

УДК 1/14+16

DOI: 10.34670/AR.2025.36.29.006

Феномен науки в интерпретации Ф. Ницше: от критики теоретического оптимизма к «генеалогии» науки

Кузубова Тамара Сергеевна

Доктор философских наук
профессор,
Уральский федеральный университет,
620002, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;
e-mail: t.s.kuzubova@urfu.ru

Аннотация

В статье реконструируется эволюция ницшевской интерпретации феномена науки. Прослеживается движение от критики теоретического оптимизма у раннего Ницше, к трактовке науки как самосознания антропоморфии во вторую эпоху творчества, наконец, к «генеалогии» науки третьей эпохи. Существенное внимание уделяется образу «человека науки», рассматриваемого в качестве концептуального персонажа, и роли феномена интеллектуальной совести в ницшевской «философии науки». Анализируются ключевые мотивы, которые трансформируясь, сохраняются во всех трех трактовках: с разных концептуальных позиций наука противопоставляется искусству, и, в то же время, предстает как его модус. Акцентируется преемственность двух версий философии науки, классической новоевропейской и ницшевской: метафизика субъективности и трансцендентализм раскрываются в качестве философской предпосылки «генеалогии» науки. Обосновывается тезис о том, что подход философа к исследованию научного познания, при всем его радикальном феноменализме, является, по существу, трансцендентальным. Рефлексия по поводу феномена науки рассматривается как важный момент предпринятой Ницше деструкции классической метафизики; его неклассическая «философия науки» предвосхищает ключевые темы современной философии науки.

Для цитирования в научных исследованиях

Кузубова Т.С. Эволюция образа науки в философии Ф. Ницше: от критики теоретического оптимизма к генеалогии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 11А. С. 55-68. DOI: 10.34670/AR.2025.36.29.006

Ключевые слова

Ницше, наука, искусство, истина, сущее, теоретический оптимизм, интеллектуальная совесть, генеалогия науки, феноменализм, трансцендентальная субъективность, философия науки.

Введение

Научное познание как одно из фундаментальных отношений человека к миру традиционно является предметом философской рефлексии. Формирование философии науки как философского направления относят к середине XIX в., когда наука стала предметом критической рефлексии в философии позитивизма. Однако феномен науки и раньше был предметом философского осмысления. Классический образ новоевропейской науки создан усилиями философов и ученых XVII в. Наука конституировалась и осознавалась как методически организованное предприятие, исследование вещей, а метод – как «наступательный подход к покорению мира» (М. Хайдеггер). Кантовская философия реализовала основную интуицию Декарта (бытие как «пред-ставленное», «пред-стоящее» сознанию) и, будучи образцом классической философии науки, в то же время открыла путь к ее многочисленным неклассическим версиям. Настаивая на неразрешимости проблемы соответствия трансцендентальной структуры мышления структуре бытия, Кант инициировал дискуссии об объективном статусе научных понятий и природе языка науки не только в послекантовской немецкой классике, но и в неклассической европейской философии. Позитивисты начали пересмотр оснований классической философии науки, исходя из радикального эмпиризма, восходящего к Юму. Однако своеобразный вариант пересмотра классического образа науки и ниспровержения объективного статуса научных конструкций представлен и в творчестве Ф. Ницше, оказавшего непосредственное влияние на так называемую иррационалистическую линию в философии XX в. Этот вариант «философии науки» в своих истоках восходит к Канту. Сциентистская линия в неклассической философии науки широко исследовалась в отечественной философии, однако «иррационалистическая» «философия науки» часто оставалась в тени. А ведь она содержит целый ряд идей, которые стали предметом дискуссий в современной аналитической и лингвистической философии, с одной стороны, в различных версиях феноменологии, с другой. В современных отечественных публикациях, посвященных творчеству Ницше, темам научного познания, языка и категориального аппарата науки уделяется определенное внимание [Лаврова, 2022; Фаритов, 2015; Московец, 2023; Мешков, 2020]. При этом авторы сосредотачивают внимание преимущественно на ницшевском радикальном критицизме по отношению к науке, не всегда учитывая эволюцию его трактовки. В свете сказанного выше представляется весьма актуальной попытка целостной реконструкции «философии науки» в версии Ницше и выявления ее преемственности с классической новоевропейской философией науки.

Ранний Ницше: наука с точки зрения художника, искусство с точки зрения жизни

Одним из важных моментов в предпринятой Ницше «переоценке всех ценностей» европейской культуры было «генеалогическое» исследование науки. По признанию Ницше, наука впервые была понята как проблема, как «нечто, достойное вопроса», уже в «Рождении трагедии из духа музыки», книге, которая является «настоящим ключом к расшифровке всего его творчества» [Свасьян, 1990, 777]. В ней можно увидеть весьма решительное движение в сторону неклассического философствования при «декларированном примыкании к Шопенгауэру» [Россиус, 2001, 21] и высокой оценке Канта как провозвестника грядущей культуры. В предисловии к «Рождению трагедии», написанном в 1886 г. («Опыт самокритики»),

Ницше характеризует изложенное в книге мирозерцание как «артистическую метафизику». Оставаясь в русле философии Шопенгауэра, Ницше исходит из дуализма мира как воли и представления, однако метафизика воли Шопенгауэра существенно трансформируется, приобретая характер эстетического мироистолкования. Место воли и представления занимают дионисийское и аполлонийское начала, понимаемые как «художественные силы, прорывающиеся из самой природы, без посредства художника-человека» [Ницше, 1990, т. 1, 62–63]. В отличие от Шопенгауэра, Ницше эстетизирует волю, истолковывая ее как «вечную и изначальную художественную силу» [Ницше, 1990, т. 1, 156]. Искусство признается собственно метафизической деятельностью человека: художник в момент творчества становится медиумом «Первохудожника» (дионисийского начала – воли), а трагедия дарует человеку «метафизическое утешение».

В этой книге, посвященной феномену греческой трагедии, Греция, по замечанию К. А. Свасьяна, «была лишь исходным пунктом для рывка в современность, генеалогической точкой отсчета европейской культуры» [Свасьян, 1990, 778]. Современная культура, с точки зрения Ницше, воплощает торжество открытого Сократом духа научности, некогда погубившего трагическую культуру Греции. Не случайно в «Опыте самокритики» Ницше указывает, что центральной в книге является «проблема самой науки – наука, впервые понятая как проблема, как нечто достойное вопроса» [Ницше, 1990, т. 1, 49]. Сократ предстает здесь не как историческая личность, а как концептуальный персонаж, по терминологии Ж. Делёза. В нем Ницше опознает «<...> тип неслыханной до него формы бытия, тип теоретического человека <...>» [Ницше, 1990, т. 1, 113]. Вместе с Сократом впервые появляется на свет «<...> новая и неслыханно высокая оценка знания и разума» [Ницше, 1990, т. 1, 107]. Девиз сократизма – этического и эстетического – все должно быть разумным, чтобы быть нравственным (прекрасным). Назначение науки, ее глубочайшая интенция – «<...> делать нам понятным существование и тем его оправдывать <...>» [Ницше, 1990, т. 1, 114]. С этой целью наука, набрасывая на бытие сеть понятий, сплетает цепь суждений и умозаключений. Одновременно с теоретическим человеком рождается «теоретический оптимизм», «веселость теоретического человека»; именно это заставляет Ницше увидеть в Сократе «одну из поворотных точек и осей мировой истории» [Ницше, 1990, т. 1, 115], а в универсальной жажде знания опасную мировую тенденцию. Здесь намечаются основные мотивы критики европейской культуры, основанной на научной рациональности, критики, которая развернется в XX в. в феноменологии, экзистенциализме, философии Франкфуртской школы, постпозитивистской философии науки. В современной культуре теоретический человек становится идеалом человека, а задача «<...> проникать в основания вещей и отделять истинное познание от иллюзии и заблуждения» [Ницше, 1990, т. 1, 115] – истинно человеческим призванием. В стремлении к истине наука, срывая все покровы, ее скрывающие, тем не менее, сама вдохновляется мечтой и иллюзией. Это «<...> несокрушимая вера, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что это мышление не только может познать бытие, но даже и исправить его» [Ницше, 1990, т. 1, 114]. Одно из опасных последствий грандиозной метафизической мечты науки – вера в земное счастье и требование его осуществления.

Наука рассматривается в «Рождении трагедии» как одна из трех ступеней иллюзии, которой окутывает себя жизнь, вечно творящая воля. Две других иллюзии – дионисийская (метафизическое утешение, связанное с трагическим искусством) и аполлонийская («пленительный покров красоты»). Этим иллюзиям соответствуют три типа культуры –

трагическая, художественная и сократическая. Объявляя науку иллюзией, Ницше, намечает, пока еще не слишком настойчиво, тему, которая станет в произведениях третьей эпохи творчества ведущей: наука трактуется как форма искусства, аполлонийская иллюзия трансформируется в логический схематизм. Человек набрасывает «<...> на бытие сеть искусства, все равно, хотя бы под именем религии или науки <...>» [Ницше, 1990, т. 1, 116]. Эта тема закономерно вырастает из «артистической метафизики», утверждающей художественную первооснову бытия и мысль об «изначальной артистичности человека» [Данто, 2001, 59]. Вот почему в ретроспективной оценке («Опыт самокритики») задача «Рождения трагедии» обозначена так: «<...> взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же – под углом зрения жизни...» [Ницше, 1990, т. 1, 50]. В то же время, отдавая предпочтение дионисийской и аполлонийской иллюзиям, Ницше противопоставляет науку искусству. Необходимость иллюзии коренится в самом «сердце» бытия, наука же заявляет претензию на разрушение заблуждения и право на истину как свою прерогативу. Следовательно, дух научности оказывается враждебным жизни; наука, в свою очередь, питает иллюзию относительно своего преимущества по сравнению с мифом, религией, искусством. Она противопоставляет истину, ясность видения забвению, которое достигается в аполлонийском искусстве (подобном сновидению) или дионисийском экстазе (подобном опьянению). Сократ являет в своем лице «величественное выражение» антидионисийской тенденции культуры: наивная веселость теоретического человека идет вразрез с исконным трагизмом бытия и человеческой жизни. Теоретический оптимизм – противоположность героического пессимизма, теоретическое миропонимание – вечный антипод трагического. В формулировке 1886 г. эта мысль звучит так: на вопрос «откуда всякая наука?» следует ответить – из страха перед жизнью, она есть «увертка от пессимизма», «нечто вроде трусости и лживости» [Ницше, 1990, т. 1, 49].

Опознавая в Сократе предтечу торжества оптимистического духа научности в современной культуре, Ницше оценивает ее состояние как кризис, «надлом». «...Современный человек начинает уже сознавать в своем предчувствии границы этой сократической радости познания...» [Ницше, 1990, т. 1, 127]. Своеобразный символ «надлома» – фигура Фауста, предавшегося из-за стремления к знанию магии и дьяволу. Ницше надеется, что крушение сократической, теоретической культуры приведет к возрождению трагической, дионисийской культуры. Важнейший симптом указанного перелома ранний Ницше видит в творчестве Канта и Шопенгауэра, представляющих как провозвестники будущей трагической культуры. Они указали пределы науки, несостоятельность ее претензии на проникновение в сущность вещей, «притязания науки на универсальное значение и универсальные цели», и тем самым положили начало «<...> бесконечно более глубокому и серьезному рассмотрению этических вопросов и искусства <...>» [Ницше, 1990, т. 1, 136]. Ницше называет это рассмотрение дионисийской мудростью, облеченной в понятия. Ныне, по его мысли, через засилье духа научности прорывается трагическое познание, которое, «<...> нуждается в защите и целебном средстве искусства» [Ницше, 1990, т. 1, 116]. (В 1886 г. Ницше скептически оценит свои юношеские надежды на возрождение дионисийского духа в немецкой культуре.) Однако ранний Ницше, следуя, как будто, в русле Канта и Шопенгауэра, совершенно элиминирует этическое как сферу смысла. У Ницше доминирует эстетическое оправдание мира, противопоставляемое научному. В «артистической метафизике», утверждающей противоположность искусства и духа научности, предчувствуется будущая антитеза эстетического оправдания мира, с одной стороны, и морали и христианства, с другой стороны.

Наука как самосознание антропоморфии. Феномен интеллектуальной совести

«Человеческое, слишком человеческое» (1878) – книга, открывшая вторую эпоху в творчестве Ницше, ставшая знаком «великого разрыва» философа с его духовной родиной – христианством, Вагнером и Шопенгауэром, с собственной мечтательной «артистической метафизикой». Эту эпоху принято обозначать как позитивистскую; ее произведения отмечены «просциентистским» взглядом (А. Данто) на философию и явным предпочтением, отдаваемым науке перед искусством. Однако, как отмечает К. А. Свасьян, воспринимать Ницше второй эпохи «в одном ряду с Контом, Спенсером, Дюрингом и т. д., значило бы разрушить сам этот ряд, который в данном случае выступает как реквизит масок, а вовсе не как мировоззренческое кредо» [Свасьян, 1990, 792]. Центральным «концептуальными персонажами» книги стали «свободные умы», «дерзкие и веселые ребята», решившиеся на «великий разрыв». Здесь философ – «свободный ум» делает следующий шаг по пути неклассической рефлексии над феноменом науки, а в «Веселой науке» эти мысли получают дальнейшее развитие.

Важнейшая мировоззренческая предпосылка этого шага – деструкция метафизики и ее фундамента, так называемого «истинного мира». Ницше совершает решительный поворот от кантовско-шопенгауэровских предпосылок в сторону феноменализма, по видимости сходного с позитивистским. Метафизику он разоблачает как антропоморфию: «Мы видим все вещи сквозь человеческую голову и не можем отрезать этой головы<...>» [Ницше, 1990, т. 1, 243]. Человек помещает все, что дорого его сердцу, в «существо и сердце мира», а метафизика узаконивает эту «народную расценку». Мир явления, «поверхность» – единственный доступный нам мир, результат становления: он постепенно возник из сплетения множества заблуждений и фантазий. С новых позиций Ницше утверждает мысль Шопенгауэра о том, что мир есть представление, «танец призраков», непрерывно сочиняемый нами вымысел.

«Общий характер мира, напротив, извечно хаотичен <...>» [Ницше, 1990, т. 1, 582], в нем существует необходимость, но нет «стремления», «законов», «субстанции», «материи». Заблуждение так же, как истина, приобретает значение условия жизни, а жизнь предстает как «постоянно возрастающая власть». Очевидно, что Ницше отождествляет представление и заблуждение, в отличие от Канта и Шопенгауэра: «<...>природа = мир как представление, т. е. как заблуждение<...>» [Ницше, 1990, т. 1, 252]. Мир, имеющий отношение к человеку, – это мир оценок, значимостей, перспектив. «Для нас не существует никакой “действительности” <...>» [Ницше, 1990, т. 1, 550]; то, что принято называть «действительностью», «реальностью», – «человеческая примесь», и от которой невозможно избавиться. Элиминируя «вещь в себе» как антропоморфизм, Ницше утверждает, что есть лишь один мир – феноменальный мир становления, мир видимости, сплетение вымыслов.

В русле этой новой позиции трактуется и наука, которой Ницше отдает предпочтение перед метафизикой, религией и моралью, но она – «<...>по возможности точное очеловечение вещей» [Ницше, 1990, т. 1, 586], антропоморфия, а не объяснение. «Мы оперируем сплошь и рядом несуществующими вещами: линиями, поверхностями, телами, атомами, делимыми пространствами – какое тут может быть еще объяснение, когда мы заведомо все превращаем в образ, наш образ!» [Ницше, 1990, т. 1, 586]. Причинно-следственные отношения, на раскрытии которых строится всякое научное объяснение, фикция. Показательно, что, согласно Ницше, науку отличает от метафизики, религии, искусства и морали лишь «точность» очеловечения.

Как же понимать «точность»? Самое большее, на что способна наука, – «<...>постепенно шаг за шагом уяснять историю происхождения этого мира как представления – и, по крайней мере на мгновение, возносить нас над этим процессом» [Ницше, 1990, т. 1, 249]. Следовательно, наука в отношении метафизики выполняет критическую функцию. «Точность в очеловечении вещей» означает, что наука приходит к «<...>сознанию о мираже и заблуждении как условии всего познаваемого и воспринимаемого бытия» [Ницше, 1990, т. 1, 580], тогда как метафизика, религия, искусство и мораль остаются в плену иллюзий. Теперь истоки этих заблуждений стали понятны; иллюзии осознаны не как «сердце мира», а именно как иллюзии; наука должна стряхнуть с себя эту «человеческую примесь». «Высший триумф науки» – «история происхождения мышления» [Ницше, 1990, т. 1, 249]. Однако, строго говоря, Ницше имеет здесь в виду не собственно науку, а философию, которая должна стать наукой, избавившись от метафизической иллюзии «истинного мира». Эта философия, ставшая наукой, использующая «строгий метод истины», особое внимание уделяет языку как пути к науке и метафизике. Язык подвергается деструкции в «Человеческом, слишком человеческом» как «мнимая наука» – особый мир – имена вещей, которым было приписано свойство выражать их сущность. Язык – первая ступень становления науки: человек верит в язык как в «найденную истину», а на этой вере основано все развитие разума и науки. В «Веселой науке» философ продолжает эту тему: только название вещи делает ее «вообще зримою». Имя, репутация, значимость вещи – то, что некогда было произвольно наброшено на вещь, как платье, – постепенно срастается с нею, становится ее сущностью. Из этих имен, обозначений и складывается действительность – она сотворена нами. «Покров», иллюзия, приросшие к вещи, лежат в основе логики, математики и других наук; и они же основа метафизики.

Теперь именно с наукой, а точнее, с «действительно освобождающей философской наукой», Ницше связывает дальнейшие судьбы культуры. Место трагического гения-художника, которому в «Рождении трагедии» поручалось будущее культуры, занимает «свободный ум», «познающий». На его долю выпадает задача «<...>постепенных пересозданий образа мысли» [Ницше, 1990, т. 1, 436] в эпоху «смерти Бога». Теперь «люди должны сами ставить себе вселенские, объемлющие всю землю цели» [Ницше, 1990, т. 1, 255], а значит, по мысли Ницше, необходимо «<...>знание условий культуры как научное мерило для вселенских целей» [Ницше, 1990, т. 1, 255–256]. Именно науке в ее высшем выражении – философской науке – отводится эта всечеловеческая и вселенская миссия. Почему именно наука может ее выполнить? Раскрывая историю мира как представления (то есть заблуждения), наука развеивает «дымку нечистого мышления», на почве которого выросли «<...> самые роскошные плоды старой культуры <...>» [Ницше, 1990, т. 1, 293]. Разоблачая метафизическую иллюзию, наука постигает «порядок», «форму», «красоту», «цель» как антропоморфизмы. В природе есть лишь необходимость: Ницше имеет в виду, что природа не может быть иной. «Остережемся утверждать, что в природе существуют законы. Существуют лишь необходимости: здесь нет никого, кто распоряжается, никого, кто повинует, никого, кто нарушает» [Ницше, 1990, т. 1, 583]. Это открытие науки Ницше называет очищающим и освобождающим, хотя и болезненным для человека. Важнейший результат «освобождающей философской науки» – вывод о «конечной бесцельности человека» и вытекающей отсюда его невинности. Из «<...>философского убеждения о безусловной необходимости всех поступков и об их полной безответственности<...>» [Ницше, 1990, т. 1, 314] следует возможность новой эпохи культуры: человечество из *морального* превратится в *мудрое*. Наука, следовательно, освобождает человека

от «греха» и «вины» как фикций и позволяет «свободно парить» над общеобязательным и традиционным. «Мы же хотим стать тем, что мы есть, – новыми, неповторимыми, несравнимыми, полагающими себе собственные законы, себя-саших творящими! И для этого должны мы стать лучшими выучениками и открывателями всего законного и необходимого в мире: мы должны быть *физиками*, чтобы смочь быть *творцами* в названном смысле...» [Ницше, 1990, т. 1, 655].

Важная роль в размышлениях о науке второй эпохи принадлежит феномену интеллектуальной совести. Главное свойство «физиков», «свободных умов», «более духовных людей эпохи» – интеллектуальная честность. В «Человеческом, слишком человеческом» их задача определяется так: «<...> служить этой эпохе зеркалом и орудием самосознания» [Ницше, 1990, т. 1, 266]. Там, где до сих пор удовлетворялись общностью и обязательностью веры, интеллектуальная совесть требует оснований. Интеллектуальная совесть – это «*взыскание достоверности*» как «внутреннейшая страсть и глубочайшая потребность» [Ницше, 1990, т. 1, 516], принуждающая «свободный ум» освободиться от всякой традиции. Сама «чудесная неопределенность и многосмысленность существования» [Ницше, 1990, т. 1, 516], мир, в котором нет ничего одинакового и закономерного, требуют от человека занять позицию неустанно вопрошающего. При этом интеллектуальная совесть – противоположность «голоса совести», требующего повиноваться «правильному», «общеобязательному», не делая попытки осознать истоки морали. Интеллектуальная совесть заставляет «познающего», которого оскорбляет «моральное судопроизводство», спросить, как вообще возникли моральные суждения? С этой новой позиции – требований интеллектуальной совести – Ницше иначе оценивает Канта и Шопенгауэра; в этой оценке совершенно отсутствуют следы прежнего пиетета. Их философские системы – свидетельство недостаточной силы научного духа. Оба они могут быть причислены к метафизикам, хотя сделали решающие шаги на пути к разрушению метафизики. Однако Кант и Шопенгауэр выдержали до конца требования интеллектуальной совести: над «духом научности» в их учениях преобладает метафизическая потребность, из которой окольным путем, каждый по-своему, они выводят существование трансцендентного, помещая мораль в «сердце мира».

В свете сказанного выше по-иному выглядит соотношение науки и искусства. «Свободный ум» констатирует закат искусства. Художники всех эпох «<...> возвеличивали религиозные и философские заблуждения человечества <...>» [Ницше, 1990, т. 1, 353]; искусство предполагало «не только космическое, но и метафизическое значение художественных объектов» [Ницше, 1990, т. 1, 353]. Теперь эта иллюзия развеивается. Искусство не может претендовать на роль вершителя судеб культуры и человечества, как виделось Ницше в «Рождении трагедии». Однако, в качестве «культы недействительного», «доброй воли к иллюзии», оно помогает «свободному уму» остаться веселым в своей мудрости. Иными словами, роль искусства в человеческой жизни трактуется Ницше так же, как и в «Рождении трагедии». Искусство, понимаемое как игра, позволяет «порхать по бытию», парить над вещами, над самими собой, над моралью вместо того, чтобы погрузиться в скорбь по поводу несовершенства мира. Иначе говоря, искусство – противоядие от пессимизма, необходимое дополнение освобождающей философской науки.

Несмотря на кардинальное, казалось бы, изменение оценки искусства в творчестве второй эпохи и противопоставление интеллектуальной честности «доброй воле к иллюзии», позиция Ницше, по сути дела, остается прежней. Искусство как «изначальная артистичность» человека

не только и не столько дополнение науки, сколько ее сущность. В антропоморфизмах различного рода, на которых строится метафизика, религия, искусство и сама наука, дает о себе знать творческая природа человека. Недостаточно занять позицию трезвого созерцателя и указать на происхождение антропоморфизмов, чтобы устранить то, что человек называет «действительностью». Освобождающая философская наука должна не просто развеять «дымку нечистого мышления», служить самосознанием антропоморфии; ее следующий неизбежный шаг – сотворение новых оценок и имен, а значит – новой «действительности».

Наука в перспективе философии воли к власти

Трактовка науки еще раз претерпевает изменение в творчестве Ницше «третьей эпохи» (Как известно, к этому периоду относятся такие произведения, как «Так говорил Заратустра» (1883), «По ту сторону добра и зла» (1886), «К генеалогии морали» (1887), «Сумерки идолов», «Антихрист», «Ессе homo» (1888).

Вновь подвергается критике метафизика как антропоморфизм, однако оценка последнего существенно меняется. Метафизике Ницше противопоставляет философию становления – концепцию мира как воли к власти, основывая ее на сознательно принятом антропоморфизме. Антропоморфизм теперь – единственно возможный способ понимания мира, но способность толковать мир не является привилегией человека. Всякое существование есть «<...> по самой сути своей толкующее существование» [Ницше, 1990, т. 1, 700]; «фальсификация», интерпретация, иллюзия – основная черта жизни. На вопрос «кто толкует?», составляющий средоточие нового генеалогического метода, Ницше отвечает: «Воля к власти *интерпретирует* <...>» [Ницше, 2005, 354]. Свойство полагать перспективы заключено в самой природе наших безличных влечений, аффектов. Несостоятельна гипотеза метафизики об обязательном наличии интерпретирующего «за» интерпретацией: «<...>никакого субъекта нет, лишь деятельность, творческое полагание, никаких “причины и действия”» [Ницше, 2005, 343].

Генеалогический метод выступает и как инструмент ницшевской деструкции науки. Прежде всего выдвигается требование самосознания воли к истине, интеллектуальной совести, которая во «вторую эпоху» предстала как атрибут человека науки. Ницше разоблачает диктуемую интеллектуальной честностью претензию науки на объективность как иллюзию, самообман ученых. В науке, «говорит» ученый, его воля к власти. Ницше рисует портрет «идеального ученого» в разделе «Мы, ученые» книги «По ту сторону добра и зла». Трудолюбие, вера в солидарность и непрерывность терпеливой работы, умеренность в потребностях и способностях – добродетели «незнатной породы» людей – отличают человека науки. «Объективный человек» в своих глазах – зеркало, «дорогой измерительный прибор», воплощенная функция «отражения», а все личное представляется ему случайным и произвольным, мешающим исполнению этой функции. Требование бескорыстного, объективного познания на деле – призыв к «духовному обезличиванию». Бескомпромиссное стремление ученого к истине Ницше иронически называет «буйным желанием достоверности» [Ницше, 1990, т. 1, 668], исток которого – в христианской правдивости. Вера в науку основывается на старой метафизической вере, вере в сверхчувственную природу истины, которая, начиная с Платона, «<...> полагалась как сущее, как Бог, как сама верховная инстанция <...>» [Ницше, 1990, т. 2, 516]. Однако в эпоху «Смерти Бога», когда сама интеллектуальная совесть заставляет признать сверхчувственный мир иллюзией, истина впервые становится проблемой: «ценность истины должна быть однажды экспериментально *поставлена под вопрос*...» [Ницше, 1990, т. 2, 517].

В лекциях 1939 г. «Познание как воля к власти» Хайдеггер разбирает тезис об истине как иллюзии, «принятии за истинное», и, тем самым, как ценности – условия жизни. Он показывает, что Ницше, тем не менее, понимает истину в русле традиции европейской метафизики как «правильность представления». «Такое представление соотнобразится с сущим, уподобляется ему и воспроизводит его. Истина означает уподобление представления тому, *что* есть сущее и *как* оно есть» [Хайдеггер, 2006, 441]. Для научного познания познаваемое есть безусловно сущее, которому приписывается «непреложное постоянство», «постоянное, неизменное присутствие» (М. Хайдеггер) в противоположность становящемуся «кажущемуся», неистинному миру. Становление, однако, «<...> не есть кажущееся состояние, быть может, наоборот, *пребывающий мир есть видимость*» [Ницше, 2005, 391]. Ницше формулирует, по существу, трансцендентальный вопрос: как возможно сущее, если познание и становление исключают друг друга? Известное ключевое высказывание Ницше по этому вопросу таково: познанию «<...> должна предшествовать некоторая воля к созданию познаваемого; известного рода становление само должно создать *иллюзию сущего*» [Ницше, 2005, 294]. В таком случае истина как уподобление сущему – «непреложному постоянству» – оказывается, по сути дела, удвоенной иллюзией, заблуждением относительно жизни как непрерывного становления.

Деятельность ученого, нацеленная на познание сущего, таким образом, вторична по отношению к полаганию иллюзии сущего, работе по упорядочению («схематизации», «логизированию») мира, которая предварительно уже проделана «измышляющим разумом» [Хайдеггер, 2006, 503–508; Кузубова, 2019]. «Фиксировать предметное и, представляя, постигать его, то есть “образовывать понятие”, это вовсе не является уделом теоретического разума, осуществляющимся где-то в стороне, вовсе не является чем-то чуждым жизни, но представляет собой человеческое свершение жизни как таковое» [Хайдеггер, 2006, 502]. «Измышляющий разум», «неконцептуальное мышление» (А. Данто) – это, фактически, практический, волящий разум немецкой классической философии, трансформированный Ницше в имманентную самой жизни деятельность интерпретации; практика как свершение жизни отождествляется с «толкующим существованием». Однако, думается, нельзя согласиться с тем, что «<...> оказывается преодолена картезианская парадигма в философии, воплотившаяся в трансцендентализме (от И. Канта до Э. Гуссерля включительно)» [Фаритов, 2015, 964]. Если, согласно Гуссерлю, центральным в трансцендентализме является «<...> мотив вопрошания о последнем источнике всех образований познания, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни, где целенаправленно возводятся все значимые для него научные построения <...> [Гуссерль, 2004, 138], то у Ницше мы, безусловно, находим трансцендентальную установку. В ней так или иначе дает о себе знать новоевропейская «метафизика субъективности» (М. Хайдеггер), в которой сущее понимается как действительность-действенность, произведение трансцендентальной субъективности. Интерпретирующая, порождающая перспективы воля к власти – не что иное, как проекция оформляющей, упорядочивающей, преображающей мир «трансцендентальной идеальности» (А. Шопенгауэр), ставшей, однако совершенно имманентной. В этой творческой, по сути дела, художественной деятельности (Искусство, мыслимое в самом широком смысле как созидающее начало (*das Schaffende*), есть первочерта всего сущего» [Хайдеггер, 2006, 74]) стирается различие между феноменальным и трансцендентальным, чувственным и рациональным. «Сила изобретения», измышления дает о себе знать уже в чувственном освоении мира и удваивается разумом. «*Двойная фальсификация*, со стороны чувств и со стороны духа, в целях сохранить мир бытия, неизменного, равноценного и т. д.» [Ницше, 2005, 342]; «<...> мир “феноменов” есть обработанный мир, который мы *ощущаем как реальный*» [Ницше, 2005, 320]. В поисках

ответа на вопрос «как возможно сущее?» Ницше обнаруживает «последний источник» иллюзии сущего и всех образований научного познания: изначальное единство, нераздельность познаваемого и познающего в «толкующем существовании». Радикальный феноменализм Ницше, является, по существу, трансцендентальным [Кузубова, 2023]. В свете сказанного, несомненно, справедливо утверждение М. К. Мамардашвили о том, что критические мысли Ницше породили феноменологию, проблему феномена, ведь, по сути, Ницше открывает «<...> некоторый слой сознания, дающий термины и способы движения, жизни для другого слоя сознания» [Мамардашвили, 2012, 188].

Наука, следовательно, менее всего может претендовать на роль самосознания антропоморфии; не осознавая перспективного характера существования, она не понимает собственное стремление к истине как облик воли к власти; наука, в действительности – наивная антропоморфия. «<...> Самая лучшая наука хочет всеми силами удержать нас в этом опрошенном, насквозь искусственном, складно сочиненном, складно подделанном мире <...>» [Ницше, 1990, 2, 260]. Ученые наивно верят, что мир эквивалентен человеческому мышлению, убеждены, что «законы природы» образуют фундамент самого сущего. Между тем мир, конституируемый наукой, – не более чем «простая семиотика», и «<...> если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков как нечто “само по себе”, то мы поступаем снова так, как поступали всегда, именно *мифологически*» [Ницше, 1990, 2, 257]. Ницше подвергает жесткой критике такие элементы научного объяснения, как понятия закономерности природы, причины и действия. «<...> “Закономерность природы” <...> существует только благодаря вашему толкованию и плохой “филологии”, – она не есть сущность дела, не есть “текст”, а скорее только наивно-гуманитарная подправка и извращение смысла <...>» [Ницше, 1990, 2, 257]. «Законы природы» – это, наряду с «Богом» и «идеями», одна из метаморфоз «сущего». Ни «закон», ни «причина» и «действие» не имеют никакого отношения к сущности вещей: будучи «языком знаков», они выражают только *отношения*, а отношения и конституируют так называемую «сущность в себе». За общепринятыми фикциями науки скрывается «психологическое принуждение». Верить в причинно-следственную связь заставляет неспособность представить непреднамеренные, не связанные с целеполаганием процессы. «Намеренность» человеческих поступков скрывается и за механическими понятиями «притяжения» и «отталкивания». Ошибка здесь «кроется в присочинении субъекта к “вещи”» [Ницше, 1990, 632]. В записях 80-х гг. Ницше без устали «разоблачает» механистическое понимание мира. Объектом деструкции становятся понятия «движение» и «атом» – две предполагающие друг друга фикции, при помощи которых образован механический мир. Веря в «истинный мир», физики истолковывают «кажущийся», чувственно воспринимаемый мир – мир движения тел – как обнаружение «всеобщего и обще-необходимого бытия»; таким способом гипотетически построено понятие атома как «постоянной причины». Наличие «постоянных причин» делает мир вычислимым, а значит, с точки зрения физики, объяснимым. Здесь конструируется вещь, которая действует. Языковая привычка навязывает нам представление о наличии деятеля позади всякого действия, отделение «деяния» от «делателя». «*Механистический мир* мыслится нами так, как единственно его могут себе вообразить наш глаз и наше осязание (как “движущийся”) – таким образом, что он поддается вычислению, для чего вымышляются нами причинные единства – “вещи” (атомы), действие которых остается постоянным (перенесение ложного понятия субъекта на понятие атома)» [Ницше, 2005, 350–351]. Атом – проекция субъекта, и понятие единицы мы заимствовали у нашего «я» – «старейшего из членов нашего символа веры» [Ницше, 2005, 350].

Научное требование объективности может привести к преклонению перед всем фактическим, свойственному эмпиризму и позитивизму, их претензии Ницше отвергает. Как отмечает Данто, для него нет ничего священного в языке наблюдения, ибо этот язык – уже результат интерпретации. По замечанию Данто, именно в исследовании языка отчетливо заметна близость Ницше к современной аналитической философии, согласно которой структура естественного языка определяет наш способ видения и истолкования мира, продуцирует метафизику. Ницше «<...>мог бы и разделить с ними (философами-аналитиками. – Т. К.) антиметафизический пафос» [Данто, 2001, 113], однако он далек от сведения «теоретических сущностей» науки к совокупности чувственных наблюдений. На деле эмпиризм – «<...>это отречение от интерпретации вообще (от насилия, подтасовок, <...>измышлений, подделок и что бы еще ни принадлежало к *сущности* всякого интерпретирования) <...>» [Ницше, 1990, т. 2, 516]. Такое отречение означает требование «кастрировать интеллект», начисто лишить глаз взгляда, устранить «<...>активные и интерпретирующие силы, только и делающие зрение узрением <...>» [Ницше, 1990, 491]. Подлинная объективность означала бы умение «применять в целях познания именно *разнообразие* перспектив и аффективных интерпретаций», «дать слово» в познании как можно большему числу аффектов [Ницше, 1990, 490].

В произведениях «третьей эпохи» мы находим иное, нежели ранее, видение роли науки в современной культуре. Несмотря на то, что и в науке Ницше видит «<...>образующую, упрощающую, формирующую, изобретающую силу<...>» [Ницше, 2005, 340–341], он вновь, как и в «Рождении трагедии», отдает предпочтение художнику и философу. Фундаментальное событие эпохи – нигилизм как следствие гибели христианства, средоточие которого – аскетический идеал. Суть этой интерпретации состоит в том, чтобы «<...> определить весь этот мир становления как морок и измыслить в качестве *истинного* мира новый – потусторонний нашему» [Ницше, 2005, 34]. «Соперничающим идеалом», который заполнил бы духовный вакуум, порожденный «смертью Бога», в сознании европейцев является наука с ее стремлением к истине, требованием опоры на факты, объективностью и атеизмом. Однако Ницше развенчивает эту претензию, на деле наука оказывается «<...>новейшей и преимущественнейшей формой<...>» аскетического идеала [Ницше, 1990, т. 2, 512], его главной союзницей, обесценивающей жизнь. «Нет никакого сомнения, что правдивый человек, в том отважном и последнем смысле слова, каким предполагает его вера в науку, *утверждает тем самым некий иной мир*, нежели мир жизни, природы и истории; и коль скоро он утверждает этот “иной мир” – как? не должен ли он как раз тем самым отрицать его антипод, этот мир – *наш мир?*...» [Ницше, 1990, т. 1, 664].

Представление о возможности «беспредпосылочной» науки иллюзорно. Сама наука не творит ценностей, она не самостоятельна; всегда есть некая философия или вера, которая должна указать науке «<...>направление, смысл, границу, метод, *право* на существование» [Ницше, 1990, т. 2, 516]. В частности, поэтому «научная философия» – недоразумение. Один из симптомов нигилизма в современной культуре: «<...>в *естественных науках* («отсутствие смысла») каузализм, механизм<...>» [Ницше, 2005, 64]; «<...>механичность, обезличивающая косность механистичного процесса; мнимый «натурализм», нетипичность избирающего, судящего, истолковывающего субъекта как принцип» [Ницше, 2005, 76]. Согласно Ницше, со времен Коперника начался безудержный прогресс «самоумаления человека»; и наука сыграла немалую роль в том, что человек, бывший некогда центром мира, пришел к ощущению своего ничтожества. Однако успехи детерминизма, учение о среде и приспособлении, сведение воли к

рефлекторным движениям вовсе не означают, что у человека исчезла потребность в ответе на «проблему своего же смысла». Наука вовсе не сокрушает аскетический идеал, а, освобождая от «всего эзотерического», стимулирует его реанимацию в «<...>более неуловимом, более духовном, более коварном обличье<...>» [Ницше, 2005, 518].

Человек науки, согласно Ницше – представитель типа «доброго человека». «Идеальный раб» («добрый человек») [Ницше, 2005, 212] обретает в подчинении трансцендентным ценностям жизненное призвание. «Объективный» ученый – «наивысший род раба», в служении «объективной истине» он находит и утверждает собственную ценность, в открываемой им «последовательности» и «закономерности» – средство защиты от страдания. Однако «<...>он не человек, в котором получает оправдание все *остальное* бытие <...>» [Ницше, 1990, т. 2, 329]. В превознесении «объективности», «научности», «чистого безвольного познания» дает о себе знать «паралич воли», нигилизм, неспособность к творческому полаганию ценностей. В отличие от ученого, мнящего себя «идеальным зеркалом» мира, а на деле бессознательно очеловечивающего мир, художник «фальшивит» с чистой совестью. Искусство, в котором «<...>рукополагается сама *ложь*, а *воля к обману* поддерживается чистой совестью» [Ницше, 1990, т. 2, 517], родственно самой жизни, «толкующему существованию». Согласно Хайдеггеру, у Ницше «<...>искусство – это сущность всякого воления, какое открывает перспективы и овладевает ими <...>» [Хайдеггер, 1993, 194–195]. Следовательно, искусство обладает высшей ценностью, превосходящей ценность истины: истина – «<...>все прочно утвержденное в воле к власти ради ее сохранения <...>» [Хайдеггер, 1993, 194], «о-постоянивание» становления; искусство же – та ценность, которая «впервые открывает всю высоту восхождения <...>» воле к власти [Хайдеггер, 1993, 195]. Художник творит из собственного «избытка полноты и мощи». Аскетический идеал и его союзница наука возникают на почве иного вида бытия – нисходящего, враждебного жизни, его отличительная черта – «специфическая антихудожественность инстинкта».

Заключение

Кант не сомневался в правомерности претензий науки на объективное, то есть всеобщее и необходимое знание, возможность которого обеспечивается трансцендентальной структурой сознания. У Шопенгауэра знание постольку объективно, поскольку конституируется «трансцендентальной идеальностью» – законом достаточного основания. Ницше, следуя в русле идей своих предшественников, делает радикальный шаг в сторону феноменализма, который носит, однако, специфически эстетический и, по существу, трансцендентальный характер. Он разоблачает науку как наивную антропоморфию. «Трансцендентальная идеальность» становится единственной реальностью – непрерывно интерпретирующим себя становлением, в котором принципиальное различие между трансцендентальным и феноменальным стирается. Сущее оказывается созданной становлением иллюзией, которую научное познание удваивает. Ницше сохраняет обозначенное Кантом принципиальное различие между научным познанием и сферой порождения смысла, *о-смысление* мира выходит за рамки собственно научного исследования. «Сфера соприкосновения с трансцендентным» (П. П. Гайденок) у Канта – это нравственность, и, согласно Шопенгауэру, именно в нравственности человек прикасается к «сердцу мира», недоступному научному познанию. У Ницше не наука, а искусство и, главным образом, философия – сферы порождения смысла, однако в них нет и не может быть никакого соприкосновения с трансцендентным.

Целый ряд тем ницшевской «генеалогии науки» предваряет идеи, обсуждаемые не только иррационализмом XX в. (феноменологией, экзистенциализмом, Франкфуртской школой), но и постпозитивистской философией науки. Это критика научного объективизма, деструкция языка науки, признание зависимости научной картины мира от вненаучных предпосылок, предвидение кризиса культуры, основанной на универсальной жажде знания.

Библиография

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
2. Данто А. Ницше как философ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. 280 с.
3. Кузубова Т. С. От «практики жизни» к «измышляющему» разуму: Дильтей, Хайдеггер, Ницше // На философских перекрестках: колл. науч. моногр. М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2019. С. 219–243.
4. Кузубова Т. С. Философия становления в версиях Гегеля и Ницше // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Т. 12. № 1А. С. 42–56.
5. Лаврова А. А. «Мы, учёные»: Ф. Ницше и наука // Символ науки: Междунар. науч. журнал. 2022. № 1–1. С. 31–33.
6. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, Азбука Аттикус, 2012. 608 с.
7. Мешков В. М. Ф. Ницше о «свободных умах» // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2020. Т. 20. № 4. С. 415–432.
8. Московец С. А. Анти-эссенциализм и проблема причинности в философии Ф. Ницше // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2023. № 75. С. 105–114.
9. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 829 с. Т. 2. 832 с.
10. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
11. Россиус А. А. Введение // Россиус А. А. (сост., ред.). Фридрих Ницше. Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 13–46.
12. Свасьян К. А. Примечания // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 769–827.
13. Фаритов В. Т. Перспективизм Ницше, философская теория дискурса и трансгрессия // Философия и культура. 2015. № 7(91). С. 962–968.
14. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет М.: Гнозис, 1993. 464 с.
15. Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 1. 608 с.

The Phenomenon of Science in F. Nietzsche's Interpretation: From the Critique of Theoretical Optimism to the "Genealogy" of Science

Tamara S. Kuzubova

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Ural Federal University,
620002, 19, Mira str., Yekaterinburg, Russian Federation;
e-mail: t.s.kuzubova@urfu.ru

Abstract

The article reconstructs the evolution of Nietzsche's interpretation of the phenomenon of science. It traces the movement from the critique of theoretical optimism in early Nietzsche, through the interpretation of science as the self-consciousness of anthropomorphism in the second period of his work, to the "genealogy" of science in the third period. Significant attention is paid to the image of the "man of science," considered as a conceptual persona, and the role of the phenomenon of intellectual conscience in Nietzsche's "philosophy of science." Key motifs are analyzed, which, while transforming, persist in all three interpretations: from different conceptual positions, science

is contrasted with art and yet appears as its mode. The continuity between two versions of the philosophy of science—classical modern European and Nietzschean—is emphasized: the metaphysics of subjectivity and transcendentalism are revealed as the philosophical prerequisites for the "genealogy" of science. The thesis is substantiated that the philosopher's approach to investigating scientific cognition, despite its radical phenomenism, is essentially transcendental. Reflection on the phenomenon of science is considered an important moment in Nietzsche's undertaken deconstruction of classical metaphysics; his non-classical "philosophy of science" anticipates key themes of contemporary philosophy of science.

For citation

Kuzubova T.S. (2025) Fenomen nauki v interpretatsii F. Nitshe: ot kritiki teoreticheskogo optimizma k «genealogii» nauki [The Phenomenon of Science in F. Nietzsche's Interpretation: From the Critique of Theoretical Optimism to the "Genealogy" of Science]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (11A), pp. 55-68. DOI: 10.34670/AR.2025.36.29.006

Keywords

Nietzsche, science, art, truth, being, theoretical optimism, intellectual conscience, genealogy of science, phenomenism, transcendental subjectivity, philosophy of science.

References

1. Gusserl' E. Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. SPb.: Vladimir Dal', 2004. 400 s.3.
2. Danto A. Nitshe kak filosof. M.: Ideya-Press, Dom intellektual'noi knigi, 2001.4.
3. Kuzubova T. S. Ot «praktiki zhizni» k «izmyshlyayushchemu» razumu: Dil'tei, Khaidegger, Nitshe // Na filosofskikh perekrestkakh: koll. nauch. monogr. M.: Akademicheskii proekt, Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2019. S. 219–243.
4. Kuzubova T. S. Filosofiya stanovleniya v versiyakh Gegelya i Nitshe // Kontekst irefleksiya: filosofiya o mire i cheloveke. 2023. Tom 12. № 1A. S. 42–56.
5. Lavrova A. A. «My, uchenye»: F. Nitshe i nauka // Simvol nauki: Mezhdunar. nauch. zhurnal. 2022. № 1–1. S. 31–33.
6. Mamardashvili M. K. Ocherk sovremennoi evropeiskoi filosofii. SPb.: Azbuka, Azbuka Attikus, 2012. 608 s.
7. Meshkov V. M. F. Nitshe o «svobodnykh umakh» // Gumanitarii: aktual'nye problemy gumanitarnoi nauki i obrazovaniya. 2020. T. 20. № 4. S. 415–432.
8. Moskovets S. A. Anti-essentsializm i problema prichinnosti v filosofii F. Nitshe // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. 2023. № 75. S. 105–114.
9. Nitshe F. Sochineniya: v 2 t. M.: Mysl', 1990. T.1. 829 s. T. 2. 832 s.
10. Nitshe F. Volya k vlasti: opyt pereotsenki vseh tsennostei. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2005. 880 s.
11. Rossius A. A. Vvedenie // Rossius A. A. (sost., red.). Fridrikh Nitshe. Rozhdenie tragedii. M.: Ad Marginem, 2001. S. 13–46.
12. Svas'yan K. A. Primechaniya // Nitshe F. Soch.: v 2 t. M.: Mysl', 1990. T. 1. S. 769–827.
13. Faritov V. T. Perspektivizm Nitshe, filosofskaya teoriya diskursa i transgressiya // Filosofiya i kul'tura. 2015. № 7(91). S. 962–968.
14. Khaidegger M. Slova Nitshe «Bog mertv» // Raboty i razmyshleniya raznykh let M.: Gnozis, 1993. 464 s.
15. Khaidegger M. Nitshe. SPb.: Vladimir Dal', 2006. T. 1. 608 s.