

РЕЦЕПЦИЯ НИЦШЕ ВО ФРАНЦИИ

А.В. ИГНАТЕНКО

В 1927 г. мюнхенское Общество Ницше объявляет конкурс работ на тему влияния французской культуры на идеи Ницше и, наоборот, идей Ницше на французскую культуру. В результате было получено тринадцать работ. Лучшими были признаны тексты Женевьев Бьянки¹ и Фрица Крекеля. Второе место поделили Карл Санделин и Хильда Виллидалль. Текст Ж. Бьянки стал классикой французского ницшеведения, одновременно открыв тему рецепции ницшеанства французской культурой.

Первые публикации

Французский ницшевед Жак Ле Ридер в своей монографии, посвященной рецепции Ницше во Франции², используя и работу Ж. Бьянки, дает подробную хронологию первых упоминаний имени автора «Заратустры» во французских источниках и первых его переводов на французский язык. Первые сведения о Ницше французские интеллектуалы получили в связи с его принадлежностью к кругу Вагнера и дальнейшим отходом от него. Первый перевод текста Ницше на французский вышел в 1877 г. четвертое «Несвоевременное», «Вагнер в Байрейте». (Его перевела мать одного из базельских студентов Ницше Мари Баумгартнер.) Но широкой известности этот текст не получил. Его заметили лишь некоторые вагнерианцы французской Швейцарии. Вплоть до конца 90-х годов Ницше можно считать малоизвестным и не слишком высоко ценимым среди французской читающей публики. Жак Ле Ридер относит такой холодный прием на счет двух факторов. Первый — высокий авторитет Вагнера во французской культуре того периода. Второй — драматичные политические отношения между Францией и Германией в 70-е годы XIX в. Аннексия Эльзаса и Лотарингии, проект их регерманизации породили во французской интеллектуальной среде проблему немецкой культуры и ее оценки по отношению к культуре французской. Разумеется, результат такой оценки был не в

пользу Германии. Ко всему немецкому поэтому относились с особой осторожностью. Ницше в этот период не помогла даже его критическая по отношению к немецкой и апологетическая по отношению к французской культурам позиция. Но и серьезные, вдумчивые французские интеллектуалы первого ряда, признавая за текстами Ницше литературные достоинства и отдавая дань его талантам психолога и моралиста, не принимают его всерьез как философа. Так, Габриель Моно (Monod), основавший в 1876 г. «Историческое обозрение», а в 1896 г. выбранный в Академию этических и политических наук, в своих «Портретах и воспоминаниях», в главе «Рихард Вагнер в Байрейте в 1876 году» упоминает и Ницше. Он отзывается о нем как о «писателе первого порядка, пронизательном моралисте, способном на глубокие метафизические воззрения и возвышенные поэтические порывы», который, тем не менее, оказался неспособен «ни наглядно скомпоновать свои идеи, ни создать связанной и оригинальной системы»³.

Здесь следует сразу упомянуть обстоятельства первых публикаций работ Ницше на французском языке, сыгравших свою роль в том, как эти тексты были приняты читающей публикой во Франции. В 1893 г. Элизабет Ферстер-Ницше возвращается из Парагвая и берет в свои руки все рукописное наследие своего безумного брата. Организуя в Веймаре Архив Ницше, она старается монополизировать право не только на публикацию трудов самого Ницше, но и работ о Ницше и его биографий. Именно она выбирает французского журналиста Анри Альбера переводчиком первых вышедших на французском языке текстов своего брата, а издательством — ориентированное скорее на литераторов, чем на университетские круги *Mercure de France*, а не университетский *Alcan*. Переводы Альбера спровоцировали немало нареканий профессиональных философов за то, что точности смысла переводчик предпочитал красоту стиля. Одновременно его «Заратустрой» восхищались Валери и Жид. Так с самого начала Ницше пришел во Францию как автор, представлявший интерес прежде всего для писателей и поэтов. Философы не считали его своим вплоть до 70-х годов XX века. Но в художественной литературе следов ниц-

шеанских идей предостаточно: романы Андрэ Мальро и «Цитадель» Сент-Экзюпери – примеры влияния Ницше на французских писателей. Но и как к литератору слава к Ницше во Франции, как мы уже говорили, пришла не сразу.

Ситуация начала меняться, когда авторитет Вагнера стал постепенно угасать. У него появляются соперники в лице Брамса и Бетховена в Германии и собственных музыкантов, таких, как Сен-Санс и Дебюсси. Одновременно идет на спад шок от поражения 70-х. Бисмарк уходит в отставку. Отношение к Германии теплеет.

Начало XX века – это и подлинное начало французского ницшеанства. Но на рубеже веков еще немало критических ремарок по поводу его философии. Весьма часто критики злоупотребляют фактом его сумасшествия. Так, Альфред Фуйе в своей статье в «Revue de Deux Mondes» в 1901 г. называет Ницше Фаустом, восставшим против закона, морали, общественной жизни, безнравственным и извращенным. Его философские принципы – кошмар больного разума⁴. А в своей работе «Ницше и имморализм» (1902) обвиняет его в безумии, полном жестокости, сводя волю к власти к воле к подавлению⁵. Опять-таки с точки зрения психопатологии комментирует идеи Ницше Макс Нордо в работе «Вырождение» (1894)⁶. Среди критиков Ницше этого периода следует упомянуть и Эдварда Сейера, в своем очерке 1905 г. критиковавшем дионисийский мистицизм на фоне излишне хрупкого рационализма Аполлона. В 30-е годы тот же Сейер в работе «Лоуренс и современная немецкая идеология» проводит параллель между философией Ницше и фашизмом.

Ницше вообще с первых лет своей известности во Франции активно привлекается различными, часто противоположными политическими силами в качестве авторитета и единомышленника. Первые активные шаги по распространению его текстов на французском языке окрашены в политические тона: Элизабет Ферстер, полностью контролирующая в этот момент архив Ницше в Веймаре, обеспечивает эксклюзивное право доступа к материалам Анри Лихтенбергер, придерживающемуся скорее правых взглядов, а после 1941 г. поддержавшему фашизм. Одновременно она

ограничивает доступ к архиву близкому к социалистам Шарлю Андлеру, который в конце концов издает большой цикл работ по Ницше, в основном базируясь на документах университетского архива Ницше в Базеле. В шести работах, посвященных Ницше, которые Андлеру удается издать лишь в 20-е годы, он поддерживает ту, в настоящее время не всеми разделяемую, точку зрения, что обрывочный и фрагментарный характер мысли Ницше должен быть преодолен, что следует создать систему ницшеанской философии. Однако же он привлекает эффектное сравнение стиля Ницше с современной Андлеру импрессионистской техникой живописи, когда художник намеренно разрушает линию, создавая полотно множеством обрывчатых мазков и достигая при этом требуемого эффекта. Заслуживает упоминания и его мысль о единстве жизни философа, прежде всего Ницше, и его философии, так что необходимо изучать и то, и другое в совокупности, поскольку философия — это часть жизни, а жизнь проливает свет на философию, питающуюся в свою очередь переживаниями жизни и фиксирующую внутренний опыт⁷.

Что касается книги Лихтенбержера, которая, к слову сказать, была первой книгой о Ницше, вышедшей во Франции⁸, то в ней, в соответствии с замыслами Архива Ницше в Веймаре, читай: Элизабет Ферстер, — проводится попытка вписать автора Заратустры в ряд титулованных авторов. Его индивидуализм сравнивается с таковым Штирнера, аристократический идеал навеивает ассоциации с Флобером, Лихтенбержер даже употребляет эпитет «Дарвин морали», одновременно признавая в Ницше «несистематичного мыслителя», что в то время считалось большим изъяном. Упомянув Лихтенбержера, следует отметить, что он был одним из немногих защитников Ницше в академической среде. (Лихтенбержер занимал пост профессора в университете в Нанси, а с 1905 г. и в Сорбонне.) В основной своей массе университетские круги, в этот момент мыслящие в неокантианском ключе, игнорируют Ницше. (Здесь отчасти повторяется ситуация с Вагнером и вагнерианцами.)

Среди немногих профессиональных философов того времени, серьезно анализировавших и, естественно, при-

лично знавших тексты Ницше, можно назвать Рене Берто⁹, автора статьи о Ницше в изданной в 1885 — 1901 гг. Большой Энциклопедии. Эта статья дает неплохое представление о Ницше, каким его видели французские интеллектуалы той эпохи. Берто относит Ницше к представителям немецкого романтизма, называя «Так говорил Заратустра» его главным трудом. «Заратустра» вообще был самой продаваемой книгой Ницше во Франции, за ним шла «Генеалогия морали». (К середине XX в. ситуация изменилась, в том смысле, что теперь «Генеалогия» была на первом, а «Заратустра» — на втором месте по количеству проданных экземпляров.)

Литературный классик и идеолог фашизма

Перед Первой мировой войной к Ницше во Франции приходит настоящая слава. Свидетельства В. де Палларэ, который заявляет, что ницшеанство стало подлинным культом, и Камиль Спьец (Spiess), пишущей о том, что поклонники Ницше множатся день ото дня, его комментируют, обсуждают, ему подражают¹⁰, дают представление о влиянии Ницше на интеллектуальную среду Франции этого периода. Первая мировая война меняет все. Философия Ницше опять начинает восприниматься как философия войны. Снова возникает подзабытая тема разделения на германскую и романскую культуры. Такому восприятию работ автора «Заратустры» немало способствует агрессивная шовинистская политика Архива Ницше в Веймаре, разумеется, с подачи Э. Ферстер-Ницше.

Ницшеанцы старой гвардии, такие, как Анри Альбер и Камиль Спьец, встают на защиту Ницше от обвинений в национализме и шовинизме. Так, Альбер напоминает в 1919 г. в предисловии к очередному изданию «Так говорил Заратустра», что Ницше слишком яростно критиковал Германию, чтобы его можно было считать пангерманистом. Камиль Спьец в памфлете «Ницше против немецкого варварства» представляет философа противником современной черни, желающей говорить от лица господствующей расы¹¹.

Заслуживает упоминания также и Леон Додэ, который в своей работе 1915 г. «Вон из немецкого ярма. Послевоен-

ные меры» пишет, что не стоит возлагать ответственность за варварские методы ведения войны Германией на Ницше¹². Во втором томе своих мемуаров, опубликованном в том же 1915 г., Додэ делает интересное замечание в духе Фуко: «...Немецкая метафизика ... есть естественное введение в немецкую музыку, и Кант вылился в Вагнера. Третье зло германского влияния, которое постигло нас в 1870 — 1871 гг., был Фридрих Ницше. Но второе принадлежит без сомнения его другу-врагу Рихарду Вагнеру»¹³.

В 20-е годы XX столетия Ницше занимает свое место в пантеоне классиков. Марсель Пруст в некрологе Джона Рюскэна в 1900 г. пишет: «Рюскен мертв. Ницше безумен, Толстой и Ибсен, кажется, завершают свое творчество; Европа одного за другим теряет своих великих духовников»¹⁴.

В 1927 г. молодой Сартр посещает в Высшей Нормальной Школе семинары Брюншвика и делает доклад по работам Шарля Андлера о Ницше. Вместе с остальными участниками семинара он задается вопросом: «Был ли Ницше философом?» И вместе с остальными отвечает «Нет». Однако во время чтения биографии Ницше у Сартра появляется идея романа под названием «Разгром» («Une défaite»), главный герой которого — двадцатитрехлетний Фридрих. (Самому Сартру в это время двадцать два.) В фокусе романа — коллизия, аналогичная хитросплетениям взаимоотношений Ницше и Вагнера. Сартр заменяет великого композитора на великого писателя. Серьезного анализа мысли Ницше, однако, роман не содержит; большая часть текста посвящена психологии. Позднее Сартр вновь обращается к идеям Ницше. Пьеса «Мухи» несет явный отпечаток ницшеанства и даже в своем названии содержит отсылки к главе «О базарных мухах» из «Заратустры». Вообще самая знаменитая цитата автора «Бытия и ничто» — «Ад — это другие» — вполне вписалась бы в ту же главу «Так говорил Заратустра». В пьесе «При закрытых дверях», где она прозвучала, исследователи тоже обнаруживают следы влияния Ницше. Отношение Сартра к Ницше, однако, анализировать было бы много легче, не потеряй он свои записи 1947 — 1948 гг., где, как опять же считают специалисты, Сартром был дан развернутый портрет Ницше как философа и как личности. Среди редких пря-

мых отсылок к Ницше — эссе Сартра 1943 г. «Новый мистик», где дается оценка, и довольно скромная, ницшеанству Жоржа Батая.

Разумеется, в 30 — 40-е годы прошлого столетия Жорж Батай был далеко не единственным, кто касался в своих работах ницшеанских тем. С приходом к власти в Германии фашистов имя Ницше опять оказалось помещено в контекст, теперь уже гораздо более опасный, национализма и милитаризма. В тридцатые годы во Франции выходит целый ряд работ антинацистского и антиницшеанского содержания. Эдмон Вермей, ученик Шарля Андлера провел серию исследований и конференций, направленных против философии Ницше, а также опубликовал в журнале *Nouvelles Litteraires* статью под названием «Ницше и немецкая революция», в 1940-м, уже во время оккупации он создает запрещенный впоследствии текст «Германия. Объясняющее эссе», где Ницше предстает махровым расистом. В 1936 г. выходит книга Мариуса Николя «От Ницше до Гитлера». Во время оккупации немецкие власти во Франции используют Ницше как пример франко-германского культурного синтеза. Выходят две антологии: «Ницше, его жизнь, его труд», под редакцией Андрэ Крессона и «Ницшеанский требник», редактор — Дэни де Кередерн. Последняя представляет из себя подборку отрывков из различных работ Ницше. В этой атмосфере последовательная работа Батая по реабилитации Ницше от обвинений в фашизме, которая, правда, иногда велась методами, вызывавшими подозрения в симпатиях к Гитлеру и Муссолини и в адрес самого защитника, не могла остаться незамеченной.

Имя Батая — первое в списке французских имен, с которыми связан небывалый взлет философского авторитета Ницше во второй половине XX в. С философией Ницше — как и с философией вообще — Батай знакомится в 20-е годы благодаря общению со Львом Шестовым. В 30-е он (как и Клоссовски) посещает лекции Кожева, трактующего Гегеля в «ницшеанском» ключе. В 1937 г. Батай создает тайное общество Ацефал (куда входит и Клоссовски), и диалог с Ницше, точнее, в случае Батая, нечто вроде спиритического сеанса, где Батай занял место медиума и претендует на

право говорить о Ницше от первого лица, обретает материальный носитель в виде журнала «Ацефал». Ацефал — безголовый бог, символизирует общество, достигшее единства путем принесения в жертву своего вождя. Тело без головы — общество без лидера. Убийство вождя с точки зрения Батая необходимо, ибо существование царя вносит в общество раскол. В этом сценарии жертвоприношения вождя Батай усматривал аналогию со смертью Диониса, а позднейшее собирание кусков его — Диониса — тела, вероятно, символизировало восстановление живой общности социума. Обращаясь к дионисийству Ницше, Батай реализует проект создания нового мифа, вокруг которого могло бы сформироваться новое общество людей, уставших от автономного существования, несущего лишь пустоту и ложь. Одновременно он пытается задать альтернативу фашизму, который — Батай это признает — занят решением аналогичной задачи, но который не может с этой задачей справиться, поскольку объединить социум способна лишь трагедия, а подлинной трагедией является убийство вождя. (Здесь мы не можем не заметить фрейдистских эдиповых обертонов. В 1969 г. в статье «Театр жестокости и граница репрезентации» Деррида повторит эту мысль, заявив, что пространство трагедии открывается убийством отца¹⁵.)

В этой альтернативе фашизму, к слову сказать, и заключается оригинальный жест Батая в защиту Ницше от обвинений, посыпавшихся на него со всех сторон, когда Э. Ферстер-Ницше приветствовала Муссолини и приняла в Архиве Ницше Гитлера.

Но вернемся к безголовому богу Ацефалу. «Бог должен умереть в человеке»¹⁶, — призывает Батай. Речь идет о Боге рацио. «...Крайнее злоупотребление разумом, на которое в недавнее время пошел человек, обязывает его к последнему жертвоприношению: человеку надлежит отринуть разум, рассудочность, саму почву, на которой он держится»¹⁷. Человек и сам должен потерять голову. Но что это означает? — Это, в том числе, значит: перестать быть целесообразным, перестать подчиняться необходимости функции, бросить вызов утилитарности, победить, хотя бы на время, в себе скупость. Жертвоприношение и есть такая победа над ску-

постью, когда человек на время уподобляется самой природе в ее жестокой расточительности, «без жалости и справедливости, ...безразличию в форме власти»¹⁸. «Жертвоприношение имморально»¹⁹, ибо имморальна природа, которую оно повторяет.

Поэзия — это жертвоприношение слова²⁰. Это — путь избавления от непомерной власти языка²¹. Последнее звучит немного странно: разве власть поэтического языка не сильнее, чем власть языка прозы? Ведь в поэзии вступают в борьбу циклы, повторения, от которых уже рукой подать до навязчивых повторений безумия. (О связи безумия и поэзии позднее напишет и Делез в «Логике смысла».) На самом деле ослабевают власть рации, т.е. власть языка в его рациональном аспекте. И тогда все становится понятно. Жертвоприношение царя и поэзия как жертвоприношение слова совпадают в своем антиразумии. Здесь образ утраченной головы тоже весьма кстати. Вот он — еще один типично ницшеанский элемент, встроенный в головоломку батаевского мысли. Жертвоприношение, таким образом, явилось тем новым центром, вокруг которого перегруппировались, обогатившись новыми смыслами, основные понятия философии Ницше: диониссийское начало, имморализм, иррационализм. Во всех этих случаях жертвоприношение является своего рода порогом, границей.

Еще одна характерная черта батаевского письма — довольно бесцеремонное заигрывание с темой безумия, которое, впрочем, извиняет свойственная этой традиции французской культуры установка на возможность создания модели безумия. Клоссовски на коллоквиуме 1964 г. в Руайомоне заявляет: «... или ты становишься безумцем, или ты создаешь эквивалент безумия, и в этом трагедия Ницше. Он предпочел стать безумцем, нежели найти эквивалент»²². (Батай, вероятно, как раз и пытался создать этот самый эквивалент безумия.) Обращает на себя внимание такое понимание ситуации Клоссовски, как будто стать безумцем — целиком и полностью сознательный акт. Ницше, по Клоссовски, «предпочел стать безумцем». Поэтому то, что Батай называет крушением Ницше, у Клоссовски предстает как удачное завершение экзистенциального проекта.

Завершая разговор о Батае, следует добавить, что объединение Ницше и Фрейда впервые заметным образом состоялось именно у него: именно Батай, не будучи ни философом, ни психологом, изучал как ницшеанство, так и психоанализ. Позже его идеи инкорпорировали в свою философию Делез, Фуко и Деррида. И главное: Батай не был профессиональным философом, следовательно, его тексты и не были обязаны соответствовать требованиям, предъявляемым к философским работам. Однако его ницшеанские штудии в 30-е годы подготовили выход Ницше на авансцену не только французской, но и мировой культуры, и уже в новом качестве — в качестве философа в полном смысле слова.

Коллоквиум в Руайомоне. Начало постсовременности

Прежде чем перейти к главным участникам коллоквиума в Руайомоне и к собственно постмодернистским интерпретациям Ницше, нелишним будет упомянуть Общество Ницшеанских Исследований, которое было основано сразу по окончании войны в 1945 г. Арманом Кино и Женевьев Бьянки. Распущенное в 1965 г., до коллоквиума в Руайомоне, Общество играло роль центра изучения ницшеанской философии. В его Бюллетене №2 от марта 1963 г. Жиль Делез опубликовал свой текст «Мистерии Ариадны». В него в 1962 г. вступил Жак Деррида. В это общество входил, а в 1963 г. стал его почетным президентом еще один видный французский ницшевед Жан Валь. Преподававший в Сорбонне с 1945 г., Валь был одним из немногих профессиональных философов в 30-е — 40-е годы изучавших Ницше столь же серьезно, как и Гегеля и Киркегора.

В 1961 г. силами Общества Ницшеанских Исследований готовилось к изданию новое собрание сочинений Ницше, куда должны были войти неизданные при жизни фрагменты: к тому моменту в ницшеведении уже распространилось мнение о злоупотреблениях Архива Ницше в Веймаре в обращении с рукописным наследием. Этим планам не дано было осуществиться. Зато в том же 1961 г. Маццино Монтинари посетил Архив Ницше и понял, что назрела необходимость переиздания рукописного наследия. В 1964 г. выш-

ли первые тома под редакцией Коли и Монтинари в Италии. В 1966 г. Мишель Фуко объявляет о проекте издания нового собрания сочинений на французском языке. Удалось убедить Gallimard финансировать проект. На том же коллоквиуме в Руайомоне Карл Левит познакомился с Коли и Монтинари и навел контакты с берлинским издательством Gruyter. Первый том на немецком языке вышел в 1967 г.

С изданием Коли и Монтинари связывают новую страницу в ницшеведении. Развенчание «Воли к власти» и открытие «второго» Ницше, того, который проявляется с чтением посмертно опубликованных фрагментов, подхлестнули философский интерес к его текстам и простимулировали осмысление их в постмодернистском ключе. Но следует отметить, что и сама возможность такого проекта открывается лишь в 60-е годы XX столетия, когда во французской философии, да и вообще во французской культуре складывается принципиально новое отношение к Ницше как к философу. Луи Пинто (Louis Pinto)²³ называет несколько признаков таких перемен, к которым он относит появлений диссертаций, посвященных Ницше, как, например, диссертации Е. Гаед (E. Gaide) «Ницше и Валери»²⁴ или диссертации профессора Жана Гранье (Jean Granier) «Проблема истины в философии Ницше»²⁵. В 1969 г. во Французском Философском Обществе проводятся дебаты по Ницше, он становится программным философом, которого изучают во французских учебных заведениях. Выходит большое количество статей в научных журналах. Так, третий номер Философского обозрения за июль – сентябрь 1971 г. посвящен Ницше²⁶. Здесь же Пинто упоминает два коллоквиума по Ницше: в Руайомоне в 1964 г. и в Серизи (Cerisy) в 1972 г.

Отдельным пунктом в этом перечне могла бы стоять работа Жюль Делеза «Ницше и философия», которая вышла в 1962 г. Этот труд можно считать самым обстоятельным и систематизированным из всего, что было написано о Ницше в постмодернистской традиции и не только в ней. Так, Жан Лакруа в философской рубрике Le Monde пишет: «Книга, которую Жиль Делез посвятил Ницше, представляет большой интерес, так как Ницше в ней рассматривается не как пророк, а как философ. Труды Ницше анализируются,

как могли бы быть проанализированы работы Декарта или Канта: с безупречной логичностью и предельной строгостью»²⁷. И, правда, читая «Ницше и философия», мы понимаем, что перед нами — еще одна версия «системы мысли Ницше». Делез, как известно, в своих более поздних работах будет писать о том, что система не упраздняется, просто вводится новое представление о системе. Так вот, пользуясь его собственным оборотом, можно сказать, что хотя сам Делез и пишет о принципиальной антидиалектичности мысли Ницше, в интерпретации Делеза она — мысль — превращается в диалектику нового типа, т.е. Ницше, по Делезу, вводит новое представление о диалектике. Это — диалектика различия, которой он посвятит свое «Различие и повторение». Итак, Ницше, по словам Делеза, не диалектик, поскольку в его мысли отсутствует спекулятивный элемент отрицания, работа негативного. Вместо него у Ницше появляется различие, дифференциальный элемент, разделяющий различные силы. Сила, с одной стороны, захватывает вещь, присваивает и эксплуатирует ее, но, с другой стороны, нам очень скоро становится понятно, что никакой вещи и нет, поскольку сила, доминирующая над некоторым количеством реальности, формирует как тело вещи, т.е. физический феномен, так и смысл вещи, и последний, в конце концов, определяет и первое. Вещь — это сгусток смысла. Феномен, таким образом, сводится к знаку, симптому, приглашающему к интерпретации. Реальность — это всегда некоторый вариант интерпретации. История, поэтому, суть последовательность интерпретаций, или, другими словами, изменение смысла. Понятно, что интерпретация и смысл обязаны совпасть. И мы увидим ниже, что интерпретация суть наделение смыслом. То есть, создание феномена.

Силы, разделенные между собой различием, получают возможность соотноситься друг с другом. Различие — есть подлинная непространственная дистанция между силами. (Вспоминая «Различие и повторение» мы понимаем, что силы и различия между ними формируют реальность интенсивности, существующую на изнанке пространственной реальности.) Поскольку силы взаимодействуют между собой, они в этом взаимодействии проявляют себя как воли.

То есть воля есть сила в аспекте ее взаимоотношений с другой силой. Так что воля всегда направлена на другую волю (а не на вещь). Воля волит лишь утверждать собственное различие. Поскольку, как мы видим, силы соотносятся лишь с силами, воли с волями, то то, что Делез поначалу именуется вещью, представляет лишь эффект интерпретации, обнаружения некоего смысла. Здесь становится более-менее понятна вся метафизика самого Делеза. Интерпретация – результат работы мышления, но также результат взаимодействия сил. Смысл, который «выявляется» в процессе интерпретации, одновременно порождается доминирующей силой, определяющей облик вещи, но также и силами, которые подчинились этой доминирующей силе, чтобы данная вещь, данный феномен состоялись. Но ведь и процесс восприятия феномена, коль скоро это по сути лишь интерпретативная работа, суть тоже воздействие некоей силы и, похоже, воздействие настолько мощное, что оно, вообще говоря, упраздняет необходимость существования других сил, сформировавших эту «воспринимаемую вещь» или «феномен». Эту догадку подтверждает и «Капитализм и шизофрения», где прямо говорится, что желание формирует не фантазмы, а реальность как таковую²⁸. То есть Делез, вслед за Лаканом считает, что мир субъекта является его галлюцинацией, с поправкой на делезовское понимание субъекта. Именно эта поправка и не позволяет назвать систему Делеза, а как следствие и Ницше по Делезу, идеализмом. Ведь сам субъект рассыпается на бесчисленное количество сил, соразделенных друг с другом дифференциальным элементом различия. На наших глазах происходит удивительная взаимная трансформация: казалось бы, субъект поглотил объективную реальность, поставив ее в зависимость от собственных интерпретативных усилий, но объективная реальность уже инфицировала самого субъекта, который, распавшись, уже не вправе присвоить себе честь сотворения мира, сам, являясь его эффектом. А мир этот – интенсивный мир различия.

Но вернемся к «Ницше и философия». В наскоро набросанную нами выше метафизическую сетку вписаны все основные понятия ницшеанской мысли. Прежде всего,

силы делятся на активные и реактивные. Быть активной силой для силы означает захватывать, повелевать, накладывать форму. Это — сила метаморфозы, дионисийская сила. Активные дионисийские силы бессознательны. Такие силы встречаются в энергетике, и Ницше называет благородной энергию, способную к трансформации. Кроме того, существуют силы реактивные, это силы утилитарные, ограниченные, силы адаптации. Реактивное диалектично. Сознание сущностно реактивно, поэтому диалектично. Активное и реактивное — суть качества силы. Количественно же реактивные силы доминируют, поэтому сильных следует защищать от слабых. В связи с этим возникает вопрос: как активным силам удастся не только «захватывать, повелевать, накладывать форму», но и вообще выживать? Здесь Делезу приходится приписать Ницше своего рода эсхатологию. Ведь реактивные силы, побеждая силы активные, отделяют последние от того, на что они способны, делают их реактивными. Количество реактивных сил, поэтому, лавинообразно нарастает за счет вырождения активных сил. Проявлением этого триумфа реактивного начала являются рессантимент, больная совесть, аскетический идеал. Но у реактивной силы все же есть шанс, хоть и более слабый, стать активной. Для этого она должна обратиться против самой себя, отрицая саму себя. (Ну, скажете, это не диалектика.) Человек тоже может трансформироваться, упав на самое дно нигилизма, отрицая в себе человека ради сверхчеловека.

В основах близкую делезовской точку зрения на философию Ницше излагает в своей статье 1971 г. «Ницше, генеалогия, история» Мишель Фуко. Как и Делез, он стремится показать наличие у Ницше терминологического аппарата, разбирая отличие понятия *Ursprung*, означающее «метафизический исток», от *Entstehung*, «возникновения», и *Herkunft*, «происхождения». Генеалогия, которой посвящена статья, занята прояснением возникновения и происхождения, в отличие от зависимой от метафизики истории классического типа, стремящейся обнаружить за перипетиями прошлого исток — *Ursprung* — и подчинить все дальнейшие события его логике. В фокусе исследований генеалога — история, понятая как тело становления. Генеалог — это врач,

исследующий болезни и недомогания тела и прописывающий лекарства, в то время как историк классического типа похож на метафизика, рассуждающего о душе — первоисточке. Тело, в том числе и тело становления, каковым является история, — поверхность, где записываются события²⁹. Генеалог, таким образом, занят поисками событий³⁰. Событие же — это смена соотношения сил, конфискация власти, новая сила, появляющаяся на сцене, скрытая под маской. «Анализ Entstehung'a должен показать игру этих сил, характер борьбы одних сил против других, ... то, как они пытаются — разделяясь против себя — избежать вырождения и снова набраться энергии, отталкиваясь от собственного ослабления»³¹. Фуко обнаруживает у Ницше понятие Entstehungsherd — очаг возникновения, который он интерпретирует как своего рода сцену, где происходит столкновение сил. Это некое «пространство, которое определенным образом их (силы) размещает и вклинивается между ними, пустота, через которую они обмениваются угрозами и репликами ... При этом не следует опрометчиво представлять его себе как некое отгороженное поле, на котором разворачивается сражение, некую плоскость, где противники могли бы встретиться на равных; скорее это — ... некое «не-место», чистая дистанция, факт того, что противники не принадлежат к одному пространству»³². Этот фрагмент интересен с точки зрения сравнения философий Делеза и Фуко: там, где первый предлагает пространству развернутую альтернативу в виде своей концепции интенсивного различия, второй лишь апофатически заявляет, чем это метафорическое пространство не является. Здесь проявляются структуралистские корни мысли Фуко, питающие его археологический метод: структура всегда пространственна, плоскостна, как и горизонтальные археологические слои. Поэтому пространственная терминология Фуко весьма разнообразна, особенно в археологический период. Делез же относится к пространству, а как следствие, и ко времени с гораздо меньшим доверием. Он выстраивает свою непространственную реальность интенсивного, призванную ввести новые отношения в мышление и подтолкнуть его к преодолению своего пространственного характера.

Итак, история, созерцающая последовательное развитие форм некоей первичной интенции, стремящееся к заданному результату, должна быть заменена, по Ницше, в интерпретации Фуко, генеалогией, которая высвобождает «событие в его уникальности и остроте», разрушив большие длительности. Возникает вопрос, что может дать такое знание, в чем его преимущество над традиционной историей? Здесь уместно вспомнить, что генеалог подобен врачу, лечащему не душу, а тело, его конкретную болезнь. Оно помогает решать текущие задачи. Другими словами, такое знание более оперативно. «Знание служит не для того, чтобы понимать; оно помогает делать выбор и принимать решение»³³. Здесь мы подходим к излюбленной теме Фуко о переплетении знания и власти, которую он разовьет в серии работ, наиболее известные из которых «Надзирать и наказывать», «Микрофизика власти», «История сексуальности» и т.д. Жан-Франсуа Льотар в 1979 г. в своем «Состоянии постмодерна» сформулирует это слияние власти и знания следующим образом: «...Знание и власть есть две стороны одного вопроса: кто решает, что есть знание, и кто знает, что нужно решать?»³⁴ Фуко, впрочем, с такой постановкой вопроса едва ли согласился бы. Местоимение «Кто» в его философии неуместно. У него и у его Ницше и решают, и знают, что нужно решать некие силы, на которые расщепляется субъект. Здесь Фуко вслед за Батаем обращается к теме жертвоприношения. Поскольку силы знания служат силам власти, «безличным и доиндивидуальным», как сказал бы Делез, силы эти в процессе познания, в котором в определенный момент истории сформировавшийся человек возомнил себя главным действующим лицом, человека должны разрушить так же, как они его когда-то создали. Человек уже подходит к пониманию своей участи, но его страсть к познанию, за которой, по Фуко, конечно же, скрывается хитрость воли к власти, влечет его к саморазрушению. Он уже готов принести себя в жертву молоху познания.

Понимание мысли Ницше Делезом и Фуко, как мы видим, довольно близко. (Эта близость взглядов позволила им написать вместе вступительную статью к французскому изданию Коли и Монтинари.) В частности, оба мыслителя,

придерживаясь левых политических взглядов, свели на страницах своих книг Ницше, Маркса и Фрейда³⁵, и в результате этого смешения возникла гремучая смесь постмодернистской философии. По сравнению с Делезом и Фуко, склонным к некоторому радикализму как в политических, так и в философских взглядах, имидж Жака Деррида всегда был более академичным. Как-никак он преподавал в старинной, престижной и консервативной Эколь Нормаль, в отличие от Делеза, работавшего в основанном в 1969 г. экспериментальном Венсене.

Вопрос о ницшеанстве Жака Деррида считается более спорным, чем в случае с Фуко и Делезом. На тему значимости Ницше для Деррида написан ряд работ³⁶. Как известно, имя Ницше фигурирует в четверке наиболее часто упоминаемых философов вместе с Фрейдом, Хайдеггером, Левинасом. Кроме того, формальную принадлежность Деррида к ницшеанцам подтверждают его членство в Обществе ницшеанских исследований и посвященное Ницше в 1976 г. эссе «Éperons. Les styles de Nietzsche».

Кроме этих свидетельств, предоставленных самим Деррида, существуют и аргументы «от идеи». Во-первых, одной из центральных проблем дерридианской мысли является проблема языка. В работе «О грамматологии» он пишет: «Инфляция знака «язык», инфляция знака как такового, абсолютная инфляция. Она указывает на то, что проблема языка — центральная для нашей историко-метафизической эпохи»³⁷. Но проблема языка — это и ницшеанская проблема, а, учитывая философский климат Франции того времени, прежде всего ницшеанская: «Непосредственно и самостоятельно язык вернулся в поле мысли лишь в конце XIX века. Можно даже было бы сказать, что в XX веке, если бы не было Ницше-филолога ...который первым подошел к философской задаче глубинного размышления о языке. ...В том самом философском-филологическом пространстве, которое открыл для нас Ницше, внезапно появляется язык...»³⁸. Сам Деррида в «О грамматологии» признает предтечей центральной идеи этой работы не Хайдеггера, которого, к слову сказать, он называет здесь последним метафизиком, печатью логоцентризма, а именно Ницше: «Зао-

стрив такие понятия, как истолкование, перспектива, оценка, различие, ... Ницше вовсе не остался (вместе с Гегелем, как думалось Хайдеггеру) просто внутри метафизики: он внес мощный вклад в освобождение означающего от его зависимости, производности по отношению к логосу и от связанного с ним понятия истины или первичного означаемого, как бы мы его ни трактовали. Чтение, а, стало быть, и письмо, порождение текста были для Ницше актами «изначальными»...»³⁹ Но ведь именно эта идея — об изначальности письма в дерридианском смысле, в качестве некоей самостоятельной реальности, поглощающей язык и тем самым претендующей уже и на место первореальности, реальности как таковой — является в «О грамматологии» основной. И действительно, разве не Ницше, опознав в вещах лишь знаки, представил реальность как бесконечную цепочку означающих, необъятный текст, ждущий интерпретации, сводящий процесс познания к семиологии?

Далее, если обратиться к концепту деконструкции, ставшему визитной карточкой Жака Деррида, то можно обнаружить некоторые параллели с генеалогией. Обе процедуры критическо-аналитические, обе заняты выявлением происхождения. Но если генеалогия Ницше осуществляется в отношении морали, то объектом деконструкции является дискурс. При этом в обоих случаях известно, что будет в итоге найдено: Ницше в основе всех подвергаемых генеалогическому анализу ценностей неизменно обнаруживает христианство с его отрицанием жизни, а Деррида специализируется на разоблачении любого — во всяком случае, принадлежащего западной культуре — дискурса как логоцентричного. Но что может быть противопоставлено логоцентризму в реальности, где речь уже растворена в первописьме? — Игра означающих. «Возникновение письма есть возникновение игры»⁴⁰. Опять-таки, совершенно ницшеанская тема игры.

В приведенной выше цитате Деррида ведет речь об инфляции знака, о кризисе понятия знака в связи со стиранием грани между означающим и означаемым. Разумеется, чтобы свести реальность к письму, необходимо поставить под сомнение наличие означаемого как такового. Для Дер-

рида разрыв — непреодолимый, пусть и ничтожный, «на один вздох» — между означающим и означаемым является в критикуемой им логоцентристской культуре основанием для противопоставления письма и речи, где письмо играет роль означающего речи. Попытка размыть границу между речью и письмом, заставить второе поглотить первую, как раз и основана у Деррида на устранении различия между означающим и означаемым. Но как он описывает устранение этого разрыва? Гарантом неустранимости различия между означающим и означаемым могло бы быть то, что Деррида именует трансцендентальным означаемым. Но трансценденция и есть Бог: *ens, unum, verum, bonum*⁴¹. «Умопостигаемая грань знака всегда была повернута к слову и лику божьему... Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична»⁴². И под каким же тогда лозунгом может произойти смерть знака? — Правильно! «Бог умер!»

От смерти Бога к его убийству переходит Деррида в небольшом эссе «Театр жестокости и завершение представления» («*Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*».) В этом тексте, посвященном, казалось бы, прежде всего Атонену Арто, затем Фрейду, а уж в последнюю очередь Ницше присутствуют все программные ницшеанские темы постмодерна. Смерть — убийство Бога сливается в проекте этого театра, местами удивительно напоминающего дионисийские мистерии, трагедию по Ницше, со смертью — убийством автора, и, в конце концов, как это случается и у Фуко, со смертью человека. Упомянута и утверждающая сила такого театра (ср., например, у Ницше: «Для игры созидания нужно святое слово утверждения»), и понимание жестокости как «подчинения необходимости» (*amor fati*). То есть тот факт, что рассуждение Деррида и здесь движется в фарватере ницшеанской мысли, причем вполне осознанно, не оставляет никаких сомнений.

Кроме постмодерного Ницше во Франции в этот период, разумеется, развиваются и другие традиции интерпретации его мысли. Так следует упомянуть семиологический подход, примером которого могут служить работы Жана-Мишеля Рея, Сары Кофман, Поля Рикера⁴³. Проблеме со-

отношения ницшеанства и психоанализа посвятили свои книги Мишель Анри и Поль-Лоран Ассун⁴⁴. Работы по ницшеведению продолжают появляться, что свидетельствует об актуальности этой темы.

Итак, за более чем столетнюю историю французской рецепции мысли Ницше этот философ предстал перед читателями в самых различных, порой взаимоисключающих ипостасях. Разумеется, дело здесь не в непонимании, неверном прочтении или намеренном искажении его идей. Сам Ницше, как ни пытаются слепить из него нечто монолитное, неизбежно распадается на противоречащие друг другу, отменяющие друг друга фрагменты, заставляя задаваться вопросом, так ли уж необходимо рассматривать целиком философию Ницше, как будто постмодерн не приложил титанических усилий к растворению, разъятию субъекта? Разве мыслитель, сам высказывавшийся в пользу множественности субъекта, не заслуживает отношения к своим текстам как к чему-то самостоятельному, что лишь случайно объединено общим именем Ницше? Классика, в лице тех же Ясперса или, во Франции, Шарля Андлера, настаивала на вовлечении в анализ философии Ницше его биографии, но происходило это по одной очень простой причине: эта совершенно неупорядоченная, противоречащая себе на каждом шагу мысль не могла быть представлена в виде хоть какой-то целостности иначе, чем нанизанная на пику времени, объединенная одной личностью, одним именем. А, между тем, классический образ мысли требовал такой целостности, поэтому биография оставалась связующим, объединяющим контекстом для россыпи афоризмов, замечаний, выводов, каждый из которых настойчиво твердил о собственной самостоятельности, являя собой сингулярность в чистом виде. Теперь, после Фуко, Делеза и Деррида, в такой жесткой привязке наследия ницшеанской мысли к целостному и самоотждествленному субъекту Фридриху Ницше уже нет необходимости. Именем Ницше можно по-прежнему пользоваться как некоей условной меткой, но упрекать Ницше в противоречии самому себе нет оснований, по той простой причине, что с метафизической, постмодерной точки зрения уже некому адресовать этот упрек.

Примечания

- ¹ *Bianquis G.* Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pence française. Paris, 1929.
- ² *Le Rider J.* Nietzsche en France: De la fin du XIXe siècle au temps présent. Paris, 1999.
- ³ Цит. по: *Le Rider J.* Nietzsche en France P. 47.
- ⁴ *Fouillée A.* La religion de Nietzsche // Nietzsche, 1892 - 1914. Antologie de texts consacré à Nietzsche». Paris, 1997 // *Le Rider J.* Op. cit. Д. 71
- ⁵ *Fouillée A.* Nietzsche et l'immoralisme. Paris, 1902 // *Le Rider J.* Op. cit. P. 71 - 72
- ⁶ *Nordau M.* Dégénérescence. Paris, 1894 // *Le Rider J.* Op. cit. Д. 71.
- ⁷ *Andler C.* Nietzsche, sa vie et sa pensée. Paris, 1958 // *Le Rider J.* Op. cit. P. 85.
- ⁸ *Lichtenberger H.* La philosophie de Nietzsche. Paris, 1899.
- ⁹ *Berthelot R.* Un romantisme utilitaire. Essai sur le mouvement pragmatique, t.1: Le pragmatisme chez Nietzsche et Poincaré. Paris, 1911; t.2: Le pragmatisme chez Bergson, Paris, 1913 // *Le Rider J.* Op. cit. P. 73.
- ¹⁰ *de Pallarès V.* Le crepuscule d'une idole. Nietzsche, nietzschéisme, nietzschéens. Paris, 1910. *Camille Spiess.* La vérité sur Frédéric Nietzsche. Lettre ouverte à M. de Pallarès à propos d'un ouvrage recent. Paris, 1910 // *Le Rider J.* Op. cit. P. 94 – 95.
- ¹¹ Цит. по: *Le Rider J.* Op. cit. P. 126.
- ¹² *Daudet L.* Hors du joug allemande. Mesures d'après-guerre, Paris, 1915 // *Le Rider J.* Op. cit. P. 126.
- ¹³ *Daudet L.* Souvenirs et polémiques. Paris, 1992 // *Le Rider J.* Op. cit. P.127 – 128.
- ¹⁴ *Proust M.* Contre Sainte-Beuve, suivi de Essais et articles, Paris, 1971 // *Le Rider J.* Op. cit. P. 130.
- ¹⁵ От структурализма к постструктурализму. Французская семиотика. М., 2000. С. 401.
- ¹⁶ *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С.250.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Ницше Ф.* Соч. М., 1990. Т.2. С. 246.
- ¹⁹ *Батай Ж.* Цит. соч. С. 255
- ²⁰ Там же. С. 252
- ²¹ Там же. С. 274
- ²² Цит. по: *Le Rider J.* Op. cit. P. 199.
- ²³ *Pinto L.* Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France. Paris, 1995.
- ²⁴ *Gaède E.* Nietzsche et Valéry. Paris, 1962 (цит. по: *Pinto L.* Op. cit).
- ²⁵ *Granier J.* Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris, 1966 (цит. по: *Pinto L.* Op. cit).
- ²⁶ *Revue philosophique.* 1971. N 3.
- ²⁷ *Le Monde,* 24 avril 1962 (цит. по: *Pinto L.* Op. cit. S. 177).
- ²⁸ «Si le désir produit, il produit di réel» // *Deleuze G.* L'anti-Oedipe. Kapitalisme et schizophrénie. Paris, 2005. P. 34.
- ²⁹ Ницше и современная западная мысль. Сборник статей / Под ред. В. Каплуна. СПб., 2003. С. 541.
- ³⁰ Там же. С. 539.

- ³¹ Там же. С.542.
- ³² Там же. С.543 - 544.
- ³³ Там же. С. 548.
- ³⁴ *Льотар Ф.* Состояние постмодерна. СПб, 1998. С. 28
- ³⁵ Доклад М. Фуко на коллоквиуме в Руайомоне назывался «Ницше, Фрейд, Маркс», эти же три автора оказываются самыми цитируемыми в его «Словах и вещах». Примером синтеза марксизма, фрейдизма и ницшеанства у Ж. Делёза может служить его «Капитализм и шизофрения», написанная с Феликсом Гваттари. Что же касается «марксо-ницшеизма», то в связи с ним необходимо хотя бы упомянуть Анри Лефевра, о котором здесь нет возможности написать подробнее.
- ³⁶ Жак Ле Ридер упоминает Michel Haar. *Le jeu de Nietzsche dans Derrida // Revue philosophique de la France et de l'étranger («Derrida»),* 1 2+ avril-juin 1990. P. 207 - 227, а также эссе Ernst Behler. *Derrida-Nietzsche. Nietzsche - Derrida, Munich-Paderborn, 1988.*
- ³⁷ *Деррида Ж.* О грамматиологии. М., 2000. С.119.
- ³⁸ *Фуко М.* Слова и вещи. СПб., 1994. С. 327.
- ³⁹ *Деррида Ж.* Цит. соч. С. 134.
- ⁴⁰ Там же. С. 120.
- ⁴¹ Там же. С. 135.
- ⁴² Там же. С. 128.
- ⁴³ *Rey J.-M.* L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche. Paris, 1971; *Kofman S.* Nietzsche et la métaphore. Paris, 1972; *Ricoeur P.* La métaphore vive. Paris, 1975.
- ⁴⁴ *Henry M.* Généalogie de la psychanalyse. Paris, 1985; *Assoun P.-L.* Freud et Nietzsche. Paris, 1980.