания и возрастания воли к власти, причем так, что эти условия полагаются самою же волей к власти. Воля к власти есть основная черта сущего в целом, «бытие» сущего, а именно в том широком смысле, какой допускает и становление как бытие, коль скоро становление «не есть ничто».

Метафизическое мышление в ценностях, т. е. истолкование бытия как условия возможности, в своих сущностных чертах подготавливается на различных ступенях: через начало метафизики у Платона – «сущее» как «идея», «идея» как «благо», через переворот Декарта («идея» как *perceptio*) и через Канта (бытие как условие возможности предметности предметов). Вместе с тем этих замечаний недостаточно, чтобы сделать полностью обозримым метафизическое происхождение ценностной идеи даже хотя бы только в основных чертах.

Стало, правда, ясно, каким путем бытие могло войти в роль «обеспечения возможности» и «условия возможности». Однако почему и как «условия существования» становятся ценностями, как превращается в ценности существование? Почему все обуславливающее и дающее возможность (смысл, цель, назначение, единство, порядок, истина) приобретает черты ценности? Этот вопрос кажется отменяющим сам себя, коль скоро мы вспоминаем, что Ницше истолковывает существо ценности в сторону *обусловления*. «Ценность» тогда лишь другое имя для «условия возможности», для «блага». И все-таки даже просто как другое имя оно еще

нуждается в обосновании своего возникновения и преимущественного положения, повсюду ему отводимого в мысли Ницше. Имя всегда хранит в себе определенное истолкование. Ницшевское понятие ценности осмысливает, конечно, область ценностей, однако не только ее, да и ее тоже уже не в смысле платоновского «блага» и кантовского «условия возможности».

В «ценности» мыслится оцениваемое и оцененное как таковое. Принятие за истину и сочтение и полагание «ценностью» есть оценивание. Оно одновременно означает, однако, расценивание и сравнение. Часто мы полагаем, что «оценивание» (например, в оценке отдаленности) есть лишь приблизительное выяснение и определение отношения между вещами, структурами, людьми, в отличие от точного подсчета. По сути, однако, в основе всякого «подсчета» (в тесном смысле числового «замера») лежит та или иная оценка.

Эта сущностная оценка есть расчет, причем этому слову мы придаем *то* значение, в котором дает о себе знать образ действий; расчет как расчет *на* что-то: «рассчитывать» на человека, быть уверенным в его стойкости и готовности; рассчитывать в смысле считаться с чем-то: принимать в рассмотрение действующие силы и обстоятельства. Расчет подразумевает тогда задействие того, при наличии чего должно получиться то, на что рассчитывают и с чем считаются. Так понятый расчет есть полагающееся на себя устанавливание условий, таким образом, что эти условия обуславливают бытие сущего, в качестве какового расчета устанавливающее условия само *есть* и удостоверяет себя *как* таковое среди сущего в целом, обеспечивая себе тем самым свое отношение *к* этому сущему и *из* сущего. Сущностно понятый расчет становится предпроставлением условий возможности сущего, т. е. бытия. Этот сущностный «расчет» впервые только и делает возможным и необходимым планирование и калькуляцию в чисто «вычислительном» смысле. Этот сущностный расчет – основная черта того оценивания, через которое все оцененное и расцененное в качестве обуславливающего имеет характер «ценности».

Когда, однако, представление бытия сущего становится сущностным расчетом и оцениванием? Когда «условия» становятся чем-то оцененным и расцененным, т. е. ценностями? Только тогда, когда представление сущего как такового становится тем представлением, которое безусловно устанавливает все на самом себе и от себя и для себя должно установить все условия бытия. Только тогда, когда основной характер сущего становится по своему существу таким, что сам требует расчета и оценки как сущностной необходимости бытия сущего. Это происходит там, где обнаруживается основная черта сущего как воля к власти. Воля к власти есть существо воления. Ницше говорит в 18.84: «Во всякой воле есть *оценка...*» (XIII, № 395). Выше из того, в чем исполняется существо воли к власти, было показано, в каком смысле она сама из себя есть оценивание и установление ценностей. Теперь из существа оценивания как безусловного расчета проявилась его необходимая принадлежность воле к власти.

Проект бытия как воли к власти

Каким образом дело доходит до проецирования бытия как воли к власти? Если всякий проект, набросок (Entwurf) бытия брошен бытием (geworfener), так что бытие правит существом своей истины, то ответ на заданный вопрос равнозначен проникновению в потаеннейшую историю бытия. К такому проникновению мы мало подготовлены. Поэтому искомый ответ может быть заменен лишь замечаниями, едва отличающимися от историографического сообщения о различных истолкованиях бытия сущего, притом что, однако, они по своему роду и назначению направлены на историческое осмысление истории истины сущего.

В платоновском истолковании существенности сущего как «идеи» отсутствует малейший след понимания бытия как «воли к власти». Но и декартово основание метафизики на представлении как *subiectum*, похоже, несет с собой лишь перетолкование платоновской «идеи» в *idea* как *receptio* и осмысление бытия как представленности, причем ведущей становится достоверность, а черты воли к власти равным образом отсутствуют. Сколь однозначно проект сущего как представленности пытается развернуть существо этой последней и ничего не знает о воле к власти, показывает учение Канта о предметности предметов. Трансцендентальная субъективность есть внутренняя предпосылка для абсолютной субъективности гегелевской метафизики, в которой «абсолютная идея» (самоявленность безусловного представления) составляет существо действительности.

Тогда не выпадает ли у Ницше его «воля к власти» без исторической преемственности, словно некое произвольное истолкование сущего в целом, из метафизики? Вместе с тем, мы помним, Ницше сам поясняет тезис Декарта из воли к истине, а в такой воле видит род воли к власти.

Если так, то декартовская метафизика все же есть уже метафизика воли к власти, только сама того не ведая. Но наш вопрос не в том, можно ли истолковать волю к достоверности как волю к власти, историографически вычислив тем самым одну из предварительных ступеней воли к власти. Вопросом остается, было ли бытие как представленность по своему сущностному содержанию предварительной ступенью воли к власти, которая, будучи понята как основная черта сущего, впервые только и позволяет прояснить достоверность как волю к фиксации, а эту последнюю – как род воли к власти. «Идея», представленность, предметность не содержит в себе ничего от воли к власти.

Однако разве представленность не является тем, что она есть, в представлении и благодаря ему? Разве представление не открылось в качестве основополагающего существа *субъективности* новоевропейского *subiectum*? Конечно; и все же в полноте своей сути – не раньше, чем мы узнали, в каком смысле субъективность стала не только определяющим основанием для сущего как объективности и предметности, но одновременно также и обеспечивающим основанием сущего в его предметности. Лишь когда мы осмысливаем существование сущего как действительность, приоткрывается связь с действием и деланием, т. е. с овладением властью как существом воли к власти. Таким образом, имеет место внутренняя связь между существованием сущего как субъективностью и существованием как волей к власти. Нам надлежит только задуматься о том, что свое решающее начало метафизика субъективности получает в метафизике Лейбница. Всякое сущее есть *subiectum*, монада. Всякое сущее есть, однако, также и *obiectum*, предмет, получающий свое определение от *subiectum*. Через такую субъективность существование сущего становится двузначным. Бытие означает предметность и одновременно действительность; одно заменяет другое, оба взаимно принадлежат друг другу. Существо действительности есть действенность (*vis*, сила): существо предметности как представленности есть видность. Лейбниц приводит истолкование субъекта (субстанции как монады) в смысле первичной действующей силы, *vis primitiva activa* (действенности), в контрастирующую связь

со средневековым различием между *potentia* и *actus*, возможностью и действительностью, причем так, что *vis* не есть ни *potentia*, ни *actus*, но то и другое вместе в большей близости к началу – как единство *perceptio* и *appetitus*. Различение между *potentia* и *actus* восходит к аристотелевскому различению между ними. Сверх того Лейбниц сам неоднократно подчеркивает связь между *vis primitiva activa* и аристотелевской «энтелехией».

Тем самым как будто бы найдена историческая (или только историографическая?) ось, вдоль которой поддается прослеживанию историческое происхождение проекта сущего как воли к власти. До сих пор мы с излишней исключительностью понимали метафизику как платонизм и, сверх того, недооценивали не менее существенное историческое воздействие метафизики Аристотеля. Основное понятие его метафизики – «энергия» – намекает с достаточной «энергичностью» на волю к власти. К власти принадлежит «энергия». Вопросом остается, однако, совпадает ли хотя бы в минимальной мере так понятая «энергия» с существом аристотелевской. Вопросом остается, не было ли как раз лейбницевское собственное указание на связь между *vis* и «энергией» перетолкованием греческой сущности «энергии» в смысле новоевропейской субъективности, после того как аристотелевская «энергия» уже подверглась первому перетолкованию через свою средневековую интерпретацию в качестве *actus*. Но более существенным, чем вникание в эти перетолкования и в проходящее через них «воздействие» аристотелевской мысли на западную метафизику, остается вот что: в существе аристотелевской *energeia*, «энергии», еще изначально сцеплено то, что позднее распалось на предметность и действительность, вступило во взаимоотношения, укоренившись в качестве сущностных определений существования внутри новоевропейской метафизики. Сущностно-историческая связь между «энергией» и волей к власти затаеннее и богаче, чем могло бы показаться из внешнего соответствия «энергии» (силы) и «власти». Здесь нет возможности указать на это иначе, как в грубых чертах.

Лейбниц делает все сущее «субъектообразным», т. е. представляюще-стремящимся в себе и тем самым действенным. Непосредственно и опосредованно (через Гердера) лейбницевская метафизика определила собою немецкий «гуманизм» (Гете) и идеализм (Шеллинг и Гегель). Поскольку этот идеализм основывался прежде всего на трансцендентальной субъективности (Кант) и одновременно думал по-лейбницевски, постольку, через своеобразное сплавление и заострение до абсолюта, существование сущего мыслилось здесь одновременно как предметность и как действенность. Действенность (действительность) понимается как знающая воля (волящее знание), т. е. как «разум» и «дух». Главное произведение Шопенгауэра «Мир как воля и представление» заодно с очень поверхностным и плоским истолкованием платоновской и кантовской философии подытоживает все основные направления западной интерпретации сущего в целом, причем все отрывается от своих корней и уминается в плоскость некой общепонятности, клонящейся в сторону восходящего позитивизма. Главное шопенгауэровское произведение стало для Ницше настоящим «источником» чеканки и правки его мысли. И все же Ницше не извлек проект сущего как «воли» из шопенгауэровских «книжек». Шопенгауэр мог «приковать» к себе молодого Ницше только потому, что основные интуиции пробуждающегося мыслителя нашли себе в этой метафизике первую и необходимую поддержку.

Опять же, основные интуиции мыслителя коренятся не в его одаренности и не в направленности воспитания, они происходят из сущей истины бытия, вверение себя кругу которой составляет то, что известно людям исключительно в историографически-биографическом и антропологически-психологическом плане как «экзистенция» того или иного философа.

Что бытие сущего начинает властвовать в качестве воли к власти – не следствие восхождения ницшевской метафизики. Ницшевская мысль должна была, наоборот, подключиться к метафизике, потому что бытие дало высветиться собственному существу как воле к власти, как чему-то такому, что в бытийной истории истины сущего должно было быть понято через

его проект в качестве воли к власти. Основательным сдвигом этой истории было в конечном счете превращение существования в субъективность.

Нас тянет здесь спросить: является ли безусловная субъективность в смысле безудержного расчета основанием для истолкования существования как воли к власти? Или, наоборот, проект существования как воли к власти – основание возможности для господства безусловной субъективности «тела», через которое впервые только и выводятся на свободный простор подлинные действенные силы действительности? По сути дела, это или-или остается внутри недостаточного. То и другое верно, и ни то, ни другое не попадает в точку, и того, и другого вместе тоже недостаточно, чтобы достичь той истории бытия, которая, как, собственно, историчность, придает существенность всей истории метафизики.

Только одному ощущению мы хотели бы научиться – что бытие само собою бытийствует как воля к власти и потому требует от мысли осуществить себя, в смысле этого бытийствования, как оценку, т. е. в абсолютном самоустанавливании считаться с условиями, рассчитывать на условия и калькулировать, исходя из условий, т. е. мыслить в ценностях.

Но также и другое должны мы хранить в мысли – каким путем бытие в качестве воли к власти вытекает из сущностной определенности платоновской «идеи», неся в себе поэтому вместе и различие бытия и сущего, причем так, что названное различие, само по себе не поставленное под вопрос, образует основную постройку метафизики. Пока метафизика не упрощается у нас до системы преподаваемых взглядов, мы ощущаем в ней «устроенную» бытием постройку различения бытия и сущего. Даже еще и там, где «бытие» в порядке своего истолкования истрепывается до пустой, пусть необходимой абстракции и предстает затем у Ницше (VIII, 78) как «последнее облачко испаряющейся реальности»...

Различение бытия и сущего и природа человека

Различения бытия и сущего мы не можем избежать, даже тогда не можем, когда думаем, что отrekliсь от метафизического мышления. Повсюду и постоянно, идем ли, стоим ли, – мы на мостке этого различения, ведущем нас от сущего к бытию и от бытия к сущему при любом отношении к сущему, какого бы рода и какого бы ранга, какой бы достоверности и какой бы доступности оно ни было. Поэтому сущностное прозрение заключено в том, что Кант говорит о метафизике: «И так поистине во всех людях, коль скоро разум расширяется в них до созерцания, во все времена была та или иная метафизика, и она всегда в них останется» (введение ко 2-му изданию «Критики чистого разума», В 21). Кант говорит о разуме, о его расширении до «спекуляции», т. е. до теоретического разума, до представления, насколько оно расположено распоряжаться существенностью всего сущего.

Сказанное здесь Кантом о метафизике как образовавшейся и образующейся «спекуляции» разума, что она есть некое «природное расположение» (там же, В 22), имеет полную силу в отношении того, на чем основывается всякая метафизика. Ее основание – в различении бытия и сущего. Возможно, это различение есть настоящее зерно расположения человеческой природы к метафизике. Но тогда ведь и это различение тоже должно быть чем-то «человеческим»! С какой стати этому различению не быть ничем «человеческим»? Таким положением дел всего лучше и окончательно объясняется вроде бы и возможность, и необходимость того требования, которое выдвигает Ницше, что философы должны были бы наконец всерьез отнестись к имеющему место очеловечению всего сущего.

Если метафизическое природное расположение человека и ядро этого расположения – в различении бытия и сущего, так что метафизика возникает из него, то путем возвращения к этому различению мы достигаем источника метафизики и одновременно – понятия метафизики, более близкого к этому источнику.

То, что мы прежде всего отыскиваем взором в неопределенном вопрошании, отношение человека к сущему, есть в своей основе не что иное, как принадлежащее к природному расположению человека различение бытия и сущего; ибо лишь поскольку человек проводит такое различение, он может в свете различенного бытия вступить в отношение к сущему, т. е. состоять в отношении к сущему, а это значит быть метафизически и через метафизику определенным.

Но – *есть* ли это различение бытия и сущего природное расположение, тем более ядро природного расположения человека? Что такое тогда человек? В чем состоит человеческая «природа»? Что значит здесь природа, и что значит человек? Исходя из чего и как прикажете определять человеческую природу? Это сущностное очерчивание человеческой природы должно все-таки быть уже произведено, если мы хотим проследить внутри нее расположение к метафизике, если тем более хотим выявить в качестве ядра этого расположения различение бытия и сущего.

Только сумеем ли мы когда-нибудь определить существо человека (его природы) без того, чтобы оглянуться на различение бытия и сущего? Возникает ли это различение впервые лишь как следствие природы человека, или же природа и существо человека определяются прежде всего и вообще на основе такого различения и из него? Во втором случае различение оказалось бы не «актом», который человек, и так уже существующий, тоже однажды осуществляет среди прочих своих актов, а наоборот, человек в качестве человека смог бы *быть*, лишь поскольку он держится внутри этого различения, им несомый. Тогда существо человека должно было бы быть построено на некоем «различении». Не фантастическая ли это мысль? Не совершенно ли фантастическая потому, что само это различение, в своем существе неопределенное, как будто бы выстроено в воздухе, словно мираж?

Мы отваживаемся догадываться, что входим здесь в область, возможно, лишь в самую внешнюю окаемку области того решающего вопроса, которого философия до сих пор избегала, но которого она на деле ни разу не смогла избежать; ибо для такого избегания философия с этим вопросом о различении должна была бы заранее быть уже знакома. Мы догадываемся даже, кажется, что за кутерьмой и возней, ширящейся вокруг «проблемы» антропоморфизма, стоит вышеназванный вопрос о различении, который, подобно всякому в его роде, таит в себе определенное коренящееся в бытии богатство сцепленных между собою вопросов. Мы задаем их еще раз, ограничиваясь теми, что всего ближе к нашей задаче:

- Основывается ли всякая метафизика на различении бытия и сущего?
- Что такое это различение?
- Основывается ли это различение на природе человека или же природа человека коренится в этом различении?
- Оказывается ли само это или-или недостаточным? Что в каждом из этих случаев называется основанием?
- Почему мы здесь мыслим в основаниях и спрашиваем об «основании»?
- Не есть ли и это тоже, основание, сущностная черта бытия?

Спрашиваем ли мы тогда во всех этих вопросительных оборотах об отношении человека к бытию, ни одним вопросом не минуемом, но все равно никаким вопросом не схваченном? Ибо всегда мы оказываемся сразу же впутаны в то, чтобы брать человека как нечто данное, как наличную природу, на которую мы нагружаем затем то отношение к бытию. Этому соответствует неизбежность антропоморфии, даже получившей через метафизику субъективности свое метафизическое оправдание. Не оказывается ли тем самым существо метафизики неприкосновенным как область, через которую не способно перешагнуть никакое философское вопрошание? Метафизика может самое большее, пожалуй, соотноситься еще с самой собой и так со своей стороны на худой конец удовлетворить существо субъективности.

Это размышление метафизики о метафизике оказалось бы тогда «метафизикой о метафизике». О такой действительно говорит мыслитель, который внутри истории новоевропейской метафизики занимает между Декартом и Ницше позицию, не поддающуюся описанию в кратких словах.

Кант возводит метафизику как «природное расположение» к «природе человека». Как если бы «природа человека» имела однозначное определение! Как если бы истина этого определения и обоснование этой истины стояли так уж безусловно вне вопроса! Между прочим, мы можем вспомнить, что все-таки сам же Кант (ср. «Кант и проблема метафизики», 1929, с. 197; 2-е изд., 1951, с. 185) эксплицитно и осознанно возводит основные вопросы метафизики и философии вообще к вопросу: «Что есть человек?» Мы можем даже через корректно проведенное истолкование кантовской философии показать, что Кант расчленяет «внутреннюю природу» человека и при этом делает употребление из различения бытия и сущего; что он обращается к тому, что указывает в направлении этого различения, как к существованию человеческого разума. В самом деле, Кант доказывает, что – и как – человеческий рассудок заранее, априори мыслит в категориях и что через них становятся возможными объективность объектов и «объективное познание».

И все же Кант не спрашивает, какое оно имеет родство с этим мышлением в категориях; он принимает такое мышление как факт человеческого разума, т. е. природы человека, которая и для Канта тоже в смысле древней традиции определяется утверждением: *homo est animal rationale* – человек есть разумное живое существо.

Разум же после Декарта понимается как *cogitatio*.

Разум есть способность к «первоначалам», способность заранее представлять то, чем все представимое определяется в своей представленности, – бытие сущего. Разум есть, стало быть, способность различения бытия и сущего. И, поскольку разум отличителен для природы чело-

века, а человек, по мысли Нового времени, есть субъект, то различие бытия и сущего, да уже и способность к этому, раскрывается как свойство и, возможно, главное оснащение субъективности. Ибо существо *того* subiectum, которое в начале новоевропейской метафизики оказывается в чести, есть само представление в полноте его существа: «разум» (ratio) есть лишь другое имя для cogitatio.

При всем том эти соображения еще не стронули нас с места. Мы стоим в области еще не решенного, даже только еще подлежащего постановке вопроса, который кратко звучит так: «Основывается ли различие бытия и сущего на природе человека, так что это различие становится отличительным свойством этой природы, или природа человека основывается на этом различии?» Во втором случае различие само по себе не будет уже чем-то человеческим и не сможет быть подведено ни под «человеческую способность», ни под «потенцию», ни под «акт». Подведение под рубрику подобного рода становилось для мышления Нового времени все более привычным, так что в конечном итоге оно провозглашает антропоморфизм или «биологизм», или, как еще можно озаглавить этот образ мысли, в качестве абсолютной истины, внятной даже самым бездумным.

От овладения вышеназванным решающим вопросом зависит, каким образом и в каком аспекте добьемся мы более изначального понимания метафизики. Теперь лишь обнаруживается, что мы отыскиваем в таком понимании метафизики не какого-то усовершенствованного или «радикализованного» понятия, словно «радикализм» сам по себе имеет большую весомость. Мы стремимся, скорее, пробиться к основанию метафизики, потому что хотим увидеть там различие бытия и сущего, точнее, то, чем это различие само как таковое несомно: привязанность человека к бытию.

Только тогда сможем мы верно задать решающий вопрос, когда мы сперва яснее ощутим то, что названо этим «различием бытия и сущего».

Бытие как пустота и богатство

Различение бытия и сущего, говорили мы, – это мосток, непрестанно нас ведущий во всяком нашем поведении и постоянно, при всякой установке, от сущего к бытию и от бытия к сущему. Это сказано в образе, и подвергается представлению, будто сущее и бытие располагаются и стоят на разных берегах одного потока, который мы не именуем и, возможно, никогда не сумеем именовать. Ибо на что мы должны при этом опираться, что за поток, оставаясь при том же образе, должен еще течь между сущим и бытием, ни сущим не будучи, ни к бытию не принадлежа? Но не дадим никакой ненадежности «образов» удержать нас от опыта того, что мы именуем различием. Прежде всего с большей решительностью продумаем теперь то, с чем мы столкнулись на протяжении предшествующих соображений, когда мы имели дело с «нигилизмом».

Мы говорим о «бытии», именуем «бытие», слышим это слово и продолжаем его повторять. Чуть ли не стало оно уже летучим словесным звучанием; *чуть ли*, и все-таки не совсем. Все время остается еще налет какого-то звания; даже если этому словесному звучанию у нас сопутствует только воспоминание о том, что мы при нем что-то «мыслим». Конечно, то, что мы под ним понимаем, вполне приблизительно и размыто, но при следующем же именовании навязывается нам как известнейшее из известного. «Бытие» – судя по форме слова, оно происходит от глагола, образовано таким образом, что глагол «быть» добавлением окончания мы превращаем в имя. Глагол «быть» выступает как инфинитив нам слишком привычного «есть». Нам нет нужды сначала в курсе о нигилизме и в частом употреблении слова «бытие», чтобы сразу, при любом отчетливом указании наткнуться на то, что мы *еще* чаще и непрестаннее при употреблении этого «есть» говорим «бытие». Это «есть» имеет хождение в языке как самое стершееся из стершихся слов, и все равно оно снова несет на себе все высказывание, причем не только в смысле языкового оформления. И во всяком молчаливом отношении к сущему тоже говорит то же «есть». Повсюду, даже когда мы не говорим, мы все равно вступаем в отношение к сущему как таковому, и относимся к чему-то такому, что «есть», что есть так или иначе, что еще не и уже не есть, что просто не есть.

Однообразие этого стершегося и все же каждый раз снова недоиспользованного «есть» скрывает за одинаковостью словесного звучания и словесного образа какое-то богатство, о котором мы едва ли задумывались. Мы говорим: *dieser Mann ist aus dem Schwabischen; das Buch ist dir; der Feind ist im Ruckzug; Rot ist backbord; der Gott ist; in China ist eine Überschwemmung; der Becher ist aus Silber; die Erde ist; der Bauer ist (говоря диалектно) aufs Feld; auf den Ackern ist der Kartoffelkafer; der Vortrag ist im Horsaal 5; der Hund ist im Garten; dieser Mensch ist des Teufels; Über allen Gipfeln / ist Ruh.*

Каждый раз *ist*, «есть», имеет другое значение и несет на себе другой размах высказывания. *Der Mann ist aus dem Schwabischen* значит: он *происходит* оттуда; *das Buch ist dir* обозначает: книга *принадлежит* тебе; *der Feind ist im Ruckzug* подразумевает: он *начал* отступление; *Rot ist backbord* имеет смысл: красный цвет *означает*; *der Gott ist* – мы ощущаем его как *действительно присутствующего*; *in China ist eine Überschwemmung* – наводнение там *разыгралось*; *der Becher ist aus Silber* – он *состоит* из серебра; *der Bauer ist aufs Feld* – *переместил туда свое местопребывание*; *auf den Ackern ist der Kartoffelkafer* – колорадский жук *распространил* на полях свою вредоносность; *der Vortrag ist in Horsaal 5* – лекция *состоится* там; *der Hund ist im Garten* – пес *носится* по саду; *dieser Mensch ist des Teufels* – он *ведет себя* словно одержимый бесом; *Über allen Gipfeln / ist Ruh...* – на всех вершинах *«находится»* покой? «имеет место»? «пребывает»? «царит»? или «лежит»? – или «правит»? Здесь никакое иносказательное описание не удастся. И тем не менее здесь говорит то же самое «есть» – просто, не подменяясь однозначной заменой, вложенное в те несколько стихов, которые Гёте написал каранда-

шом на оконном косяке дощатой хижины на Кикельхане под Ильменау (см. письмо Цельтеру от 04.09.1831).

Примечательно все же, что в этом стихотворении Гете мы колеблемся, медлим с прояснением привычного *ist*, чтобы потом в конце концов совсем отказаться от этого намерения и лишь еще и еще раз повторять сами слова. «*Über-allen Gipfein / ist Ruh*». Мы никак не пытаемся прояснить это «*ist*» не потому, что понимание оказалось бы слишком сложным и слишком трудным и совершенно безнадежным, но потому, что «*есть*» сказано здесь так просто, *еще* проще, чем всякое другое расхожее «*есть*», которое у нас бездумно и постоянно вплетается в повседневную речь. Однако эта простота в «*есть*» гетевского стихотворения оказывается очень далека от пустоты и неопределенности, не поддающейся уловлению. В стихотворении звучит простота какого-то редкостного богатства. О том же самом богатстве свидетельствует, только иначе и в грубом намеке, перечисление различных высказываний, в которых мы каждый раз тут же могли бы истолковать это «*есть*» в каком-то особенном аспекте. Однообразие «*бытия*» и его «*есть*» оказывается грубым миражом, держащимся только на одинаковости словесного звучания и графического образа. Недостаточно здесь уже и утверждения, что «*есть*» принадлежит к «*многозначным*» словам; ибо об элементарной многозначности дело здесь не идет. Богатство сказуемости бытия дает о себе знать, и благодаря этому богатству впервые только и делается возможным то, что в логическом и грамматическом аспекте мы склонны вычислять в качестве «*многозначности*». Здесь вообще не слова «*есть*» и «*бытие*» подлежат разбору, но то, что они говорят, что берет в них слово: бытие. Вновь стоим мы на том же месте осмысления: «*бытие*» неопределенное и стертое – и все же понятное, и все же понятное. Мы могли бы провести эксперимент, посредством опроса установить, что думали слушатели при каждом произнесенном «*есть*»; но этими констатациями будет только зафиксировано, что в каждом «*есть*» одно и то же «*бытие*» проносится как летучий звук и вместе с тем все-таки из какой-то дали задевает нас и говорит нечто существенное, возможно – существеннейшее.

Только вправе ли мы от многозначности и многотолкуемости этого «*есть*» заключать о сущностном богатстве бытия? Не происходит ли многозначность «*есть*» от того, что в приведенных высказываниях имеется в виду содержательно различное сущее: человек, книга, противник, Бог, Китай, кубок, земля, земледелец, пес? Не должны ли мы из всего этого заключить скорее обратное: поскольку «*есть*» и «*бытие*» в себе неопределенны и пусты, они лежат наготове для разнообразного наполнения? Приведенная многозначность определенных значений «*есть*» доказывает тогда противоположное тому, что требовалось продемонстрировать. Бытие и должно держаться совершенно неопределенным в своем значении, чтобы принимать определенность от того или иного разнообразного сущего.

Однако через обращение к разнообразному сущему мы уже положили и признали многосложность бытия. Если держаться исключительно лексического значения «*есть*» и «*бытия*», то даже это лексическое значение при всей его максимальной пустоте и неопределенности должно все-таки обладать тем родом однозначности, который сам от себя допускает разветвление в многозначность. Знаменитое «*общее*» значение «*бытия*» – все-таки не предметообразная пустота гигантского контейнера, в который могут провалиться все мыслимые видоизменения. К этому представлению уводит все-таки давно привычный образ мысли, который мыслит «*бытие*» как наиболее общее определение всего и потому может допустить многообразное лишь как такое, которое заполняет эту обширнейшую и пустейшую оболочку самого общего понятия.

Вместо этого будем держаться чего-то другого.

«*Бытие*» и «*есть*» *одновременно* мыслятся нами в какой-то своеобразной неопределенности и в полноте. Это двоякое лицо «*бытия*», возможно, скорее наведет нас на след его существа, во всяком случае, удержит от того, чтобы стремиться объяснить дешевейшим из всех мыслительных средств, абстракцией, существеннейшее из всего, что подлежит мысли и опыту. Но

мы должны вместе с тем дать увидеть это двоякое лицо бытия не просто голым указанием на него, не подвергая себя никак той опасности, чтобы вместо абстракции привлечь теперь другое, равно излюбленное средство мысли для добывания сведений на худой конец: диалектику. Она постоянно навязывает себя там, где именуется противоположное. Бытие – пустейшее, и одновременно оно сокровище, из которого все сущее, известное и испытанное, неведомое и лишь испытываемое одаривается каждый раз сущностным способом *своего* бытия.

Бытие – общайшее, встречаемое в любом сущем, а потому обобщеннейшее, утратившее всякую отличительность или никогда таковой не имевшее. Одновременно бытие – уникальнейшее, чья уникальность никогда не достигается ни одним сущим. Ибо всякому сущему, претендующему возвыситься, всегда противостоит еще что-то, ему подобное, т. е. всегда сущее, сколь бы разнообразным оно ни оказывалось. Бытие же себе равного ничего не имеет. Противостоит бытию ничто, и, возможно, даже оно, по сути, отражено бытием и только им.

Бытие – понятнейшее, так что мы даже не замечаем, сколь беструдно пребываем мы в понимании его. Это понятнейшее есть одновременно всего менее понятное и, по-видимому, не поддающееся пониманию. Из чего прикажете нам его понять? Что «имеется» вне его, из чего можно было бы наделить его определением? Ибо ничто всего менее годится быть определяющим, поскольку оно «есть» неопределенное и сама неопределенность. Понятнейшее противится всякой понимаемости.

Бытие – употребительнейшее, к чему мы взываем во всяком поступке и из всякого положения. Ибо повсюду мы держимся за сущее и относимся к таковому. Захвачено бытие – и вместе с тем каждый раз, в каждый момент оказывается неосмысленным в своем прибывании.

Бытие – надежнейшее, никогда не беспокоящее нас поводом к сомнению. Есть ли то или иное сущее или нет его, мы временами сомневаемся; таким ли образом есть это и то сущее или иным, задумываемся мы часто. Бытие, без которого мы сущее не можем ни с какой стороны даже поставить под сомнение, предлагает надежность, чья степень надежности ни в каком направлении не дает себя превзойти.

И все же – бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие есть отказ от роли такого обосновывания, отказывает во всяком основании, оно безосновно, оно без-дна (ab-grundig).

Бытие – самое забытое, так безмерно забытое, что даже эта забытость оказывается еще и втянутой в свой собственный водоворот. Все мы постоянно гонимся за сущим; едва ли кто один задумывается когда-либо о бытии. Когда это происходит, то пустота этого обобщеннейшего и понятнейшего развязывает его от привязанности, отдалиться которой он в какой-то момент раздумывал. Но забытейшее есть одновременно памятейшее, что единственно допускает вникнуть в былое, настоящее и наступающее и устоять внутри них.

Бытие – самое высказанное; не только потому, что «есть» и все производные глагола «быть» произносятся, наверное, всего чаще, но потому, что в *каждом* сказуемом, даже когда в его видоизменениях имя «бытия» не употребляется, все равно сказывается бытие, потому что не только всякий глагол, но каждое существительное и служебное слово и любое слово и словообразование высказывает бытие. Это высказаннейшее есть одновременно несказаннейшее в том подчеркнутом смысле, что оно умалчивает свое существо и есть, возможно, само умолчание. Как ни громко и часто говорим мы «есть» и именуем «бытие», такое оказывание и такое имя суть, наверное, лишь по видимости собственное имя того, что подлежит именованию и сказыванию, ибо любое слово как слово есть слово «бытия», и притом слово «бытия» не постольку лишь, поскольку речь идет «о» бытии и «вокруг» бытия, но слово «бытия» в том смысле, что бытие высказывается в каждом слове и именно таким образом замалчивает свое существо.

Бытие открывает себя нам в какой-то многообразной противоположности, которая со своей стороны опять же не может быть случайной, ибо уже простое перечисление этих противоположностей указывает на их внутреннюю связь: бытие одновременно пустейшее и богатейшее, одновременно всеобщнейшее и уникальнейшее, одновременно понятнейшее и противящееся всякому понятию, одновременно самое стершееся от применения и все равно впервые лишь наступающее, вместе надежнейшее и бездонное, вместе забытейшее и памятейшее, вместе самое высказанное и самое умолчанное.

Но разве это, если по-настоящему задуматься, противоположности в существе самого бытия? Не противоположности ли они лишь в том способе, каким *мы* относимся к бытию, в представлении и понимании, в употреблении его и в нашем полагании на него, в удержании (забывании) и высказывании? Даже *если бы* это были *лишь* противоположности в нашем отношении к бытию, мы все-таки уже достигли бы того, чего искали: определения нашего отношения к бытию (не только к сущему).

Отношение это оказывается двусложным. Причем стоит еще открытым вопрос, зависит ли этот раскол нашего отношения к бытию от нас или заложен в самом бытии, – вопрос, ответ на который опять же выносит важное решение о существе этого отношения.

Но настоятельнее, чем вопрос, заложены ли названные противоположности в существе самого бытия или они возникают лишь из *нашего* двусложного отношения к бытию, *или даже вообще это наше отношение к бытию возникает из него же самого*, потому что при нем состоит, – настоятельнее, чем этот, безусловно, решающий вопрос, остается ближайшим образом другой: расколото *ли*, глядя на фактическое положение дел, наше отношение к бытию надвое? Ведем ли мы сами себя так двусложно в отношении к бытию, чтобы эта двусложность властно пронизывала *нас самих*, т. е. наше отношение к бытию? Мы должны ответить: нет. В нашем поведении мы всегда стоим только на одной стороне противоположности: бытие нам пустейшее, обобщеннейшее, понятнейшее, употребительнейшее, надежнейшее, забытейшее, высказаннейшее. И даже на такое мы едва обращаем внимание и потому не принимаем во внимание *как* противоположное другому.

Бытие остается для нас безразличным, а потому мы почти и не замечаем различия бытия и сущего, хотя ставим на это все отношение к сущему. Но не только мы, теперешние, стоим вне той еще не испытанной двусложности отношения к сущему. Это стояние вовне и незнание – отличительная черта всей метафизики; ибо для нее бытие с необходимостью остается обобщеннейшим, понятнейшим. В окружении самой себя она задумывается только о разноступенчатом и разноукладном всеобщем разнообразных областей сущего.

С тех пор, как Платон истолковал существенность сущего в качестве «идеи», и до эпохи, когда Ницше определяет бытие как ценность, через всю историю метафизики бытие хорошо и самопонятно хранимо как априори, к которому относится человек как разумное существо. Поскольку отношение к бытию как бы исчезло в безразличии, постольку *различение* бытия и сущего не может для метафизики стать проблемой. Из этого обстоятельства мы впервые распознаем метафизический характер нынешней исторической эпохи. «Сегодня» – не по календарю подсчитанное и не из всемирно-исторических событий вычисленное – определяется из собственнейшего времени истории метафизики: это метафизическая определенность исторического человечества в эпоху метафизики Ницше.

Эпоха демонстрирует своеобразно равнодушную самопонятность в отношении к истине сущего в целом. Бытие либо еще объясняется согласно традиционному христианско-богословскому объяснению мира, либо же сущее в целом – мир – определяется через апелляцию к «идеям» и «ценностям». «Идеи» напоминают о начале западной метафизики у Платона. «Ценности» указывают на связь с концом метафизики у Ницше. Однако «идеи» и «ценности» не обдумываются дальше в их существе и в их сущностном происхождении. Апелляция к «идеям» и «ценностям» и применение таковых – обычнейшее и понятнейшее орудие истолкования

мира и организации жизни. Это безразличие в отношении к бытию посреди высшей страсти к сущему свидетельствует о сплошь и целиком *метафизическом* характере эпохи. Сущностное следствие этого обстоятельства обнаруживается в том, что исторические решения теперь осознанно, намеренно и полностью перенесены из отдельных областей прежней культурной деятельности – политики, науки, искусства, общества – в область «мировоззрения».

«Мировоззрение» есть тот облик новоевропейской метафизики, который становится неизбежным, когда начинается ее завершение до безусловности. Следствие – своеобразное униформирование разнообразной до сих пор западноевропейской истории; ее униформность дает знать о себе метафизически в спаривании «идеи» и «ценности» как ведущего инструмента мировоззренческого истолкования мира.

Через это спаривание идеи с ценностью из существа идеи исчезает одновременно характер бытия и его различения от сущего. Что здесь и там в ученых кругах и в рамках академической традиции еще поговаривают о бытии, об «онтологии» и метафизике, все это лишь отголоски, которым уже не присуща сила, способная формировать историю. Власть мировоззрения взяла существо метафизики в свое обладание. Этим сказано: своеобразие всей метафизики – что ее же саму несущее различие бытия и сущего ей, по сути, и с необходимостью остается безразличным и не ставится под вопрос – становится теперь чертой, *отличающей* метафизику как «мировоззрение». Здесь заложено основание того, что с началом завершения метафизики впервые может развернуться полное, безусловное, ничем уже не нарушаемое и не смущаемое господство над сущим.

Эпоха завершения метафизики – как мы ее увидели, продумывая основные черты метафизики Ницше, – велит задуматься, как нам ближайшим образом найти путь в истории бытия и почему мы прежде всего должны испытать эту историю как отпускание бытия в устроенность (*Machenschaft*), каковое отпускание послано самим бытием, чтобы позволить его истине стать существенной для человека через принадлежность человека к ней.

Вместо заключения Проселок

Он от ворот дворцового парка ведет в Энрид. Старые липы смотрят вослед ему через стены парка, будь то в пасхальные дни, когда дорога светлой нитью бежит мимо покрывающихся свежей зеленью нив и пробуждающихся лугов, будь то ближе к Рождеству, когда в метель она пропадает из виду за первым же холмом. От распятия, стоящего в поле, она сворачивает к лесу. Близ опушки она привлекает высокий дуб, под которым стоит грубо сколоченная скамья.

Бывало, на этой скамье лежало сочинение того или иного великого мыслителя, которого пытался разгадать неловкий юный ум. Когда загадки теснили друг друга и не было выхода из тупика, тогда на подмогу приходил идущий полем проселок. Ибо он безмолвно направляет стопы идущего извилистой тропой через всю ширь небогатого края.

И до сих пор мысль, обращаясь к прежним сочинениям или предаваясь собственным опытам, случается, вернется на те пути, которые проселок пролагает через луга и поля. Проселок столь же близок шагам мыслящего, что и шагам поселянина, ранним утром идущего на покос.

С годами дуб, стоящий у дороги, все чаще уводит к воспоминаниям детских игр и первых попыток выбора. Порой в глубине леса под ударами топора падал дуб, и тогда отец, не мешкая, пускался в путь напрямик через чащобу и через залитые солнцем поляны, чтобы заполучить для своей мастерской причитающийся ему штер древесины. Тут он, не торопясь, возился в перерывах, какие оставляла ему служба при башенных часах и колоколах – и у тех, и у других свое особое отношение к времени, к временному.

Мы же, мальчишки, мастерили из дубовой коры кораблики и, снабдив гребными банками и рулем, пускали их в ручье Меттенбахе или в бассейне у школы. Эти дальние плавания еще без труда приводили к цели, а вскоре оканчивались на своем берегу. Грезы странствий еще скрывались в том едва ли замечавшемся сиянии, какое покрывало тогда все окружающее. Глаза и руки матери были всему границей и пределом. Словно хранила и ограждала все бытие и пребывание ее безмолвная забота. И путешествиям-забавам еще ничего не было ведомо о тех странствиях и блужданиях, когда человек оставляет в недостижимой дали позади себя любые берега. Меж тем твердость и запах дуба начинали внятнее твердить о медлительности и постепенности, с которой растет дерево. Сам же дуб говорил о том, что единственно на таком росте зиждется все долговечное и плодотворное, о том, что расти означает раскрываться навстречу широте небес, а вместе корениться в непроглядной темени земли; он говорил о том, что самородно-подлинное рождается лишь тогда, когда человек одинаково и по-настоящему готов исполнять веления превышних небес, и хоронится под защитой несущей его на себе земли.

И дуб продолжает по-прежнему говорить это проселку, который, не ведая сомнений в своем пути, проходит мимо него. Все, что обитает вокруг проселка, он собирает в свои закрома, уделяя всякому идущему положенное ему. Те же пахотные поля и луга по пологим скатам холмов во всякое время года сопровождают проселок на его пути, приближаясь и удаляясь. Все одно: погружаются ли в сумерки вечера альпийские вершины высоко над лесами, поднимается ли в небеса, навстречу летнему утру, жаворонок там, где проселок пролег грядой холмов, дует ли со стороны родной деревни матери порывистый восточный ветер, тащит ли на плечах дровосек, возвращаясь к ночи домой, вязанку хвороста для домашнего очага, медленно ли бредет, переваливаясь, подвода, груженная снопами, собирают ли дети первые колокольчики на меже луга, или же туманы целые дни тяжкими клубами перекатываются под нивами – всегда, везде и отовсюду в воздухе над дорогой слышится зов – утешение и увещание, в котором звучит все то же самое.

Простота несложного сберегает внутри себя в ее истине загадку всего великого и непреходящего. Незваная, простота вдруг входит в людей и, однако, нуждается в том, чтобы вызревать и цвести долго. В неприметности постоянно одного и того же простота таит свое благословение. А широта всего, что выросло и вызрело в своем пребывании возле дороги, подает мир. В немотствовании ее речей, как говорит Эккехардт, старинный мастер в чтении и жизни. Бог впервые становится Богом.

Однако зов проселка, утешающий и увещающий, слышится лишь до тех пор, пока живы люди, которые родились и дышали его воздухом, которые могут слышать его. Эти люди покорны своему истоку, но они не рабы махинаций. Если человек не подчинился ладу зова, исходящего от дороги, он напрасно тщится наладить порядок на земном шаре, планомерно рассчитывая его. Велика опасность, что в наши дни люди глухи к речам проселка. Шум и грохот аппаратов полонили их слух, и они едва ли не признают его гласом Божиим. Так человек рассеивается и лишается путей. Когда человек рассеивается, односложность простоты начинает казаться ему однообразной. Однообразие утомляет. Недовольным всюду мерещится отсутствие разнообразия. Простота упорхнула. Ее сокровенная сила иссякла.

Вероятно, быстро уменьшается число тех, кому еще доступна простота – благоприобретенное достояние. Однако те немногие – они останутся; и так везде. Питаясь кроткой мощью проселочной дороги, они будут долговечнее, чем гигантские силы атомной энергии, искусно рассчитанные человеком и обратившиеся в узы, что сковали его же собственную деятельность.

Настоятельный зов проселка пробуждает в людях вольнолюбие – оно чтит просторы и от печали в удобном месте не преминет перешагнуть к светлой радости, что превышает все. Она же отвратит их от той неладности, когда работают, лишь бы работать, потворствуя ненужному и ничтожному.

Светлая радость ведения цветет в воздухе проселка, меняющемся вместе со временами года, радость ведения, на первый взгляд нередко кажущаяся мрачноватой. Это светлое ведение требует особой струнки. Кому она не дана, тому она навеки чужда. Кому она дана, у тех она от проселка. На пути, каким бежит проселок, встречаются зимняя буря и день урожая, соседствуют будоражащее пробуждение весны и невозмутимое умирание осени и видны друг другу игры детства и умудренная старость. Однако в едином слитном созвучии, эхо которого проселок неслышно и немо разносит повсюду, куда только заходит его тропа, все приобщается к радости.

Радость ведения – врата, ведущие к вечному. Их створ укреплен на петлях, некогда выкованных из загадок здешнего бытия кузнецом-ведуном.

Дойдя до Энрида, проселок поворачивает назад к воротам дворцового сада. Узенькая лента пути, одолев последний холм, полого спускается к самой городской стене. Едва белеет полоска дороги в свете мерцающих звезд. Над дворцом высится башня церкви Св. Мартина. В ночной тьме медленно, как бы запаздывая, раздаются одиннадцать ударов. Старинный колокол, от веревок которого горели когда-то ладони мальчика, вздрагивает под ударами молота, лик которого, угрюмый и потешный, не забудет никто.

С последним ударом колокола еще тише тишина. Она достигает до тех, кто безвременно принесен в жертву в двух мировых войнах. Простое теперь еще проще прежнего. Извечно то же самое настораживает и погружает в покой. Утешительный зов проселочной дороги отчетливо вянут. Говорит ли то душа? Или мир? Или Бог? И все говорит об отказе, что вводит в одно и то же.

Отказ не отнимает. Отказ одаривает. Одаривает неисчерпаемой силой простоты. Проникновенный зов поселяет в длинной цепи истока.

Примечания

¹ То есть того труда, который Ницше замыслил в четырех частях одно время под заглавием *Воля к власти* (под каким Э. Ферстер, Ницше и П. Гаст затем выпустили свою компиляцию поздних неопубликованных записей Ницше), а позже, отказавшись от него, под заглавием *Переоценка всех ценностей*. См. об этом: *Nietzsche F. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2. Aufl. Munchen; Berlin; NY, 1988.

² Ср. *Kritische Studienausgabe* (Далее обозначается как КСА. – *Ред.*) 7, 107 (в записи Ницше цитирует *Опыты сравнительного религиоведения*, т. 1, Макса Мюллера, 1869): «Все боги должны умереть» – древнегерманское представление, которое наука настоятельно проводит по сей день. «Смерть Сигурда, потомка Одина, не могла предотвратить смерть Бальдера, сына Одина: вслед за смертью Бальдера последовала смерть Одина и других богов».

³ *Hegel G.W.F. Werke*. Bd. 1. Berlin, 1832. S. 157.

⁴ «Великий Пан умер» (*фр.*). См.: *Плутарх*. Об упадке оракулов (*De defectu oraculorum*), гл. 17. Цитируется у Ницше также: КСА 1, 75; 7, 138.

⁵ «Вечный покой» (*лат.*).

⁶ КСА 3, 480–482.

⁷ КСА 3, 573.

⁸ Слово «нигилизм» появляется в немецкой литературе в 1780–1790-е годы – в 1787 г. в философской работе И.Г. Оберейта, в 1796 г. у Д. Ениша (в книге о Канте), в 1797 г. в записи Ф. Шлегеля («Всякое остроумие тянется к нигилизму (Вольтер, Свифт)»), наконец, в 1799 г. у Ф.Г. Якоби в известном открытом письме Фихте и т. д. См.: *Poggeler O. «Nihilist» und «Nihilismus»* // *Archiv fur Begriffsgeschichte*, Bd. 19, 1975. S. 197–209. (Подробнее о зарождении и сущности нигилизма см. вторую часть данной книги: *Европейский нигилизм*. – *Ред.*)

⁹ Нем. слово *Verwesung*.

¹⁰ КСА 12, 350.

¹¹ КСА 12, 453–454: «Моих пять мет», где Ницше объявляет войну чувству вины, скрытому христианству (перенесенному в музыку, в социализм), «XVIII веку Руссо» с его «природой», романтизму (в котором сходятся идеалы христианства и Руссо) и «преобладанию стадных инстинктов».

¹² КСА 12, 476.

¹³ КСА 12, 353.

¹⁴ «Высшее сущее как высшее благо» (*лат.*).

¹⁵ КСА 13, 36.

¹⁶ КСА 13, 282.

¹⁷ «Der Wert ist Wert, insofern er gilt».

¹⁸ КСА 12, 140.

¹⁹ См. КСА 12, 153: «Бытие» – у нас нет иного представления о нем, нежели как о «жизни». – Как же может «быть» тогда нечто мертвое?»; КСА 13, 260–261.

²⁰ КСА 13, 36.

²¹ *nisus...* – стремление в бытии всякого сущего (*лат.*).

²² КСА 12, 353.

²³ КСА 4, 147–148.

²⁴ КСА 13, 54: «Волить» не значит «желать», стремиться, требовать: от всего этого воление отличается *аффектом команды* – нет «воления», а бывает лишь *воление чего-то*: нельзя обособлять цель от состояния, как поступают гносеологи. «Воления», как они понимают его, вообще не бывает на свете, как не бывает и «мышления»: это чистая фикция. Воление неотделимо от того, чтобы *нечто приказывалось* <...>.

- 25 КСА 13, 44.
26 КСА 5, 339.
27 КСА 13, 260.
28 КСА 5, 38.
29 τό ὄν – сущее (греч.); μορφή – облик, форма (греч.); ниже ὑποκειμενον – субъект, подлежащее (греч.); οὐσία – сущность (греч.).
30 КСА 13, 44.
31 КСА 11, 127.
32 КСА 12, 311. Относится к концу 1886 – началу 1887 г.
33 Слово οὐσία означает действительность, бытие, а также имущество, имение.
34 КСА 13, 229 (датируется весной 1888 г.).
35 КСА 12, 118–119.
36 КСА 13, 409.
37 КСА 13, 227.
38 ego cogito – я мыслю (лат.).
39 cogitatio – мышление (лат.).
40 res... – мыслящая вещь, или ум (лат.).
41 Сгоняется – подразумевается (в соответствии с внутренней формой слова) co-agitatur, cogitatur.
42 ens... – сущее воспринимающее и стремящееся (лат.).
43 vis – сила (лат.).
44 КСА 11, 141.
45 Умы (лат.).
46 res... – мыслящие вещи (лат.).
47 primariae... – первичные единства в мире (лат.).
48 Вопрос права (лат.).
49 КСА 1, 286: «Никто не может претендовать на то, чтобы мы его почитали, так, как тот, кто обладает влечением к справедливости и силой справедливости».
50 КСА 11, 141.
51 КСА 11, 188. Относится к 1884 г.
52 КСА 10, 275.
53 КСА 11, 244–245. Относится к 1884 г.
54 КСА 13, 500.
55 КСА 5, 99.
56 Подробнее о понятии сверхчеловека в философии Ницше см. вторую часть данной книги: Хайдеггер М. Европейский нигилизм.
57 КСА 4, 102.
58 КСА 9, 546. Относится к 1881 г.
59 Образ и понятие, часто обдумываемое зрелым Ницше.
60 «Есть бытие» (греч.) – высказывание Парменида.
61 Мыслящее животное (лат.).