# О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ «ВЕРЫ В ГРАММАТИКУ»
## (ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА Ф. НИЦШЕ)

*А.А.Лаврова*

В историко-философской литературе – как зарубежной, так и отечественной, – к настоящему времени сложились уже довольно устойчивые стереотипы восприятия и квалификации тематики и основных интенций творчества Ницше. При всем многообразии до сих пор не обрела еще своего статуса философско-филологическая составляющая ницшеанства, столь охотно, правда, на свой лад обсуждаемая литературоведами и литературными критиками. А между тем введение ее в план именно философского анализа позволило бы по-новому взглянуть как на творчество самого Ницше, так и на привычные уже связи и взаимовлияния в истории западноевропейской философии конца XIX–XX в.

Один из самых проницательных мыслителей нашего времени М. Фуко еще в 1966 г. писал об исключительном значении текстов Ницше, посвященных языковой проблематике: «Непосредственно и самостоятельно язык вернулся в поле мысли лишь в конце XIX в. Можно даже было бы сказать, что в XX в., если бы не было Ницше-филолога,.. который первым подошел к философской задаче глубинного размышления о языке» [1]. Крупный исследователь и издатель текстов Ницше К. Шлехта, имея в виду известный факт биографии философа, также задавался вопросом: «Могла ли быть для него филология в качестве *профессии* "случайной и временной мерой", "большим отклонением от инстинкта"?» И отвечал: «*Будучи* в течение долгого времени филологом, он именно как обучающий, как педагог деятельно, необходимо и раньше всего другого занимался истолкованием того, что создано одним и одной из богатейших и совершеннейших языков и литератур нашей западной духовной истории» [2].

Размышляя о месте и значении языковой проблематики в философии Ницше, нужно иметь в виду еще один важный момент. Дело в том, что для него эта сфера не была объектом абстрактного теоретизирования, а оказалась вплотную связанной с писательской и поэтической практикой, можно сказать, вплетенной в нее. Результатом всего этого и стал знаменитый ницшеанский стиль, во внешнем своем выражении самым решительным образом нарушивший канон классического философствования в виде построения рационально аргументированной, логически непротиворечивой системы утверждений. И если какое-то время *«вопрос стиля»* оказывался как бы не очень важным для постижения «глубинной сути» ницшеанства [3], то в 70-е годы стало модным говорить о Ницше именно как «философе масок», философе-лицедее [4], которому невозможно предъявить собственно философский счет, ибо он, «перестав интересоваться изначальным, утвер-

© А. А. Лаврова, 1996

ждая игру как принцип», разрывает сеть систематичности и наносит удар в самый ее центр [5].

Мы ни в коей мере не хотим оспаривать правомерность использования сложного и многообразного опыта Ницше в расшатывании междисциплинарных границ (прежде всего философии и литературы), что так актуально в дискуссии о постмодернизме [6]. Однако в данной статье нас будут интересовать философско-лингвистические новации Ницше не столько сами по себе, сколько их историко-философская подоплека, так сказать, культурная почва, давшая им жизнь. Иными словами, мы попытаемся прочитать Ницше в контексте специфического для немецкоязычной культуры явления Sprachkritik, ведущего свое происхождение от немецких романтиков, Ф. Шлегеля, в частности, и нашедшего воплощение в творчестве таких мыслителей XX в., как Ф. Маутнер, К. Краус, Л. Витгенштейн.

Порицая предшественников на стезе философии за «недостаток исторического чувства» и «египетский дух», Ницше все время стремится показать и причину их «идиосинкразии», т. е. понять «*вынужденный* характер той формы философствования, которая развивалась на западноевропейской почве, начиная с античности. Он рассчитывает вскрыть предпосылки «метафизики языка», показывая, что «словами и понятиями... мы не только *обозначаем* вещи, мы думаем с их помощью уловить изначальную *сущность* вещей. Слова и понятия постоянно соблазняют нас... *В языке* скрыта философская мифология, которая постоянно сказывается, как бы мы ни старались быть осторожными» [7].

Философия, как к ней относится Ницше, – это не только способ вводить в «полезное для жизни» заблуждение (эффективность чего Ницше высоко ценит), но она сама является первейшей и благороднейшей жертвой «обмана». Возникновение философии не связано с *сознательным* намерением обманывать, дело обстоит как раз наоборот. Обман потому и совершенен, что таковым не осознается. Тайна «всей предшествующей философии», по Ницше, – это тайна происхождения языка. А потому он и восклицает: «Бедные философы!» До сих пор им ни язык, ни даже грамматика не подсказывали, сколько в целом «народного» заключено в них» [8]. И как бы последовательно они ни занимались критикой «чистого разума», эта задача никогда не будет решена успешно, ибо как раз «внешняя» по отношению к («внутреннему») содержанию мышления сторона дела, лингвистическая «оболочка», ускользая от внимания и критики, служит «последним оплотом мифологических грез» [9]. А между тем, подчеркивает Ницше, «понятия и слова являются нашим наследием от тех времен, когда в головах было еще темно и мысль была непритязательна» [10], когда безраздельно господствовал «грубый фетишизм» [11]. Тогда еще, в жестокой борьбе за существование не было возможности детально разбираться в тонкостях языковых значений и привязывать их к «чистым» сущностям; у слов и понятий, у правил их использования было одно назначение: обеспечить надлежащий «обмен веществ», «жизнь и рост» человеческого сообщества («расы») [12].

Критикуя трансцендентальный идеализм («догматическую фило-

софию»), Ницше предлагает искать в его основании «какое-нибудь народное суеверие (Volks-Aberglaube) из незапамятных времен (как, например, суеверное представление о душе, еще и поныне не переставшее бесчинствовать под видом суеверных представлений о "субъекте" и "я"), а возможно, какую-либо игру слов, грамматический соблазн или смелое обобщение очень ограниченных, очень личных, человеческих, слишком человеческих фактов» [13]. Отсюда совсем недалеко уже до поношения «разума в языке» как «старого обманщика» и широко известной сентенции: «Я боюсь, что мы не избавимся от кумиров, пока будем верить в грамматику» [14].

Лингвистическая критика Ницше метафизической философии направлена также и на классическое (аристотелевское) понимание истины, которое он считает следствием своего рода языкового конвенционализма. Так, если взаимопонимание на уровне языка неизбежно требует интерсубъективного признания некоторых правил, то и возможность истины как «объективной» (т. е. коллективной) ценности высказываний предусмотрена самим языком. «Если кто-нибудь прячет за кустом вещь, ищет ее именно там и находит, – то в этом искании и нахождении нет ничего особенно достойного прославления» [15]; однако именно так обстоит дело с поисками и нахождениями «истины» в рамках традиционного рационального дискурса.

По мнению Ницше, раскрытие им тайны происхождения языка должно привести к деструкции как традиционной философии, так и морали, религии, науки, т. е. всех тех областей духовно-практической деятельности людей, которые базируются на языковых заблуждениях. Упразднение этих областей должно, по замыслу, открыть дорогу к жизни. Нужно, считает Ницше, переключить энергию человечества, бесцельно растрачиваемую на «кумиров», на стоящее дело: воспитание сверхчеловека. Однако, переведя окончательный расчет со старыми «предрассудками» в сферу языка, Ницше и начинать свой путь тоже должен с языка. Рассмотрим в связи с этим, как он трактует взаимоотношение онтологии, логики и грамматики, понимаемой им не как поверхностный синтаксис, а как глубинный упорядочивающий принцип, создающий основные ориентиры мышления и вообще мировосприятия.

Ницше принадлежит к тому разряду мыслителей, которые считают, что представление о структуре мира человек получает из структуры языка. Между одной и другой имеется строгое соответствие, а изменения в грамматике должны вызывать также изменения в мировоззрении. Ницше часто подчеркивает, что человек живет в мире иллюзий, фантазий, фикций, слов, понятий, привычек и т. п., которые окружают его, словно «сферой» [16], «сетью», «паутиной» [17] или же «облаком», растущим и живущим «почти независимо от людей» [18]. Вместе с тем, эту оболочку можно расценивать и как тюрьму: «Мой глаз, все равно сильный он или слабый, видит только небольшое пространство, и в этом пространстве я двигаюсь и живу, это и впредь будет линией горизонта моей большой и малой судьбы, которой мне не избежать... Нет хода... в *действительный* мир! Мы сидим в нашей паутине, мы – пауки, и ничего не можем поймать иначе, чем если это

само попадет в *нашу* паутину» [19]. Предпринятая им критика языка как своего рода темницы («...где кончается царство слова, там кончается и сфера бытия (des Daseins)» [20]) выдвигает на первый план значение языка как *средства* осуществления жизненно важных задач в человеческом сообществе. И хотя сам по себе язык, согласно Ницше, не имеет никакой объективной ценности, в его теории он получает прагматическое значение и оправдание. Этим как бы смягчается семантический плен человечества. Более того, сама языковая темница не выглядит у Ницше совершенно непроницаемой. Ведь «наше существо не неизменная величина... и мы *можем познать* это» [21], т. е. в принципе человек имеет возможность выбирать для себя адекватный способ существования, но при этом он должен соответственно изменять и свой язык. Кратчайший путь к этому – осознать язык как своего рода тюремное заключение ума и тем самым открыть путь к его (ума) освобождению.

Из текстов Ницше не вполне ясно, может ли человек вообще жить без «паутины» (за исключением, пожалуй, мгновений дионисийского экстаза) и что́ могло бы дать молчание того, кто занял бы, так сказать, внелингвистическую позицию. Но с точки зрения беспристрастного наблюдателя, он свидетельствует, что нет никакой безусловной необходимости по крайней мере в том, чтобы какая-либо данная, конкретная «паутина» совпадала в своей структуре с внешним миром: «Мы не можем выглянуть из нашего угла... Но я думаю, что теперь мы по крайней мере далеки от смешной дерзости указывать из нашего угла, что вообще только из этого угла и *можно* смотреть» [22]. Какими бы разными ни были языки и как бы плохо ни согласовывались они друг с другом, каждый язык, тем не менее, прекрасно согласуется со своим собственным «миром». С другой стороны, «действительный мир», каким он видится Ницше, не совпадает по структуре ни с одним из возможных языков как в отдельности, так и со всеми в совокупности. Внешний мир ничего конкретного нам не навязывает, ему подходят разные его «картины». «...Мир еще раз стал для нас "бесконечным": поскольку мы не можем отрицать той возможности, что он *заключает в себе бесчисленные толкования*» [23]. Данный вывод, вероятно, и послужил «онтологической» основой для разработанного Ницше в поздний период его творчества учения, известного как *перспективизм*.

Коль скоро у Ницше имеются многочисленные высказывания об ограниченности языка, его самореферирующем характере (что, с логической точки зрения, является нежелательным свойством, ибо приводит к известным семантическим парадоксам), с одной стороны, и об ограниченности сознания языком – с другой, казалось бы, нет ничего естественнее для мыслителя, поставившего вопрос таким образом, прийти к неизбежному заключению, что «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» [24]. Однако именно этого-то вывода Ницше не делает; он по-прежнему говорит, внушает, пророчествует: «Будем же говорить... хотя и (получается) это плохо. Молчание еще хуже; все истины, о которых умалчивают, становятся ядовитыми» [25]. Не кроется ли за этим нечто большее, чем только непоследователь-

ность? Ведь если бы мысль, язык и реальность были абсолютно одинаковой «протяженности» и «*границы моего языка*» означали бы и «*границы моего мира*» [26], то как вообще могло бы зародиться сомнение, возникнуть сам вопрос о границах мыслимого и выразимого? Очевидно, здесь было бы уместно гегелевское соображение о том, что «знать или даже просто чувствовать *предел*, недостаток, означает в то же время выйти *за* него» [27], т. е. возникла бы необходимость пересмотреть теоретические предпосылки, приведшие к указанному парадоксу.

Ницше пишет, что «мы воздвигаем какое-нибудь слово там, где начинается наше незнание, – где мы больше ничего не можем разглядеть... Быть может, это – линии, очерчивающие горизонт нашего познания, но не "истины"» [28]. Но если бы только к этому сводилось значение слов и выражений, то мы вряд ли продвинулись бы в своем знании о мире. Однако, следуя ницшевской логике рассуждения в отношении феномена языка, без слов и выражений мы не могли бы даже «видеть». Можно догадываться, как развивалась мысль Ницше: поскольку анализ языка неверно производить с точки зрения стороннего наблюдателя, ибо, как было показано выше, это приводит к парадоксу, то нужно поискать иной способ прорвать порочный круг самореференции языка, а именно: заставить его показать свою сущность через его *использование*. То есть разница между тем, что может быть сказано, и тем, что может быть помыслено, вероятно, способна проявиться в ходе решительной попытки отрицать эту разницу и не допускать ничего словесно невыразимого [29]. Тогда следовало бы найти такой способ использования языка, при котором открывался бы иллюзорный характер идеала языка как средства воссоздания всеобщей дескриптивной адекватности миру, как он есть «сам по себе».

В текстах Ницше, однако, нет ясных свидетельств того, что такая работа осуществлялась им вполне сознательно и последовательно. Поэтому предлагаемая здесь гипотеза не может считаться чем-то бесспорным. Но она при этом и не лишена оснований. Взять, к примеру, развиваемую в «Рождественской трагедии» мысль о том, что границы логики и научной рациональности не могут быть выражены в научных утверждениях, а проявляются в те моменты, когда «логика» в чьем-либо лице наталкивается на них и «терпит крушение»: «Ибо окружность науки имеет бесконечно много точек, и в то время, когда еще совершенно нельзя предвидеть, каким образом ее круг когда-либо может быть окончательно измерен, благородный и одаренный человек... неизбежно (наталкивается) на... пограничные точки окружности и с них устремляет взор в темноту. Когда он к своему ужасу обнаруживает, что логика у этих границ свертывается в кольцо и в конце концов кусает свой хвост, – тогда прорывается новая форма познания...» [30]. Вероятно, в такую ситуацию может попасть и язык. Существенно здесь то, что идея своего рода «пограничной ситуации» у Ницше всегда присутствовала, подтверждением чему служит ставший лейтмотивом и кочевавший из книги в книгу образ умирающего Сократа – этого сверхрационалиста, «теоретизирующей личности», преследуемого «абсурдным», подрывавшим дело всей его жизни предложением его демона: «Сократ, займись музыкой!»

Почему бы тогда, мог бы, наверное, подумать Ницше, не отбросить наивные гносеологические представления о полной дескриптивной адекватности и не перестать считать язык препятствием в познавательном процессе? Ведь язык кажется «дефективным» только тому, кто стремится к дескриптивистскому идеалу. То, что язык не прозрачный передатчик мысли в процессе общения и не свободное от искажения зеркало мира, – это суть серьезные обвинения только тогда, когда к языку предъявляют требование быть таковым (а этому требованию не удовлетворяет ни один из естественных или искусственных языков). Иными словами, дело здесь не в самом языке, а в точке зрения на язык. «Требование *адекватных средств выражения бессмысленно*», – заключает Ницше [31].

Вывод о несостоятельности указанного идеала имеет важное значение для ницшевской критики метафизики и всей его философии в целом. Так, его известное положение о том, что на месте традиционной теории познания следует поставить «перспективное учение об аффектах» [32], никак нельзя считать окончательным. На определенном этапе его творческой эволюции оно сыграло свою роль остранения спиритуалистической однобокости идеалистической философии и ее презрения к «жизни тела». Натуралистическая критика метафизики приводила философа к обнаружению своеобразной психо-физиологической (аффективной) подоплеки культурных феноменов [33]. Но одновременно с этим сфера волевых реакций должна была мыслиться как некая «истинная» реальность, восхождение (или нисхождение) к которой могло считаться конечной целью созданного Ницше метода «генеалогии» (морали, познания и т. д.). И это означало бы как раз то «переворачивание платонизма», о котором весьма подробно и авторитетно писал М. Хайдеггер [34].

Однако во многих местах своих сочинений Ницше дает основание сомневаться в указанной версии. В частности, он пишет об аффектах следующее: «Аффекты представляют собой построение интеллекта, *придумывание причин*, которых не существует» [35]. В самом деле, если «дух», «разум», «мышление» – суть фикции [36], то почему «аффекты» не фикции? Означает ли что-нибудь существенно новое утверждать, что аффекты более реальны, чем интеллект, а смысл познания состоит в биологическом «захвате и одолении», а не в добывании истины?

Ницше также пишет: «...Разрушение какой-нибудь иллюзии (например, «догматической». – *А. Л.*) еще не дает никакой истины, но лишь *увеличивает незнание*, расширяет наше “пустое пространство”, увеличивает наше “одиночество”» [37]. Важное признание, открывающее нам другого Ницше: не того размашистого радикала, который, «философствуя молотом», превращает историю западноевропейской духовности в «поле руин», а интеллектуального аристократа, стремящегося осмыслить эту историю одновременно и как «историю борьбы и победы нравственной духовной силы над страхом, самомнением, суеверием и глупостью» [38].

Полемизируя с другими философами, Ницше пытается выяснить причину неудовлетворительности результатов их «познания». Он считает, что она заключается в присущем всем «догматикам» и ученым

«недостатке филологии» («ein Mangel an Philologie»). Этим недостатком была, на его взгляд, обременена и его собственная онтология «становления» («жизни»), к которой он особенно настойчиво апеллировал в первой половине своего творчества. Осмысливая проделанное, он писал позднее о неуловимости «становящегося мира» понятийными средствами, что вынуждало признать, что «*познание* и *становление* исключают друг друга» [39], и тем самым выбирать либо «познание» и потому отказываться от «становления», либо наоборот. Однако Ницше имеет в виду еще и третью возможность: «снять» саму эту дилемму. Он пишет: «*Следовательно*, "познание" должно быть чем-то другим: (ему) должна предшествовать некоторая воля к созданию познаваемого, некоторый род становления сам должен создать *иллюзию сущего*» [40]. Иначе говоря, ошибка ранее заключалась в том, что отношение познания и становления представлялось как непосредственное, как отношение созерцания вещи и ее бытия. Но на деле это отношение оказывается весьма опосредованным. Посредником, разрешающим конфликт познания и становления, делающим их обоих правомочными, и оказывается у Ницше *язык*.

Вместе с этим и «аффектология» должна получить новое освещение. Так оно, собственно, и происходит. Ницше пишет: «...Мы пытались понять мир с *обратной* точки зрения, – как будто нет ничего действующего и реального, кроме мышления, ощущения, воли!» [41]. Сфера телесного, аффективного оказывается вовсе не искомой истинной *реальностью*, которая сама о себе непосредственным образом сообщает, а некоторым видом *речи*, иначе, *текстом*, который еще нужно истолковать. Поэтому, в соответствии с логикой Ницше, можно считать, что, говоря об аффектах, «мы толкуем наш мир по схеме "вещи"; «я называю это *недостатком филологии*, – утверждает он, имея в виду и свою онтологию "становления"; – читать текст как текст, не примешивая к нему толкование (Interpretation), есть наиболее поздняя форма "внутреннего опыта", – быть может, (форма) почти невозможная...» [42]. Таким образом, «перспективное учение об аффектах» должно уступить место своеобразной герменевтике, а добытая «генеалогическим» путем «психо-физиология должна стать частью филологии. Иначе говоря, не может быть никакого интуитивного понимания, никакого прямого доступа к реальности в себе через тело как воплощение воли к власти, а только – через текст-явление, который сам еще нуждается в интерпретации. Нужно поэтому говорить не о реальности вещи (как проявления воли к власти), а о реальности текста. И этот текст мы опять же знаем не «в себе», т. е. его якобы истинную семантическую «реальность», а как явление, в форме интерпретирующего представления, в форме нашего истолкования. «И это не видимость, не обман, – подчеркивает Ницше, – а шифр, с помощью которого проявляет себя неизвестное нечто (ein unbekannte Sache), – этот шифр нам совершенно понятен, он создан для нас, он есть наша человеческая точка зрения на вещи. С его помощью вещи спрятаны от нас» [43].

У позднего Ницше, в своей творческой эволюции прошедшего довольно извилистым путем, мы имеем дело со своего рода филологиче-

ской (в том расширительном значении, которое придает философ *филологии*, т.е. не в строго дисциплинарном смысле) версией кантовского трансцендентализма. Против такой параллели он сам скорее всего стал бы возражать, однако рассмотрим этот вопрос подробнее. «Жизнь» («становление») представляет собой у Ницше реальность в себе, своеобразный аналог кантовской Вещи. Она не может быть познана, но может и даже должна быть мыслима. Воля к власти играет роль трансцендентального субъекта, но не субъекта познания, как у Канта, а субъекта языковой деятельности. Одновременно с конструированием языка как системы категорий (грамматики, риторики и др. дисциплин), – что Ницше называет «вымыслом» («Dichtungen»), – воля к власти *является* и как текст, становится феноменом, иначе – миром. В качестве мира воля к власти выступает для нас не вещью, а текстом, в качестве познания – не «объяснением», а «толкованием», «интерпретированием по схеме, от которой мы не можем освободиться» [44]. Схема же, аналогичная по своей функции кантовской трансцендентальной схеме чистого рассудка, задается языком.

Подобно тому как у Канта трансцендентальный субъект – носитель категорий и априорных форм созерцания – навязывает синтетическое единство наличному многообразию чувственности, так и воля к власти как субъект языка вкладывает смысл в данное («Х вещей»), делая необходимым читать это данное как текст, который нужно интерпретировать. «Бессмыслица» [45] для ницшеанской филологии – то же, что антиномии и паралогизмы для кантовского диалектического разума. Они появляются вследствие трансцендентальной ошибки (иллюзии), и наличие их означает злоупотребление (Missbrauch) правилами познания (интерпретации), попытку выхода за пределы опыта (текста). То, что Кант называет «трансцендентальной диалектикой», у Ницше названо «мифологией»: «...Ели мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков (diese Zeichen-Welt) как "само в себе", то поступаем снова так, как поступали всегда, а именно: *мифологически*» [46].

В качестве «филологического» у Ницше фигурирует закон, являющийся для Канта теоретико-познавательным: «...Знание относится только к явлениям, а вещь в себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна», и «мы a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [47]. В ницшеанском же «филологическом» модусе мы оказываемся тем, что вносим в мир: мир есть наша интерпретация, и мы сами суть наша интерпретация. Вне нас нет никакой подлежащей познанию реальности в себе. Когда мы хотим увидеть ее «в себе», мы совершаем филологическую ошибку par exellence, так как перестаем различать свою собственную интерпретацию и наличный текст. Текст (мир), о котором идет речь, имеет, тем не менее, свою определенную материальную реальность, которая нуждается в подходящих методах измерения и истолкования. Упуская это из виду, мы впадаем в моральный идеализм и метафизику, суть которых – «недостаток филологии».

Филология как то, из чего исходят категории интерпретации текста, и есть, таким образом, трансцендентальное измерение учения

Ницше о «жизни» как воле к власти. «*Искусство читать*» озаглавил Ницше свой афоризм об историческом значении филологической работы для концептуализации познавательного процесса: «Проводимое в течение столетий корпорацией (филологов.- *А. Л.*) восстановление и прояснение текстов, наряду с их объяснением, позволило в конце концов найти правильные методы; ...найти эти методы было настоящим делом, которое не следует недооценивать! Вся наука приобрела непрерывность лишь благодаря тому, что достигло совершенства искусство правильно читать, т. е. филология» [48] И до тех пор пока наука не претендует на окончательное объяснение всего существующего, а создает весьма подвижные «фикции» (интерпретации) и достаточно легко расстается с теми, которые утратили силу, она из всех видов духовной деятельности наиболее удачно сочетает решение людьми как творческих, так и прагматических задач. В этом смысле Ницше скорее интересует форма и творческий потенциал науки, чем ее конкретное содержание. Характерно, однако, что философ отказывается видеть в науке орудие добывания истины, инструмент познания в собственном смысле слова. Все ее «факты» и «законы» представляют собой переложение, перевод на формализованный язык некоторого первичного содержания, заключенного в «древнейшей мифологии» [49]. Как раз в выявлении «скверных уловок толкования» и видит Ницше смысл своей критики прежних высших ценностей, каких бы сфер они ни касались. «Закономерность в природе, о которой вы, физики, говорите с такой гордостью, – замечает Ницше, – существует только благодаря вашему толкованию и плохой "филологии", – она не сущность дела, не "текст", а скорее лишь наивно-гуманитарная поправка и искажение смысла» [50]. Ницше утверждает, что «закономерности в природе» можно дать совсем иное толкование, например такое, которое откроет, «до какой степени окончательна и безусловна присущая всему "воля к власти", так что почти каждое слово и даже слово "тирания" в конце концов покажется непригодным или же ослабляющей и смягчающей метафорой» [51].

Рассматривая волю к власти как «кажущуюся реальность», постижимую только как знаково оформленный текст, «правильное», «истинное» или «буквальное» прочтение которого невозможно, Ницше все же, в противоположность Шопенгауэру, не считает, что от такой обманчивой реальности надо бежать. Подобно тому как Кант различает явления (феномены) и видимость и считает онтологически реальными первые, так и Ницше различает волю к власти как текст (феномен) и просто видимость, обман, то, что «притолковывается к тексту» [52]. В качестве такого широко распространенного обмана Ницше называет, в частности, мораль: «Нет моральных феноменов, есть только моральные истолкования феноменов» [53]. Кроме морали «ошибочными толкованиями» у него оказываются практически все известные формы духовной культуры: наука, религия, спекулятивная философия [54]. Однако в принципе он допускает, что интерпретация совсем не обязательно должна быть «скверной», обманчивой и иллюзорной, а знание – «пустым» и «бессодержательным». «Что *ценность мира* лежит в нашей интерпретации ( – что может быть, где-нибудь возмож-

ны еще и другие интерпретации, кроме человеческих –), что существовавшие до сих пор интерпретации суть перспективные оценки, с помощью которых мы поддерживаем себя в жизни, т. е. в воле к власти, в росте власти, что каждое *возвышение человека* влечет за собой преодоление более узких толкований, что всякое достигнутое усиление и расширение власти создает новые перспективы и позволяет верить в новые горизонты – эти мысли проходят через все мои сочинения», – признается Ницше [55]. И хотя интерпретация всегда есть *только* интерпретация, текст воли к власти именно в интерпретации и как интерпретация становится *реальным*. То есть так же как у Канта, для которого феномен есть явление, а не вещь в себе, однако, феноменом он оказывается не сам по себе, а будучи феноменом вещи в себе.

Надо заметить, что филологический трансцендентализм Ницше предполагает иное отношение человека к познанию, чем трансцендентализм Канта: не синтез опыта, а творческое использование возможностей интерпретации. В чем конкретно это должно проявляться, Ницше детально не разъясняет. Но скорее всего он предполагал необходимость перехода от интерпретации-размышления к интерпретации-действию [56]. И опять напрашивается аналогия с Кантом: практический разум в его философии, в отличие от теоретического, «имеет дело не с предметами с целью их *познания*, а со своей собственной способностью *осуществлять* эти предметы...» [57]; так и у Ницше утверждается, что «есть еще высшая степень *полагания цели* и формирования соответственно ей фактического: то есть *толкование посредством дела*, а не просто *преобразование* понятий» [58]. Это весьма обширная тема для отдельного разговора. Тут возможны как эстетические, так и весьма далекие от них политические экспликации.

В завершение же разговора о философско-лингвистическом модусе ницшеанства следует согласиться с самооценкой философа как «несвоевременного», имеющего основание говорить о своем учении как «прелюдии к философии будущего». То, что осталось практически незамеченным в его время, в действительности предвосхищало многие из важнейших тем и подходов, развиваемых философией XX в. Так, ницшевский филологический трансцендентализм может служить как бы иллюстрацией положения, высказанного гораздо позднее Ф. Маутнером: что Кант правильно поставил вопрос о критике разума, однако, не понял, что разум – это и есть язык. Разнообразные исследования в рамках аналитической, в частности, лингвистической, философии подтверждают плодотворность данной мысли. Что касается интерпретации Ницше филологии как своеобразной метанауки, его акцента на универсальности подхода к всевозможным явлениям культуры как к разновидностям текста, то все это предвосхищает структуралистские и постструктуралистские постановки вопроса и исследования.

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 394.

[2] *Schlechta K.* Nietzsche über den Glauben an die Grammatik//Nietzsche-Studien. Bd. 1. B.; N. Y., 1972. S. 355.

[3] «Экзистенциальной», как у Ясперса (*Jaspers K.* Nietzsche: Einfuhrung in das Verständnis seines Philosophierens. B., 1950), или «метафизический», как у Хайдеггера (*Heidegger M.* Nietzsche. Bde 1-2. Pfullingen, 1961).

[4] См., например: Nietzsche aujourd'hui? (Col. de Cerisy-la-Salle). P., 1973. Vol. 1-2; *Allison D. B.* (ed.) The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation. N. Y., 1977.

[5] *Derrida J.* Writing and Difference. Chicago, 1978. P. 292.

[6] См.: *Koelb C.* (ed.) Nietzsche as Postmodernist: Essays pro and contra. Albany, 1990.

[7] *Nietzsche F.* Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hgs. von G. Colli und M. Montinari. B.; N. Y., 1967 ff. (в дальнейшем KGW). Abt. 4. Bd. 3. S. 185.

[8] Ibid. Abt. 8. Bd. 2. S. 78.

[9] Ibid. Abt. 4. Bd. 3. S. 20.

[10] Ibid. Abt. 7. Bd. 3. S. 206.

[11] Ibid. Abt. 6. Bd. 3. S. 71.

[12] Ibid. Bd. 2. S. 42; 111-112.

[13] Ibid. S. 3-4.

[14] Ibid. Abt. 6. Bd. 3. S. 72.

[15] Ibid. Abt. 3. Bd. 2. S. 377.

[16] Ibid. Abt. 5. Bd. 1. S. 641.

[17] Ibid. S. 105.

[18] Ibid. S. 91.

[19] Ibid. S. 108.

[20] Ibid. S. 105.

[21] Ibid. Abt. 4. Bd. 2. S. 48.

[22] Ibid. Abt. 5. Bd. 2. S. 309.

[23] Ibid.

[24] *Витгенштейн Л.* Философские работы (Часть I). М., 1994. С. 73.

[25] KGW. Abt. 6. Bd. 1. S. 145.

[26] *Витгенштейн Л.* Философские работы... С. 56.

[27] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 181.

[28] KGW. Abt. 8. Bd. 1. S. 189.

[29] Ср. с 6.54 «Трактата» Витгенштейна, где «смысл» (мира «в целом») показывается через то, что «бессмысленно» («мистическое», «невыразимое») (*Витгенштейн Л.* Философские работы... С. 72-73).

[30] KGW. Ibid. Abt. 3. Bd. 1. S. 97.

[31] Ibid. Abt. 8. Bd. 3. S. 95.

[32] Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 33.

[33] См.: Ibid. Abt. 6. Bd. 3. S. 51-52.

[34] См.: *Heidegger M.* Nietzsche...§ 1.

[35] KGW. Abt. 7. Bd. 1. S. 699.

[36] Ibid. Abt. 8. Bd. 3. S. 94.

[37] Ibid. Abt. 7. Bd. 3. S. 255. Ср.: Abt. 5. Bd. 1. S. 324; Ibid. Bd. 2. S. 98, 320; Abt. 6. Bd. 2. S. 76, 78-79, 111-112; Abt. 7. Bd. 1. S. 142,226; Abt. 8. Bd. 1. S. 325-326 и др.

[38] Ibid. Abt. 8. Bd. 3. S. 13 и Abt. 4. Bd. 3. S. 96.

[39] Ibid. Abt. 8. Bd. 2. S. 46.

[40] Ibid.

[41] Ibid. Bd. 3. S. 127.

[42] Ibid. S. 254.

[43] Ibid. Abt. 5. Bd. 1. S. 638.

[44] Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 102, 198.

[45] «Widersinn, widersinnig» – эти термины Ницше нередко употребляет, говоря, в частности, о морали и метафизике (см., например, KGW. Abt. 6. Bd. 3. S. 85, 91).

[46] Ibid. Abt 6. Bd. 2. S. 30, также Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 96-97.

[47] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 88-89.

[48] KGW. Abt. 4. Bd. 2. S. 227.

[49] Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 193.
[50] Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 31.
[51] Ibid.
[52] Ibid. S. 67.
[53] Ibid. S. 92.
[54] Вместе с тем, критика Ницше указанных форм не сводится только к указанию на их ошибочность. Он пишет, что мораль ценна как *«семиотика»*, она есть «язык знаков, просто симптомология: чтобы извлечь из нее пользу, надо заранее знать, в *чем* дело» (KGW. Abt. 6. Bd. 3. S.91). Сходное пишет Ницше и о физике (в широком смысле как символе науке): «Вся физика есть только симптоматика» (Abt. 7. Bd. 2. S.147). То есть не отрицается их значение как части (пусть даже «самой скверной») филологии «жизни». Вследствие элиминации «ошибок толкования», по Ницше, оказывается, что они трактуют об упадке и ослаблении жизни, олицетворяют собой нигилистическую тенденцию, расширяют декаданс. В качестве «адвокатов дьявола» указанные формы духовной культуры подлежат, как считает философ, не только критике, но и разрушению (т. е. здесь-то и нужно «философствование молотом»).
[55] KGW. Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 112.
[56] То есть, используя терминологию Дж. Остина, от локутивного к иллокутивному и перлокутивному употреблению языка.
[57] *Кант И.* Сочинения... М., 1965. Т. 4(1). С. 418.
[58] KGW. Abt. 8. Bd. 2. S. 23.

# МОРАЛЬ, ОБЩЕСТВО, ИСТОРИЯ В ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

*Т.А.Кузьмина*

Своеобразным и специфическим индикатором современной социально-философской мысли на Западе является моральная проблематика, идет ли речь о морали как социальном институте или о статусе этики в совокупности философских дисциплин и идеологических представлений в целом. Несмотря на все разнообразие (доходящее подчас до прямой конфронтации) концепций морали в постклассической философии, им, пожалуй, присуща одна характерная особенность – постепенная проблематизация самого предмета исследования – морали, которая либо сводится к простым социальным нормам и обычаям, либо объявляется сугубо «частным» делом отдельного человека. Но и в первом и во втором случаях апелляция к морали всегда лишь повод к социальной критике, не только отказывающей современному обществу в презумпции моральности, но и разоблачающей иногда и самое мораль, если и не как прямое заблуждение и предрассудок, то по крайней мере как способ такого социального нормирования, который ничего общего не имеет с прокламируемыми самим обществом высшими целями и смыслом человеческой жизни. Критика морали приобретает смысл выявления некоторых исходных оснований, структур

© Т. А. Кузьмина, 1996