
ФРИДРИХ НИЦШЕ
наследие и проект

Institute of Philosophy
Russian Academy of Sciences

FRIEDRICH NIETZSCHE
LEGACY AND PROSPECTS

FRIEDRICH NIETZSCHE
ERBE UND PERSPEKTIVEN

Compiled and edited by
Yulia V. Sineokaya and Ekaterina A. Poljakova



LRC Publishing House
Moscow
2017

Российская академия наук
Институт философии

ФРИДРИХ НИЦШЕ

НАСЛЕДИЕ И ПРОЕКТ

Составители и ответственные редакторы
Ю. В. Синеокая, Е. А. Полякова



Издательский Дом ЯСК
Москва
2017

УДК 1/14
ББК 87
Ф 88



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
проект 17-03-16012, не подлежит продаже

Рецензенты:

доктор филос. наук, профессор *А. Л. Доброхотов*,
кандидат филос. наук *И. А. Михайлов*

Ф 88 Фридрих Ницше: наследие и проект / Сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая,
Е. А. Полякова; пер. А. Г. Жаворонков, И. М. Полякова. — М.: Издатель-
ский Дом ЯСК, 2017. — 824 с.

ISBN 978-5-6040195-0-4

Цель трехязычного сборника статей — рассказать о проблемах ницшеведения начала XXI столетия. Тридцать четыре философа из тринадцати стран, работающие в ведущих университетах и научно-исследовательских центрах России, Европы и Америки, обсуждают влияние творчества Ницше на мировую культуру, спорят о том, какие идеи немецкого мыслителя оказались наиболее востребованы в XX веке, поднимают вопрос об ответственности Ницше за идеологию национал-социализма, высказывают свои суждения о том, что его идеи могут привести в философию XXI столетия.

Книга предназначена как для специалистов — историков философии, так и для широкого круга читателей и призвана способствовать коммуникации интеллектуалов из разных стран.

УДК 1/14
ББК 87

ISBN 978-5-6040195-0-4



9 785604 019504 >

© Синеокая Ю. В., Полякова Е. А., составители, 2017
© Авторы, 2017
© Издательский Дом ЯСК, 2017

Содержание

Вступительное слово редакторов-издателей сборника.....	9
Editor's Preface.....	13
Введение: Ницше сегодня.....	15
Introduction: Nietzsche today	25

Ницше и проект «философии будущего» / Nietzsche and the Project of the 'Philosophy of the Future' / Nietzsche und das Projekt der „Philosophie der Zukunft“

<i>Вернер Штегмайер (Германия)</i> Ницше определяет будущее философии	35
<i>Werner Stegmaier (Germany)</i> Nietzsches Grundentscheidungen für die Zukunft der Philosophie.....	48
<i>Тильман Борше (Германия)</i> Критика и образование в условиях конечности.....	60
<i>Tilman Borsche (Germany)</i> Kritik und Bildung unter Bedingungen der Endlichkeit.....	70
<i>Энрико Мюллер (Германия)</i> Ницше — философия будущего?.....	79
<i>Enrico Müller (Germany)</i> Nietzsche — eine Philosophie der Zukunft?.....	91
<i>Андреас Рупшус (Германия)</i> Ответственность Ницше и ответственность настоящего. Размышления о наследии и будущем философии Ницше.....	102
<i>Andreas Rupschus (Germany)</i> Die Verantwortung Nietzsches und die Verantwortung der Gegenwart. Überlegungen über Erbe und Zukunft von Nietzsches Philosophie	111
<i>Яанус Соовали (Эстония)</i> Наследуя Ницше	120
<i>Jaanus Sooväli (Estonia)</i> Inheriting Nietzsche	129
<i>Екатерина Полякова (Германия/Россия)</i> «Последняя мораль» Фридриха Ницше.....	137
<i>Ekaterina Poljakova (Germany/Russia)</i> Friedrich Nietzsches „letzte Moral“	148

«Смерть Бога» и проблема нигилизма / The 'Death of God' and the Problem of Nihilism / Der „Tod Gottes“ und das Problem des Nihilismus

<i>Абдусалам Гусейнов (Россия)</i> Человек, который хотел стать Богом	161
<i>Abdusalam Guseynov (Russia)</i> A Man Who Wanted to Be God	181

<i>Пауль ван Тонгерен (Нидерланды)</i> Нигилизм: диагноз Ницше как вызов культуре XX и XXI веков	197
<i>Paul van Tongeren (The Netherlands)</i> Nihilism: Nietzsche's Challenging Diagnosis of Our 20th and 21st Century Culture	202
<i>Марина Быкова (США / Россия)</i> О понятии вечного возвращения и проблеме свободы у Ницше.....	207
<i>Marina Bykova (USA / Russia)</i> On Nietzsche's Concept of Eternal Recurrence and the Problem of Freedom.....	231
<i>Хартвиг Франк (Германия)</i> Фридрих Ницше — просветитель и визионер	250
<i>Hartwig Frank (Germany)</i> Friedrich Nietzsche — Aufklärer und Visionär	255
<i>Мария Жоао Майер Бранко (Португалия), Жоао Констансио (Португалия)</i> Ницше — Дон-Кихот эпохи модернизма?	260
<i>Maria João Mayer Branco (Portugal), João Constâncio (Portugal)</i> Nietzsche — a Quixotic Modernist?.....	270
<i>Изабель Винанд (Швейцария)</i> Мысль Ницше: ответы из франко-швейцарской перспективы.....	279
<i>Isabelle Wienand (Switzerland)</i> Nietzsches Denken: Antworten aus einer französisch-schweizerischen Perspektive	283
<i>Валерий Подорога (Россия)</i> Ницше и проблема времени	287
<i>Valeriy Podoroga (Russia)</i> Nietzsche and the Problem of Time	293
<i>Борис Марков (Россия)</i> Ницшеанское время	299
<i>Boris Markov (Russia)</i> The Nietzschean Time	311
<i>Алексей Жаворонков (Германия / Россия)</i> Критический метод и философия будущего: размышления об актуальности социальной критики Ницше.....	322
<i>Alexey Zhavoronkov (Germany / Russia)</i> Critical Method and the Philosophy of the Future: Reflections on the Relevance of Nietzsche's Social Criticism	335

**Ответственность мыслителя перед историей /
The Responsibility of a Thinker to History /
Die Verantwortung eines Denkers vor der Geschichte**

<i>Трейси Стронг (США)</i> Ницше о философии и Ницше сегодня	349
<i>Tracy Strong (USA)</i> Nietzsche on Philosophy and for Our Times.....	362
<i>Бабетта Бабиц (США)</i> К вопросу о влиянии и современном значении Ницше.....	374
<i>Babette Babich (USA)</i> Querying Nietzsche's Influence and Meaning Today.....	391
<i>Мишель Коэн-Алими (Франция)</i> Ницше и «самый роковой народ всемирной истории».....	407
<i>Michèle Cohen-Halimi (France)</i> Nietzsche and “the Most Fateful People in World History”	432
<i>Паоло Стеллино (Португалия)</i> Ницше и ответственность интеллектуалов	455
<i>Paolo Stellino (Portugal)</i> Nietzsche and the Responsibility of Intellectuals	467

Содержание

<i>Игорь Эбанойдзе (Россия)</i> Ницше и метафизика риска.....	478
<i>Igor Ebanoidze (Russia)</i> Nietzsche and the Metaphysics of Risk.....	483
<i>Жорже Луис Визентейнер (Бразилия)</i> Ницше о субъективности: практика само-генеалогии и философское самоинценирование	487
<i>Jorge Luiz Viesenteiner (Brasil)</i> Nietzsche on Subjectivity: Self-Genealogical Praxis and Philosophical Self-Staging	500
<i>Освальдо Джакоиа (Бразилия)</i> От генеалогии чувства стыда к спасению невинности становления	512
<i>Oswaldo Giacoia (Brasil)</i> Von der Genealogie des Schuldgewissens zur Rettung der Unschuld des Werdens	519

Идея Европы и национальное самосознание / The Idea of Europe and National Self-Consciousness / Die Idee Europas und das nationale Selbstbewusstsein

<i>Карло Джентили (Италия)</i> Фридрих Ницше: Актуальность несвоевременного.....	529
<i>Carlo Gentili (Italy)</i> Friedrich Nietzsche: Aktualität eines Unzeitgemässen.....	540
<i>Марко Брузотти (Италия / Германия)</i> «Европейский» и «сверхъевропейский». Заратустра, добрый европеец и взгляд издалека	550
<i>Marco Brusotti (Italy / Germany)</i> „Europäisch“ und „über-europäisch“. Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne	566
<i>Йохан Фигл (Австрия)</i> Рецепция центральных тем Фридриха Ницше	581
<i>Johann Figl (Austria)</i> Rezeption zentraler Themen Friedrich Nietzsches.....	593
<i>Тарас Лютый (Украина)</i> Вечное возвращение к Ницше	605
<i>Taras Lutyi (Ukraine)</i> The Eternal Recurrence to Nietzsche.....	617
<i>Марта Копий-Вайс (Польша)</i> Ницше в Польше: очерк истории рецепции.....	628
<i>Marta Kopij-Weiß (Poland)</i> Nietzsche in Polen — Umriss einer Rezeptionsgeschichte.....	637
<i>Юлия Синеокая (Россия)</i> Ницше в России XXI века	647
<i>Yulia Sineokaya (Russia)</i> Nietzsche in Russia in the 21st Century.....	665

Ницше сегодня / Nietzsche Today / Nietzsche heute

<i>Нелли Мотрошилова (Россия)</i> Вещая философия Ф. Ницше и современность.....	685
<i>Nelli Motroshilova (Russia)</i> Nietzsche's Prophetic Philosophy and Contemporaneity	700
<i>Михаил Хорьков (Россия)</i> Переосмысляя Ницше для новой этики: Фридрих Ницше сквозь призму философии Макса Шелера.....	714
<i>Mikhail Khorkov (Russia)</i> Rethinking Nietzsche for a New Ethics: Friedrich Nietzsche through the Prism of Max Scheler's Philosophy.....	721

<i>Лариса Гармаш (Украина)</i> Формула Ницше	728
<i>Larisa Garmash (Ukraine)</i> Nietzsche's Formula	738
<i>Райнер Адольфи (Германия)</i> Тоска по новой независимости — вопреки власти времени: опыт «Ницше» в немецкой культуре	748
<i>Rainer Adolphi (Germany)</i> Die Sehnsucht, wieder souverän zu werden gegenüber der Macht der Zeit: Erfahrungen mit ›Nietzsche‹ in der deutschen Kultur	762
<i>Андреа Кристиан Бертино (Германия)</i> Актуальность критики жертвования у Ницше.....	776
<i>Andrea Christian Bertino (Germany)</i> Die Aktualität von Nietzsches Opferkritik	787
<i>Хольгер Цаборовски (Германия)</i> Зачем Ницше — сегодня?	797
<i>Holger Zaborowski (Germany)</i> Wozu Nietzsche — heute?	802
Список сокращений сочинений Фр. Ницше	807
Abbreviations of Nietzsche's Works	809
Liste der Abkürzungen von Nietzsches Werken	811
Сведения об авторах.....	813
Contributors.....	817

Вступительное слово редакторов-издателей сборника

Трехязычный сборник статей, который Вы держите в руках, уникален: его авторы — наиболее авторитетные сегодня специалисты по философии Ницше, работающие в ведущих университетах и научно-исследовательских центрах России, Европы и Америки. Наш проект собрал созвездие из тридцати четырех известных философов, представляющих тринадцать стран. Книга написана ницшеведами разных поколений: как патриархами философии, так и молодыми, но уже оставившими свое имя в науке исследователями.

Мы обратились к нашим коллегам с просьбой поделиться своими размышлениями о творчестве Ницше, предложив для обсуждения пять вопросов:

Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

Ответственен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны, мировую культуру?

Что мысль Ницше может привнести в философию XXI века?

Ответы на эти вопросы и составили сборник «Фридрих Ницше: наследие и проект», который стал своего рода виртуальной площадкой для свободного обмена мнениями по интересующей нас всех теме — специфике восприятия философии Ницше на рубеже XX—XXI столетий.

Важным этапом работы над книгой явился цикл открытых лекций «Творчество Фридриха Ницше в историко-философском контексте», осуществленный Институтом философии РАН в рамках совместного с московской городской библиотекой им. Ф. М. Достоевского проекта «Анатомия философии: как работает текст». Лекции, приуроченные к завершению издания на русском языке Полного критического собрания сочинений Ницше в 13 томах, читались в центре Москвы на Чистопрудном бульваре, 23, и транслировались на You Tube онлайн, каждую

неделю по четвергам с 24 октября по 24 декабря 2015 года¹. Всего было прочитано 10 открытых публичных лекций, собравших небывалое число слушателей. В числе выступавших авторы этого сборника: Нелли Васильевна Мотрошилова, Валерий Александрович Подорога, Юлия Вадимовна Синеокая, Михаил Львович Хорьков, Игорь Александрович Эбаноидзе. Готовящийся к печати том «Творчество Фридриха Ницше в историко-философском контексте», состоящий из статей участников лекций в библиотеке Достоевского и иллюстрированный цветными фотопортретами выступающих перед публикой философов и их слушателей, станет важным дополнением к сборнику «Фридрих Ницше: наследие и проект».

Ряд текстов нашего сборника написан в жанре академической статьи, а часть — в стиле свободного эссе. Некоторые участники проекта построили свои работы как ответы на все или некоторые из заданных нами вопросов, другие же, напротив, представили работы, в которых предложенные нами темы послужили лишь векторами для размышлений. Весь корпус текстов мы структурировали в виде пяти глав сборника в соответствии с тем, какая тема получила наибольшее развитие в той или иной статье: *Ницше и проект «философии будущего»*, *«Смерть Бога» и проблема нигилизма*; *Ответственность мыслителя перед историей*; *Идея Европы и национальное самосознание*; *Ницше сегодня*.

Языками сборника являются русский, английский и немецкий. Тексты, написанные по-русски, представлены как на языке оригинала, так и в переводе на английский язык. Работы, созданные на английском и немецком, публикуются как на языках оригиналов, так и в переводе на русский. Эта особенность нашего издания определяется его двоякой целью — рассказать читателям о достижениях мирового ницшеведения начала XXI столетия и способствовать коммуникации интеллектуалов разных стран. Огромная и сложнейшая работа по переводу текстов была выполнена благодаря высокому профессионализму Алексея Геннадьевича Жаворонкова и Ирины Михайловны Поляковой. Мы приносим им искреннюю благодарность за их энтузиазм и готовность продолжить начатую работу даже тогда, когда финансирование переводов было прервано.

Тот факт, что эта книга появилась на свет, — «обыкновенное чудо», творимое теми, для кого философия — призвание, интеллектуальная щедрость — модус жизни, главное дело — независимое творчество. Для нас важно, что этот сборник стал интеллектуальным пространством единения ученых. Авторы сборника работают в разных философских парадигмах, принадлежат к разным школам и традициям ницшеведения, а многие нередко выступали публично с взаимной критикой и остаются по сей день противниками в научных дебатах. Тем ценнее тот факт, что не только ницшеведы-единомышленники, но и ницшеведы-оппоненты нашли для себя возможным объединиться в один авторский коллектив. Книга «Фридрих Ницше: наследие и проект» — свидетельство того, что философия не имеет на-

.....
¹ Записи доступны для просмотра на сайте Института философии РАН: http://iph.ras.ru/anat_nietzsche.htm

Вступительное слово редакторов-издателей сборника

циональных и государственных границ, что для интеллектуального сообщества главное — солидарность, что философы разных континентов живут едиными целями и едиными смыслами.

Мы благодарим издательский дом ЯСК за дружескую и творческую атмосферу совместной работы, Российский фонд фундаментальных исследований (РФФИ) за финансовую поддержку издания, а также всех тех, кто трудился над этой книгой, за искреннюю любовь к философии. Для нас высокая честь и искренняя радость быть вашими коллегами и единомышленниками.

Юлия Синеокая и Екатерина Полякова

Editor's Preface

The trilingual collection of articles you are holding in your hands is unique: the authors of the articles are today's most competent experts in Nietzsche's philosophy, who are working in the leading universities and research centres of Russia, Europe, and America. Our project has gathered a remarkable group of thirty-four philosophers representing thirteen countries. Among the authors are Nietzsche scholars of different generations — patriarchs of philosophy as well as young scholars who have already made a name for themselves in philosophy.

We suggested that our colleagues should share their insights about Nietzsche's work and offered them five questions for discussion:

Which of Nietzsche's ideas came to be most in demand in the culture of the 20th century and why?

Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

What do you understand by the concept of "eternal recurrence"?

What is your estimation of Nietzsche's influence on the culture of your country and on world culture?

What can Nietzsche's conception contribute to the philosophy of the 21st century?

In fact, the answers given to these questions constituted the specific focus of the book *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects*. This project turned into a kind of virtual platform for a free exchange of ideas on the issue of our common interest — the peculiarity of perceiving Nietzsche's philosophy at the turn of the 21th century.

An important stage of working on the book was the cycle of open lectures headed "Friedrich Nietzsche's Work in Historical and Philosophical Context". It was carried out by the scholars of the Institute of Philosophy, RAS, together with Dostoevsky's public library in Moscow in the framework of the co-project: "The Anatomy of Philosophy: How the Text Works". The lectures were timed to coincide with the completion of the publication of Nietzsche's 13-volume critical collected works in Russian. They were given in the centre of Moscow (Chistoprudnyi bulvar, 23) and shown online Thursdays weekly on YouTube from October 24 to December 24, 2015.¹ A series of ten lectures gathered a record number of listeners. Among the lecturers were the authors of the current publication: Nelli

¹ The records are available at the website of the Institute of Philosophy RAS: http://iph.ras.ru/anat_nietzsche.htm

Vasilyevna Motroshilova, Valeriy Alexandrovich Podoroga, Yulia Vadimovna Sineokaya, Mikhail Lvovich Khorkov and Igor Alexandrovich Ebanoidze. The forthcoming publication of *Friedrich Nietzsche's Work in Historical and Philosophical Context*, which includes the papers of the lectures originally presented at Dostoevsky's public library with colour illustrations of the philosophers and their audiences, will be an important complement to the book *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects*.

Part of the articles of the collection are written in academic style, others are free essays. Some participants of the project arranged their articles answering all or picking out some of the questions we offered them, others, contrariwise, presented works where the suggested issues served as certain guidelines for reflection. All the papers were grouped into five chapters of the collection in accordance with the predominant themes: *Nietzsche and the Project of the 'Philosophy of the Future'*, *The 'Death of God' and the Problem of Nihilism*, *The Responsibility of a Thinker to History*, *The Idea of Europe and National Self-Consciousness*, and *Nietzsche Today*.

The book is written in three languages — Russian, English, and German. Texts written in Russian are published in the original and translated into English. Works written in English or German are published in the original and translated into Russian. This peculiarity of the edition serves a dual-purpose to acquaint the reader with the world achievements in Nietzsche studies at the beginning of the 21st century and to promote the communication of intellectuals from different countries. The challenging task of translating the texts was successfully accomplished thanks to high professionalism of Alexei Gennadyevich Zhavoronkov and Irina Mikhailovna Polyakova. We extend our sincere gratitude and appreciation to them for their dedication and readiness to continue their work, once it started, even after the funding of the translation had stopped.

The publication of this book is an “ordinary miracle” performed by those for whom philosophy is a mission, intellectual generosity is the mode of life, and the thing that counts most is independent creative activity. It is especially important to us that the book has provided an intellectual space for the scholars' cooperation. The contributors of the collection work in different philosophical paradigms, belong to different schools and traditions of Nietzsche study; it is not uncommon that many of them speak in public in a spirit of mutual criticism and have remained opponents in scholarly debates up to this day. All the more valuable is the fact that not only collaborators, but also opponents among those who study Nietzsche found it possible to join the team of contributors. The book *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects* testifies to the fact that philosophy knows no national or state boundaries, that what is important for an intellectual community is solidarity, that philosophers in different parts of the world share common tasks and meanings.

We express our gratitude to the LRC Publishing House for the friendly and creative atmosphere of the collaborative work and to Russian Foundation for Basic Research (RFBR) for the financial support of the publication; we are also grateful to everyone who worked on the book together with us for their genuine love of philosophy. It is a great honour and joy to be your colleagues and collaborators.

Yulia Sineokaya and Ekaterina Poljakova

Введение: Ницше сегодня

Фридрих Ницше, без сомнения, одна из самых ярких, но и самых провокационных фигур в истории философии. Он сам оценил свое значение, назвав себя динамитом и прибавив при этом, что он никогда не высказывал ни одной мысли, которая не компрометировала бы его лично, а значит, и его читателей. И неважно, будь то негодование или восторг, патетическое восхваление или столь же патетическое отвержение — в любом случае читатель Ницше выставит себя в сомнительном свете, а его реакция выдаст его потаенные желания, страхи и надежды.

Такой тип философской провокации, безусловно, опасен. Как может быть безопасным динамит? Последствия игр с огнем непредсказуемы. И Ницше не приходится жаловаться на недоразумения и недопонимание его трудов, если сам же он утверждал, что хочет оставаться непонятым и неузнанным. Тем не менее сегодня мы можем сказать, что все-таки нечто поняли о нем, по крайней мере, мы поняли, как его *не надо* читать — его не надо читать как идеологическое напутствие, как памфлет или как проповедь. Прочтения такого рода слишком очевидно ведут не просто к искажениям его наследия, но к утверждениям и оценкам, прямо противоположным тем, которые соответствовали вкусу самого Ницше. Достаточно вспомнить печальную историю его присвоения идеологией национал-социализма в Германии, как, впрочем, и увлечение идеями Ницше на заре социалистической эры в России. Мыслитель, прямо говоривший о своем презрении к болтовне об отечестве, о том, что он не знает более грязного животного, чем антисемит, и более плоской идеологии, чем социализм, оказался втянутым в политические игры, к которым он не имел никакого отношения. Всем сегодня известна история фальсификации его «главного» труда — «Воли к власти», представляющей собой не более чем текстологически весьма сомнительную компиляцию набросков, черновиков и конспектов. Ссылка на этот «труд» Ницше сегодня считается неприемлемой в среде научного ницшеведения. Он интересен только как этап в истории рецепции его идей.

Но даже если принять во внимание все обстоятельства, как, например, намеренное искажение наследия Ницше, все же придется признать, что не всякий мыслитель может быть не понят до такой степени. Усилия ницшеведов последних десятилетий устранить недоразумения, конечно, нельзя назвать тщетными.

Но подозрение, что некоторые недоразумения не только неустранимы, но и были желательны для автора, все же остается. Остается и раздражение, вызванное некоторыми, в том числе опубликованными самим Ницше, высказываниями — о западных ценностях, о судьбах Европы, о немцах, французах, русских и евреях. Ясно, однако, что все это неотделимо от тех свершений в истории мировой мысли, которые и делают Ницше интересным для нас, прежде всего от его бескомпромиссной критики метафизики, от ниспровержения ценностей христианского Запада и философского осмысления нигилизма.

Одно несомненно: Ницше был прав, когда говорил, что с его именем будет когда-нибудь связываться чудовищный надлом европейской культуры. Имеет ли смысл здесь говорить об ответственности? Вопрос об ответственности неизбежно двусмыслен. Означает ли ответственность, что Ницше был причиной этого слома и что мы можем осудить его за это? Но в таком случае нам следует доказать, что без него этого слома могло бы и не случиться. А история, как известно, не знает сослагательного наклонения. Или это значит, что Ницше несет (или должен нести) на себе последствия сделанного им? Но эти последствия налицо: худшего применения философии, чем идеологическое, и представить себе нельзя. Был ли нигилизм его делом или он был всего лишь врачом, поставившим диагноз своему времени, а заодно и следующему столетию? В правильности этого диагноза нам не раз пришлось убедиться. И, возможно, таящаяся в нем угроза до сих пор не понята нами до конца, а катастрофические последствия до сих пор не исчерпаны.

Понадобилось чуть менее ста лет, чтобы отвергнуть идеологически плоские интерпретации текстов Ницше, и никак не менее, чтобы увидеть в них нечто большее, чем литературную игру. Станным образом эти вроде бы противоположные тенденции в рецепции Ницше всегда идут рука об руку. Современное философское ницшеведение, разумеется, чуждо обеим этим тенденциям. Сегодня можно сказать, что Ницше наконец занял подобающее ему место в истории философии. Не только классические интерпретации 30-х годов прошлого столетия (Карл Лёвиг, Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер), но и труды французских интерпретаторов Ницше (Мишель Фуко, Жиль Делёз, Жак Деррида) сегодня можно отнести к хорошо усвоенному и (в т. ч. полемически) переработанному наследию исследовательской интерпретации. После работ Вольфганга Мюллер-Лаутера и Фридриха Каульбаха мы знаем, что идеи Ницше о воли к власти, сверхчеловеке и вечном возвращении следует рассматривать не как элементы некоего систематического учения, но как средство критического анализа и перспективации смыслов. Как учения (на это обратил особое внимание Вернер Штегмайер) они представляют собой откровенные парадоксы, и потому их следует рассматривать, скорее, как антиучения.

Философское переосмысление наследия Ницше было бы, разумеется, невозможно без серьезной издательско-филологической работы. Начатое еще в 60-е годы итальянцами Джорджио Колли и Мадзино Монтинари и продолжающееся по сей день, в первую очередь благодаря Марии-Луизе Хаазе, издание черновых записей Ницше, в т. ч. и тех, которые послужили основой компиляции «Воля к власти»,

не только развеяло прежние мифы, но и дало обширный материал для новых исследований. Что касается серьезных исследовательских изданий, то нельзя не упомянуть ежегодник «Nietzsche-Studien», где печатались труды таких ведущих ницшеведов, как Гюнтер Абель, Ойген Бизер, Эрнст Белер, Волькер Герхардт, Джулиано Кампиони, Вальтер Кауфман, Петер Кёрстер, Чарльз Энтони Миллер, Карл Песталоцци, Рената Решке, Йорг Салакварда, Йозеф Симон, Йоханн Фигл, Курт Пауль Янц, а также уже упомянутые Вольфганг Мюллер-Лаутер и Вернер Штегмайер. Каждое из этих имен (их список, разумеется, далеко не полный) символизирует важный этап в философской рецепции Ницше. Причем следует выделить специальные тома того же издания 1978 и 1980/81 годов, полностью посвященные интереснейшим философским дискуссиям о Ницше. На сегодняшний день ницшеведческая литература стала практически необозримой. Упомянем только серию издательства De Gruyter «Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung», насчитывающую уже почти 70 томов исследований, посвященных специальным вопросам ницшеведения, а также «Nietzsche-Wörterbuch», издаваемый исследовательской группой Пауля ван Тонгерена. Только список англоязычных изданий о Ницше мог бы занять несколько страниц. Вся эта огромная работа создала и продолжает создавать солидный фундамент ницшеведения, а вновь и вновь возникающие новые издания, конференции и коллоквиумы, посвященные Ницше, показывают, что интерес к нему не угасает, в том числе, а может, и в первую очередь среди молодых ученых.

И все же нельзя сказать, чтобы все недоразумения были устранены. Уже не идеологизация и не упрощения, но, наоборот, умаление опасности и сведение к философским банальностям представляет собой сегодня серьезную угрозу для всякого, кто знаком с ницшеведческой литературой. Как однажды сказал Йюрген Хабермас, Ницше утратил в наших глазах свое жало, жало предосудительности, он перестал смущать нас. И не потому, что мы стали сильнее, не потому, что то, что даже самому Ницше казалось невиданной доселе угрозой, требующей от нас особого мужества, было уже преодолено нами. Просто мы научились так интерпретировать Ницше, чтобы он оказался проекцией нашей собственной философии¹. Проблемы, поставленные им, проблема нигилизма прежде всего, мало беспокоят нас. Странно сказать, но происходит некоторая догматизация Ницше, причем основанная не на недоразумениях и фальсификации, но на глубоком анализе. В ницшевских деструкциях мы склонны более видеть не огромный вопросительный знак, но победный призыв к дальнейшему разрушению. Мы как будто забыли, что вялое утверждение, что все есть интерпретация и что истина имеет смысл только во множественном числе, для Ницше означало трагическое прозрение бессмыслицы бытия, представляющего собой вызов для всякого «свободного ума». Ницше был бы поражен, если бы узнал, что «смерть Бога» не является для нас

.....
¹ Habermas Jürgen. Nachwort // Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968. S. 238.

особой проблемой, что его веселость перед лицом отверзшейся пропасти кажется нам чем-то легким и приятным, что мы можем повторять и подкреплять его генеалогические открытия, не видя, что они несут в себе все тот же характер динамита. Быть может, эпоха постмодерна и впрямь дает нам это превосходство? Возможно и так. Но возможно, что мы имеем дело с тем самым обмельчением человеческого духа, с тем ослаблением тугого лука, натянутого всей европейской историей, при помощи которого Ницше мечтал попасть в самые далекие цели. Попал ли он в них? Или, может, он и сам помог ослабить этот лук? Иными словами, не должны ли мы сегодня снова критически пересмотреть наследие Ницше и, может, даже пойти ему наперекор и тем самым как раз и показать себя его подлинными учениками и почитателями. Кажется, что как раз ницшеанцы были бы для него наименее желательными наследниками.

* * *

Русская рецепция Ницше отражает все эти трудности и опасности в полной мере. То обстоятельство, что сборник «Фридрих Ницше: наследие и проект» задуман и издан сегодня в России, — не случайность. В XX столетии именно в России влияние идей Ницше на культуру, политику, даже повседневность было наиболее ощутимым. Во многом под влиянием и в противоборстве с философией Ницше осмыслялась и выстраивалась российская идентичность как на рубеже XIX—XX веков, так и на рубеже XX—XXI столетий. Именно поэтому для нас так важно очертить проблемное поле ницшеведения начала XXI столетия, определиться с тем, какие положения немецкого мыслителя и почему оказались востребованы в веке XX, проанализировать, какие идеи Ницше с наибольшей вероятностью выйдут на первый план в столетии нынешнем.

Историю российской ницшеаны легко уподобить размахам маятника: от враждебного неприятия — до поклонения, граничащего с низкопоклонством, — и вновь к полному отвержению, вплоть до абсолютного изгнания из культуры, сменившегося резким взлетом симпатий и сочувственным интересом к произведениям и личной драме философа.

К началу XX столетия Россия занимала одно из первых мест среди государств, в которых творчество немецкого философа получило признание. Трудно назвать российского мыслителя конца XIX — первой четверти XX века, который бы оставил без внимания философию Ницше. Отечественные интеллектуалы увлеченно искали «русского Ницше», обнаруживая его не только в Достоевском (Лев Шестов), но и в Леонтьеве (Василий Розанов), и в Розанове (Дмитрий Мережковский), и даже в Лермонтове (Владимир Соловьев). Но русское ницшеанство никогда не носило характер единодушного принятия идей мыслителя. Проникновение творчества Ницше в отечественную культурную традицию шло через внутреннюю полемику, опровержение и неприятие ряда положений его философии. Едва ли можно говорить о некоем едином образе Ницше, поскольку каждый читатель открывал в немецком философе что-то свое.

Дебют Ницше в России пришелся на 1890-е годы. Изначальное (примерно с 1891 по 1899—1900) отношение российских интеллектуалов к творчеству Ницше можно охарактеризовать в основном как отрицание позитивной роли его учения, в котором усматривали симптом и отражение кризисных тенденций, присущих европейской культуре. Если обратиться к критическим статьям, откликам и рецензиям последней декады XIX столетия, посвященным сочинениям Ницше, бросается в глаза тот факт, что независимо от конкретного отношения к его идеям — враждебного или, напротив, сочувственного, — практически все авторы говорили о негативных аспектах ницшеанства.

В последние годы XIX века был создан устойчивый образ Ницше — декадента, имморалиста, ниспровергателя идеалов, сторонника рабства и крепостного права, безбожника и проповедника зла. А термин «ницшеанец», крайне популярный в России с конца XIX столетия, нередко прилагался к различным оригинальным идеям и теориям, часто напрямую не связанным со взглядами Ницше. Это оценочное понятие, прижившееся в отечественном литературном обиходе, носило преимущественно негативный характер.

Практически все авторы, писавшие о Ницше, использовали его критику современного состояния культуры и цивилизации для опровержения крайних форм морали утилитаризма, альтруизма, социализма. Немецкий философ был превращен в демоническую фигуру апостола имморализма, дьявола, самого антихриста — ниспровергателя христианских ценностей аскетизма, альтруизма, ненасилия и любви. Отрицательные коннотации, связанные с именем философа, были настолько очевидны, что знаменитая статья Николая Грота «Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой» (1893), в которой русский и немецкий мыслители выступали духовными и ценностными антагонистами, рассматривалась современниками как скрытая попытка автора предотвратить решение Священного синода об отлучении Толстого от церкви, поскольку отечественный писатель выступал в роли носителя, защитника и хранителя высших религиозных ценностей в противоположность его западному антиподу. (Тем не менее решение об отлучении Толстого все равно было принято в 1901 году.)

Последняя декада XIX века стала концом инкубационного периода: количество публикаций, содержащих критическое осмысление взглядов Ницше, а также переводов его работ, возросло стремительно. Уже к 1910 году в России насчитывалось более ста статей и монографий, посвященных творчеству немецкого философа, было издано около ста пятидесяти переводов его прозаических, стихотворных текстов и произведений эпистолярного жанра. В то время имя Ницше было в высшей степени популярно в кругах российских интеллектуалов.

В некоторых кругах имя Ницше воспринималось как символ индивидуализма, в других же, напротив, оно означало духовный универсализм, а порой связывалось с патетикой коллективного творчества, потерей своего «я» в культовом единстве и принесением себя в жертву Богу. Ницше то причисляли к идеологам мещанства, то записывали в союзники русского освободительного движения. Для

одних он был исключительно «нигилистом» и «человеком последнего бунта», ломавшим традиционные представления о нравственности, даже «богоборцем» и «разрушителем исторического христианства». Для других — учителем и творцом «высшей морали», богоискателем, «пророком новой веры», более того — провозвестником идеи религиозного синтеза, новой религиозной культуры. Ницше вдохновлял на поиск первоценностей: свободы, красоты, творчества, на эксперименты в искусстве, литературе, музыке. Типичным было отношение к философу как создателю нового мировоззрения, талантливому художнику слова и религиозному проповеднику. Однако, при всем многоголосье мнений и оценок, Ницше, как он был прочитан интеллигенцией на рубеже XIX—XX столетий, оказался настолько близок традиционной отечественной мысли, что это позволило исследователям говорить о нем как о «самом русском» из западных философов.

Идеи Ницше оказали творчески плодотворное воздействие на ведущие интеллектуальные направления России той поры: религиозные искания философов-идеалистов, движение символистов и русский марксизм. Деятелям Серебряного века Ницше предстал в трех ипостасях: как гениальный художник, мистический пророк-мудрец и как религиозный проповедник, смысл духовной проповеди которого виделся заключенным в двух положениях, получивших в творчестве отечественных интеллектуалов новое осмысление. Это — концепция сверхчеловека (Übermensch) и непосредственно с ней связанная идея дионисизма.

Творчество Ницше оказало мощное, хотя и опосредованное влияние на русский марксизм. Традиция сопоставления ницшеанства и марксизма восходит к работам Николая Михайловского, впервые увидевшего близость данных направлений мысли в подходе к проблеме борьбы личности за свои права. Однако взаимосвязь между ницшеанством и марксизмом в рамках русской религиозной мысли носила порой и принципиально иной характер. Ницше сыграл «роковую роль» в идейной эволюции «от марксизма к идеализму» для ряда мыслителей, ставших впоследствии известными деятелями русского религиозного возрождения.

В истории отечественной общественной мысли принято выделять особое духовное течение, временные границы которого можно обозначить 1903—1912 годами — «ницшеанский марксизм», — представленное именами таких талантливых писателей и публицистов, как Максим Горький (Пешков), Анатолий Луначарский, Александр Богданов (Малиновский), Станислав Вольский (Соколов), ставших впоследствии известными советскими политическими лидерами. Синтез марксизма и ницшеанства помог многим видным деятелям Советской России в поиске путей к «примирению» идеалов социальной справедливости и индивидуального совершенствования, в укреплении героических аспектов марксизма. От обычных марксистов их отличала высокая оценка силы воздействия «иррациональной пропаганды» (посредством мифов и символов).

Первый кризис российского ницшеанства стал назревать в десятых годах XX века. После революции 1905 года и поражения в русско-японской войне

отчетливо обозначился сдвиг в интеллигентском умонастроении. Происходило обращение не увлеченных марксизмом российских интеллектуалов к традиции идеализма, идущей от славянофилов к Владимиру Соловьеву и братьям Трубецким. Символисты теряли интерес к идеям Ницше и превращались в неославянофилов. В среде отечественных гуманистов крепло желание самоопределения, самоидентификации в культурной традиции, обозначилась тяга к возвращению российской интеллигенции в лоно церкви, к преодолению оторванности церковности России и религии вообще от реальной жизни людей. К 1908 году популярность философии Ницше начала уменьшаться, а с 1912 года отечественные критики в своих исследованиях стали избегать открытого упоминания его имени.

Определенную роль в охлаждении внимания к текстам Ницше сыграл все возраставший интерес к антропософии, теософии и психоанализу, завоевавшим внимание значительной части российских гуманистов. С начала десятых и вплоть до середины двадцатых годов прошлого столетия психоанализ и антропософия являлись важнейшими составляющими русской интеллектуальной жизни. Популярность учений Зигмунда Фрейда и Рудольфа Штейнера могла соперничать в это десятилетие с влиянием идей Ницше. Такое изменение в интеллектуальных пристрастиях отечественных мыслителей было отнюдь не беспочвенным. Именно Ницше сделал практический вывод из новой культурной ситуации, сложившейся в Европе к концу XIX века, раньше и острее других сформулировав новую для человечества проблему индивидуального и коллективного бессознательного.

Однако в начале второго десятилетия прошлого века, несмотря на целый ряд неблагоприятных факторов, прежде всего распространение антиницшеанских настроений, обусловленных популярным в России времен Первой мировой войны неославянофильским отвержением духа германской культуры, ницшевские мотивы все еще продолжали звучать со страниц книг и периодических изданий. Определенное оживление внимания к философии Ницше, вызванное усилением революционных веяний и эсхатологических ожиданий, можно констатировать в 1916—1917 годах. Очевидно, что до 1917 года Россия прочно удерживала лидирующее положение в международном ницшеведении.

В результате проводимой социалистическим правительством «культурной политики» начала 1920-х годов книги Ницше были запрещены и изъяты из библиотек, а писатели стали избегать открытого упоминания Ницше в своих сочинениях. Единственным аспектом творчества немецкого философа, получившим резонанс в Советской России двадцатых годов, была философия культуры, в особенности интерпретация античности. Эта тема присутствовала в работах Вячеслава Иванова, Фаддея Зелинского, Викентия Вересаева, Алексея Лосева. Однако запрет на произведения Ницше был столь жестким, что официально признанные цензурой авторы рубежа веков, чьи имена оказались вне критики в Советской России — Максим Горький и Владимир Маяковский, подверглись разрушительной «деницшефикации».

Табу на наследие немецкого философа сохранялось в Советской России вплоть до середины 1980-х годов. Официальный режим видел в Ницше идео-

логического врага и воплощенное зло западного империализма, милитаризма и агрессии. Свободные от ходячих идеологических стереотипов и штампов исследования и интерпретации сочинений Ницше грозили серьезной опасностью их авторам.

Во время Второй мировой войны отношение к наследию немецкого философа стало сугубо негативным, слово «ницшеанство» воспринималось как синоним фашизма, расизма и насилия. Вплоть до горбачевской либерализации 1980-х годов имя Ницше практически было исключено из повседневного философского дискурса, его произведения не продавались и не переиздавались в России. Эти десятилетия были потеряны для отечественного ницшеведения.

В СССР, вплоть до второй половины 1980-х годов, тексты Ницше, спрятанные в спецхранах, были малодоступны широкой читающей публике. В 1970-е годы в ходу оказались нелегальные (самиздатовские) копии работ Ницше. Хотя запрет на сочинения Ницше коммунистическим режимом стимулировал интерес к его творчеству, официальными источниками информации об идеях немецкого философа оставались работы советских литературоведов, историков и философов, в которых, главным образом, излагались не столько сами взгляды Ницше, сколько была представлена их критика с идеологических позиций. Однако подспудно идеи Ницше оставались в отечественном философском дискурсе даже в это время.

Несмотря на хороший задел на рубеже XX—XXI веков, после более чем полувекового перерыва, вызванного запретом Советской власти не только на чтение и переиздание сочинений Ницше, но даже на упоминание его имени вне критического контекста, восстанавливать утраченную традицию оказалось непросто. Лишь в начале нынешнего столетия российские академические исследования творчества Ницше и русскоязычные издания текстов философа стали выходить на международный уровень.

К сожалению, посткоммунистическая реабилитация не до конца освободила ницшеанство от ассоциации с национал-социализмом и шовинизмом. По сей день в нашей стране распространен «синдром» неприязни к немецкому философу. Нередко российские исследователи творчества Ницше сталкиваются с проблемой преодоления антиницшеанских стандартов, по которым их порой осуждают.

И все же начиная с 1990-х годов Ницше стал едва ли не самым издаваемым в России философом. Возвращение наследия Ницше в отечественную интеллектуальную традицию символизировало изменение культурной ситуации в стране. Важнейшим событием русской ницшеаны посткоммунистического периода стало издание под эгидой Института философии РАН издательством «Культурная революция» в 2005—2015 годах на русском языке 13-томного полного академического собрания сочинений Ницше (главный редактор — Игорь Александрович Эбаноидзе). За основу этого собрания было взято немецкое научное издание *Kritische Studienausgabe* в 15 томах под редакцией Джорджио Колли и Мадзино Монтинари.

* * *

Вопросы, обращенные нами к наследию Ницше, это и вопросы, обращенные к нам самим. И важнейший из них заключается в том, что значит для нас Ницше сегодня, что дал он нам, чему мы научились у него. Быть может, сегодня нам не следует быть его последователями в том прямом и плоском смысле, когда последователь просто развивает и подтверждает мысли, высказанные до него. Быть может, нам нужно критически взглянуть на его открытия и для этого занять позицию недовольства и подозрительности по отношению к ним, т. е. ту самую позицию, которую сам он занимал по отношению к ценностям Запада.

Юлия Синеокая и Екатерина Полякова

Introduction: Nietzsche Today

Friedrich Nietzsche is certainly one of the most striking as well as one of the most provocative figures in the history of philosophy. He made an assessment of his own significance when he called himself a dynamite, adding that he had never come up with an idea which would not have discredited him personally, and thereby, his readers. No matter whether it is indignation or enthusiasm, pathetic eulogy or equally pathetic rejection — in any case, Nietzsche's reader will appear in a questionable light and his reaction will give out his secret desires, fears and hopes.

Indeed, this kind of philosophical provocation is dangerous. Is it possible for a dynamite to be harmless? The consequences of playing with fire are unpredictable. There is no question of Nietzsche being misapprehended, since he himself claimed that he wished to remain misunderstood and unrecognized. Yet, today we can say that, after all, there is something we have managed to understand about him, at least we have understood how we *should not* read him — we should not read him as an ideological exhortation, a pamphlet, or preaching. Such interpretations, too obviously, would lead not simply to the distortion of his legacy, but also to statements and assessments completely opposite of those matching Nietzsche's own taste. Suffice it to recall the sad story of his appropriation by the ideology of National Socialism in Germany, or the enthusiasm for Nietzsche's ideas at the dawn of the socialist era in Russia. The thinker who made it clear that he was contemptuous of an idle talk of homeland, that he did not know a dirtier animal than an anti-Semite or a triter ideology than socialism, found himself involved in political games he had no relation to. Today, everyone knows about the fabrication of his "main" work *The Will to Power*, which is nothing more than a textologically most questionable compiling of sketches, drafts, and synopses. The reference to this "work" now is considered inadmissible among scholars studying Nietzsche. It is of interest only as a stage in the history of reception of his ideas.

But even if we take into account all the circumstances, such as, for example, a deliberate distortion of Nietzsche's legacy, we will still have to admit that not every thinker can be misunderstood to such an extent. The efforts made by Nietzsche scholars in recent decades to remove misconceptions cannot, of course, be called futile. Yet, there remains a suspicion that some of these misconceptions are not only ineradicable, but would have been desirable for the author. There also remains exasperation caused by some statements,

including those published by Nietzsche himself, about Western values, about the destiny of Europe, about Germans, the French, Russians, and Jews. It is obvious, however, that all this is part and parcel of those accomplishments in the history of world philosophy that make him interesting for us; first and foremost, it concerns his uncompromising critique of metaphysics, the overthrow of values of Christian West and the philosophical understanding of nihilism.

One thing is clear — Nietzsche was right when he said that someday his name would be associated with the enormous breakdown of European culture. Does it make sense to speak of responsibility in this connection? The question of responsibility is inevitably ambiguous. Does responsibility mean that Nietzsche was the cause of that breakdown and we can denounce him for that? In that case, we need to prove that had it not been for him, this breakdown would not have taken place. In history, however, as is well known, there are no ifs. Or does that mean that Nietzsche takes (or must take) the consequences of what he did? The consequences are there for all to see: it is hardly possible to imagine anything worse than the ideological misuse of philosophy. Was nihilism his deed or was he only a physician diagnosing his time as well as the coming century? We have had a chance to see over and over again that the diagnosis was right. And perhaps its furtive threat has still been unplumbed, and its disastrous consequences have no end in sight.

It took a little less than a hundred years to renounce ideologically trite interpretations of Nietzsche's texts, and just as long to see them as something more than a literary game. Surprisingly, these ostensibly opposite tendencies of Nietzsche's reception have always been going side by side. Either of these tendencies are, of course, alien to contemporary philosophical Nietzsche studies. Today, it is safe to say that Nietzsche has at last taken his rightful place in the history of philosophy. Now not only classical interpretations made in the thirties of the last century (Karl Löwith, Karl Jaspers, Martin Heidegger), but also the works by Nietzsche's French interpreters (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida) can be considered a thoroughly taken in and revised (polemics included) legacy of research interpretation. After the works of Wolfgang Müller-Lauter and Friedrich Kaulbach, we know that Nietzsche's ideas of the will to power, an overman, and the eternal recurrence should be regarded not as elements of a certain systematic doctrine, but as a tool for critical analysis and the perspectivation of meanings. As doctrines (and this was taken a special note of by Werner Stegmaier) they amount to a sheer paradox and therefore should rather be regarded as anti-doctrines.

Of course, the philosophical revision of Nietzsche's legacy would have been impossible, had it not been for serious publishing and philological work. The publication of Nietzsche's draft writings, including those serving as a basis for compiling *The Will to Power*, started back in the 1960s by Italians Giorgio Colli and Mazzino Montinari and proceeding to the present day, first and foremost, due to Marie-Luise Haase, has not only dispelled former myths, but provided extensive material for new research. What concerns serious research publications, *Nietzsche-Studien*, an annual journal should not be left unmentioned. It has published works of such leading Nietzsche scholars as Günter Abel, Eugen Biser, Ernst Behler, Volker Gerhardt, Giuliano Campioni, Walter Kaufmann,

Peter Körster, Charles Anthony Müller, Karl Pestalozzi, Renate Reschke, Jörg Salaquarda, Josef Simon, Johann Figl, Curt Paul Janz as well as previously mentioned Wolfgang Müller-Lauter and Werner Stegmaier. Each of these names (the list is, of course, by no means exhaustive) signifies an important stage in the philosophical reception of Nietzsche. Special note should be taken of particular volumes of this publication dated 1979 and 1980/81, entirely devoted to absorbing philosophical discussions on Nietzsche. Thus far, the research literature on Nietzsche has become almost boundless. We will mention only *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, a *De Gruyter* series, totaling so far over 70 volumes of research on special issues of Nietzsche studies, as well as *Nietzsche-Wörterbuch* published by Paul van Tongeren's research group. The list of English-language publications alone would take several pages. All this enormous work has created and continues to create a solid foundation for Nietzsche studies, while time and time again new publications, conferences and colloquia devoted to Nietzsche show that the interest in him is not abating, including or probably, in the first place, among young scholars.

Still, this is not to say that all misconceptions have been removed. Now it is not ideologization or simplification, but contrariwise, the understatement of danger and the reduction of his doctrine to philosophical platitudes that present a serious danger to anyone who is familiar with research literature on Nietzsche. As Jürgen Habermas once put it, in our eyes, Nietzsche has lost his sting, the sting of reprehensibility, he has ceased to confuse us. And this is not because we have become stronger, not because we have already surmounted what Nietzsche himself perceived as an unprecedented threat that required special courage. We have simply learned to interpret Nietzsche in such a way that he becomes a projection of our own philosophy.¹ The problems he raised, first and foremost, the problem of nihilism, do not disturb us too much. Amazingly, one can see a certain dogmatization of Nietzsche which is, however, based not on misapprehensions or faking, but on profound analysis. In Nietzsche's destructions, we tend rather to see not an enormous question mark, but a triumphant call for further destruction. As if we have forgotten that for Nietzsche the sluggish assertion that everything is interpretation and that truth makes sense only as the plurality of truths implied a tragic insight into the nonsense of being, a challenge to any 'free mind'. Nietzsche would have been dumbfounded if he had learned that "the death of God" is not much of a problem to us, that the gaiety with which he confronts the gaping abyss seems to us easy and pleasant, that we can easily reiterate and confirm his genealogical discoveries, failing to see that they imply the same explosive characteristics of dynamite. Could the epoch of postmodernism really be giving us this privilege? It may well be so. But it may also mean that we are dealing with the human spirit which is getting more shallow, with the weakening of a tightened bow-string that had been stretched by the entire European history and by means of which Nietzsche wanted to hit distant targets. Did he manage to hit them? Or perhaps he himself facilitated weakening the bow-string? In other words, should we today

.....
¹ Jürgen Habermas, 'Nachwort', in: Friedrich Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968, p. 238.

critically revise Nietzsche's legacy anew, or perhaps even stand up against him, proving ourselves thereby to be his true disciples and adherents? It appears that it is the 'Nietzscheans' that Nietzsche would have least wanted to be his inheritors.

* * *

The Russian reception of Nietzsche reflects all these challenges and risks to the full. The fact that the book *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects* has been conceived and published in Russia today is not accidental. It was in the 20th century in Russia that the influence of Nietzsche's ideas on culture, politics and even everyday life was especially strong. Largely under the influence of and in confrontation with Nietzsche's philosophy, the Russian identity was reflected upon and built both at the turn of the 20th and 21st centuries. Therefore, it is so important for us to outline the problem field of Nietzsche studies in the first decades of the 21st century, see which of Nietzsche's theses and why proved relevant in the 20th century, analyse which of his ideas will most probably come to the fore in the current century.

The history of Nietzsche studies in Russia can be easily likened to a swinging pendulum shifting from hostile rejection to adoration verging on worshiping, and swinging again — to utter rejection to the extent of complete oblivion, which is then succeeded by a dramatic increase in the display of affection and sympathetic interest in the philosopher's work and personal drama.

By the beginning of the 20th century, Russia was high on the list of the countries where the works of the German philosopher had won recognition. It is hard to recall a Russian thinker at the end of the 19th and the first quarter of the 20th centuries who would have disregarded Nietzsche's philosophy. National intellectuals were eagerly looking for the "Russian Nietzsche", discovering him not only in Dostoevsky (Lev Shestov), but also in Leontiev (Vasily Rozanov), in Rozanov (Dmitry Merezhkovsky), and even in Lermontov (Vladimir Solov'ev). But Russian Nietzscheanism never tended to accept the philosopher's ideas unanimously. Nietzsche's penetration into the Russian cultural tradition was going along with the in-fighting, refutation or even rejection of his philosophical ideas. One can hardly talk of a certain integral image of Nietzsche, since every reader discovered something for himself in the German philosopher.

Nietzsche's debut in Russia came about in the 1890s. Initially (from about 1891 up to 1899—1900), the attitude of Russian intellectuals to Nietzsche's work could be described mainly as a denial of the positive role of his philosophy which was viewed as a symptom and reflection of the crisis tendencies characteristic of European culture. If we turn to critical essays, comments and reviews dedicated to Nietzsche's writings in the last decade of the 19th century, what comes to the front is that virtually all of the authors regardless of their specific attitude to Nietzsche's ideas, be it hostile or contrariwise sympathetic, referred to the negative aspects of Nietzscheanism.

In the closing years of the 19th century there was a firmly established image of Nietzsche as a decadent, an immoralist, a subverter of ideals, an advocate of slavery and serfdom, an atheist, and a preacher of evil. The term "Nietzscheanist," extremely popular

in Russia since the end of the 19th century, has often been applied to different original ideas and theories which were not really related to Nietzsche's views. This evaluative notion that took root in Russian literary usage was chiefly of a negative character.

Almost all Nietzsche's recipients made use of his criticism of the current state of culture and civilization to refute extreme forms of the morality of utilitarianism, altruism, and socialism. At the same time, the German philosopher had become a demonic figure of the apostle of immorality, a devil, an anti-Christ himself — the one who subverts the Christian values of asceticism, altruism, non-violence, and love. Negative connotations associated with the philosopher's name were so obvious that Nikolai Grot's noted article *Moral Ideals of Our Time: Friedrich Nietzsche and Leo Tolstoy* (1893), in which both thinkers appeared as spiritual and axiological antagonists, was regarded by his contemporaries as the author's latent attempt to prevent the resolution of the Holy Synod to excommunicate Tolstoy, since the Russian writer acted as the bearer, defender and keeper of supreme religious values in contrast to his Western antipode. (Nonetheless, the resolution to excommunicate Tolstoy was adopted in 1901.)

The last decade of the 19th century was the end of the "incubation period": the amount of publications with the critical re-evaluation of Nietzsche's ideas as well as the translation of his works had grown rapidly. Already by 1910, there were over a hundred articles and monographs dedicated to the work of the German philosopher in Russia, about a hundred and fifty translations of his prosaic and poetic texts and works of the epistolary genre. At that time Nietzsche's name was very popular among Russian intellectuals.

In some circles, the name of Nietzsche symbolized individualism, in others, quite the contrary, it meant spiritual universalism or sometimes was related to the enthusiasm and pathos of collective creative activity, losing one's own self in the cult's unity and sacrificing oneself to God. Now Nietzsche was referred to as an ideologist of philistinism, then he was labeled an ally of the Russian liberation movement. For some, he was nothing but a "nihilist" and "the last man" who had subverted the traditional view of morality, even a "theomachist" and a "destructor of historical Christianity". For others, he was a mentor and a creator of the "highest morality", a God-seeker, a "prophet of a new faith", more than that, he was the herald of the idea of religious synthesis, new religious culture. Nietzsche inspired the search for primary values: freedom, beauty, creative work, experiments in art, literature, and music. The philosopher was typically regarded as the creator of a new outlook, a gifted literary artist, and a prophet of religion. Yet, despite the polyphony of views and evaluations, the way he was understood by the intellectuals at the turn of the 20th century suggested that Nietzsche was so akin to the traditions of Russian philosophical thought that it allowed scholars to refer to him as "the most Russian" of all Western philosophers.

Indeed, Nietzsche's ideas proved effective in Russia in the main intellectual spheres of that time, such as the religious quest of idealist philosophers, the symbolist movement, and Russian Marxism. For the representatives of the Silver age, Nietzsche appeared in three images: as a genius artist, a mystical prophetic sage and a preacher. The relevance of his spiritual preaching seemed to involve two concepts that were rethought anew in the

works of the Russian intellectuals. These were: the concept of an overman (Übermensch) and the idea of Dionisianism immediately related to it.

Nietzsche's work exerted a powerful, if indirect, influence on Russian Marxism. The tradition of comparing Nietzscheanism and Marxism goes back to the works of Nikolai Mikhailovsky who was the first to see the closeness of these directions of thought development in approaching the problem of the struggle for individual rights. Still, the relationship between Nietzscheanism and Marxism within the framework of the Russian religious thought was at times of a fundamentally different character. Nietzsche played a "fatal role" for a number of thinkers, who later became prominent figures of the Russian religious renaissance, in their ideological evolution "from Marxism to idealism".

In the history of the Russian public thought, it is usual to distinguish a special spiritual trend which may be dated between 1903 and 1912; it is called "Nietzschean Marxism" and is represented by such talented writers and publicists as Maxim Gorky (Peshkov), Anatoliy Lunacharsky, Alexander Bogdanov (Malinovsky), Stanislav Volsky (Sokolov), who later became well-known Soviet political leaders. The synthesis of Marxism and Nietzscheanism helped many prominent public figures of Soviet Russia to find a way of "reconciling" the ideals of social justice and individual perfection, and to reinforce the heroic aspects of Marxism. Unlike common Marxists, they set a high value on the impact of "irrational propaganda" (by means of myths and symbols).

The first crisis of the Russian Nietzscheanism was on the horizon in the 1910s. After the revolution of 1905 and the defeat in the Russo-Japanese war, there was a distinct shift in mindset of intellectuals. Those who were not infatuated by Marxism would turn to the tradition of idealism dating from the Slavophiles to Vladimir Solov'ev and the Trubetskoy brothers. The symbolists were losing interest in Nietzsche's ideas and becoming the neo-Slavophiles. Among Russian scholars there was a growing aspiration for self-determination, self-identification within their cultural tradition, there was a marked urge of Russian intellectuals to return to the fold of the Church, to overcome the divorce of the Russian ecclesiasticism, as well as religion in general, from real people's life. By 1908, the popularity of Nietzsche's philosophy had started to decrease, and beginning with 1912, Russian critics tended to avoid openly mentioning his name in their works.

The weakening of attention to Nietzsche's texts was in a way caused by the growing interest in anthroposophy, theosophy and psychoanalysis attracting a large number of Russian scholars. Beginning with the early 1910s and up to the middle of the 1920s, psychoanalysis and anthroposophy were the major components of Russian intellectual life. During that decade, Sigmund Freud's and Rudolf Steiner's teachings were so popular that they could rival the influence of Nietzsche's ideas. This shift in the intellectual predilections of Russian thinkers was by no means groundless. It was Nietzsche who drew a practical conclusion from a new cultural situation that had come about in Europe by the end of the 19th century, by defining more acutely and before anyone else a new problem for humanity — the problem of the individual and collective unconscious.

Nevertheless, at the beginning of the second decade of the last century, despite a number of adverse factors, especially, the widespread anti-Nietzschean public sentiment

given force by the neo-Slavophilist repudiation of the spirit of German culture, popular in Russia at the time of World War I, Nietzsche's motifs continued to appear in books and periodicals. A certain revival of interest in Nietzsche's philosophy resulting from the strengthening of revolutionary trends and eschatological expectations can be observed in 1916—1917. Apparently, before 1917, Russia enjoyed a persistent superiority in international Nietzsche studies.

As a result of the “cultural policy” pursued by the socialist government in the early 1920s, Nietzsche's books were banned and removed from libraries, while men of letters began to avoid mentioning Nietzsche's name openly in their works. The only aspect of Nietzsche's work that received public response in Soviet Russia in the 1920s was the philosophy of culture, especially his interpretation of antiquity. This theme appeared in the works of Vyacheslav Ivanov, Faddey Zelinski, Vikenti Veresaev, and Alexey Losev. Still, the ban on Nietzsche's works was so strict that the officially acknowledged authors — Maxim Gorky and Vladimir Mayakovsky who were exempt from criticism in Soviet Russia — were exposed to devastating “denietzschefication”.

The enduring taboo on the philosopher's legacy in Soviet Russia continued as long as the middle of the 1980s. The official regime regarded Nietzsche as an ideological enemy and the embodied evil of the Western imperialism, militarism, and aggression. Investigations and interpretations of Nietzsche's works devoid of ideological clichés were a serious threat to their authors.

During World War II, the attitude to the German philosopher's legacy became extremely negative, and the word “Nietzscheanism” was taken for a synonym of fascism, racism, or violence. Until Gorbachov's liberalization in the 1980s, Nietzsche's name had been practically excluded from philosophical discourse, his books had been neither sold nor republished in Russia. In fact, these decades were lost for the national Nietzsche studies. Until the late 1980s, Nietzsche's texts had been kept in a special deposit, almost inaccessible to the broad reading public in the USSR. In the 1970s only illegal (self-published) copies of Nietzsche's works were in circulation. Although the ban of Nietzsche's writings put by the Communist regime stimulated interest in his work, official sources of information giving an idea of the oeuvre of the German philosopher were restricted to the works of Soviet literary scholars, historians, and philosophers. They presented not so much Nietzsche's views as such, but the critique of his views from the ideological positions. Still, even at that time Nietzsche's ideas remained surreptitiously embedded in the national philosophical discourse.

Despite a good start at the turn of the 21st century, it was not easy to restore the lost tradition after more than a half-century breach caused by the Soviet power, when it was not only prohibited to read or republish Nietzsche's works, but even to mention his name outside the critical context. It was only of late that Russian academic investigations of Nietzsche's works and Russian publications of the philosopher's texts have reached the international level.

Unfortunately, post-communist rehabilitation has failed to entirely free Nietzscheanism from its being associated with National Socialism or chauvinism. So far, hostility

towards the German philosopher has been a widespread “syndrome” in this country. It is not uncommon that the researchers of Nietzsche’s works are faced with the problem of overcoming anti-Nietzschean standards according to which they may be denounced.

Yet, since the 1990s Nietzsche has become perhaps the most widely published philosopher in Russia. The reappearance of Nietzsche’s legacy in the national intellectual tradition marked a change in the cultural situation in the country. The most significant landmark in Nietzsche studies of the post-Communist period was the academy edition of a complete 13-volume set of Nietzsche’s works in Russian by the *Kul’turnaya Revolutsiya* publishers under the auspices of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (with Igor Alexandrovich Ebanoidze as Editor-in-Chief). The publication is based on the 15-volume German scholarly edition of *Kritische Studienausgabe* edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.

* * *

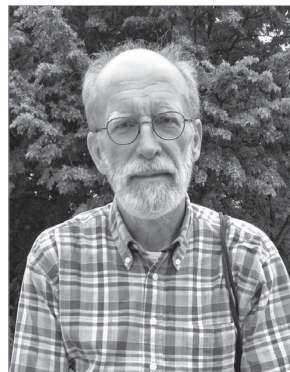
The questions we address to Nietzsche’s legacy are, in fact, the questions addressed to ourselves. The most important of these is the question of what Nietzsche means to us today, what he has taught us, what we have learned from him. Probably today we should not be his disciples in the direct and literal sense when a disciple simply develops and reaffirms the ideas suggested earlier. Probably, we must have a critical look at his discoveries and therefore take up an attitude of discontent and suspicion towards them, i.e. the same attitude Nietzsche held towards the values of the West.

Yulia Sineokaya and Ekaterina Poljakova
(Translated from Russian by Irina Polyakova)

**Ницше и проект
«философии будущего»**

**Nietzsche and the Project of
the 'Philosophy of the Future'**

**Nietzsche und das Projekt
der „Philosophie der Zukunft“**



Ницше определяет будущее философии

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

Можно ли говорить об «определенной» или «единой» культуре XX столетия? Именно Ницше существенно повлиял на интеллектуальное поле XX века, решительно отстаивая плюрализм культур. О том, каким было влияние Ницше, правильнее судить в контексте самих этих культур. При ретроспективном взгляде становится очевидным, что творчество философа оказало глубокое и долгосрочное воздействие прежде всего на тех, кого принято считать создателями культуры — не только художников, интеллектуалов, ученых, философов, теологов, но и политиков, предпринимателей, активных представителей гражданских обществ, одним словом, на всех тех, для кого важно проявлять свою общественную креативность. Труды Ницше способствовали усилению творческих импульсов креативных людей, принадлежащих разным культурам. Мыслитель щедро снабжал своих читателей «идеями», предоставляя каждому из них открытую возможность развивать их, исходя из собственных, отличных от других, духовных, политических и экономических реалий. При этом Ницше не оставил своим последователям никакого шанса связать его имя с каким-либо определенным обязательством по изменению общества или «человечества». Это обстоятельство существенно отличает Ницше от других влиятельных европейских философов. Произведения и личность Ницше по-прежнему одновременно смущают и восхищают: смущают тревожащей новизной неведомых прежде, но ободряющих идей, восхищают блеском языка, богатством стилей и разнообразием форм философ-

ского письма, — причем и чувство смятения, и чувство восхищения овладевают нами в силу неординарности суждений, высказанных Ницше.

Масштаб влияния Ницше обусловлен не столько его идеями, сколько смелостью философа поставить под вопрос ценности европейской культуры исходя из ее же собственных критериев (убедительным и в то же время трагическим для культуры образом), решимостью лишить западную культуру гордости за пестуемые ею тысячелетиями иллюзии и побудить ее к новым целям, которые философ, впрочем, никогда не формулировал четко, уклоняясь тем самым от критики. Так возникли бросающие в дрожь и одновременно вызывающие чувство раскрепощения суждения, такие как это:

«Взглянем на столетие вперед, предположим, что мое покушение на два тысячелетия противоестественности и порчи человечества удастся. Та новая партия жизни, которая возьмет в свои руки величайшую из всех задач, возвращение высшего человечества, включая беспощадное уничтожение всего вырождающегося и паразитического, сделает снова возможным на земле тот *преизбыток жизни*, из которого должно снова вырасти дионисическое состояние. Я обещаю *трагическую* эпоху: высшее искусство в утверждении жизни, трагедия, возродится, когда человечество оставит позади себя опыт жесточайших, но совершенно необходимых войн, память о которых уже не будет вызывать в нем страдания...»¹

Подобные «идеи», сформулированные как обещания на будущее, вызывают ощущение нового начала. На исходе XIX столетия Ницше увидел, что в XX веке ничто не останется таким, каким было прежде, и приветствовал эти перемены потому, что ясно понимал — их все равно уже не предотвратить.

В мышлении Ницше восхищает его способность видеть в единстве то, что прежде было разделено: философ ожидал взрывных последствий от исчезновения привычного размежевания души и тела, души и духа, мышления, чувствования и воления, науки и повседневности, индивидуумов и общества, морали и политики и т. д. Мыслимым такое соединение стало благодаря его концепции воли к власти, которой все подчинено и которая принимает различные, а нередко и противоречивые формы. Благодаря идее «воли к власти» философ открыл возможности нового ориентирования в жизни, совершенно новой организации самой жизни. Именно эти открытия и привлекли внимание к его творчеству тех, кто создает культуру. Новые ориентиры и новая организация жизни мыслились Ницше «по ту сторону добра и зла», их целью провозглашалась «переоценка всех ценностей», необходимость которой следовала из того, что сама мораль, а значит, и все ценности осознавались теперь не как вечные и данные богом, а как временные. Если ценности преходящи, то со временем они подвергаются переоценке, а препятствующие этому этические системы отчуждаются от «жизни», превращаясь в иллюзии. Исходя из этого, Ницше стремился, посредством методического «иммориализма», оградить свое мышление от обусловленных временем этических предписаний.

.....

¹ ЕН, РТ 4: ПСС 6, с. 235 сл.

Поэтому на его стороне оказывались не столько философы, сколько художники, свобода творчества которых уже давно вела к подобному же имморализму. Среди философов Ницше делал ставку лишь на тех немногих, у кого хватало мужества признать абсолютную неизвестность и непрестанную изменчивость в основании бытия, которые Ницше обозначил понятием *нигилизм*. Таким образом, «идеей» Ницше, внесшей наибольший вклад в культуру или, вернее, культуры XX века, является мысль о том, что культура или культуры могут быть сознательно изменены отдельными личностями, но эти личности сами должны судить о том, какова именно их роль в культурном строительстве. Главная мысль Ницше — утверждение личной ответственности человека за культуру в целом.

2. Ответствен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Ницше определенно не разделял идеологию национал-социализма. Если какой-либо философ и не был националистом, социалистом или антисемитом, то это Ницше. Если какой-либо философ и презирал массовые народные движения, то опять-таки это Ницше, придерживавшийся аристократического радикализма. И поскольку это было очевидно в опубликованных работах Ницше, национал-социалисты, с легкостью воодушевлявшиеся формулами типа «воли к власти» и «сверхчеловека», были вынуждены осторожно обращаться с ними. Тот же факт, что национал-социалисты приспособили к своей идеологии эти формулы именно так, как они это сделали (сюда можно отнести и хайдеггеровскую трактовку Ницше), прежде всего характеризует их самих, а не философию Ницше. Национал-социалисты, а вместе с ними и Хайдеггер, охотно ссылались на произвольную компоновку заметок, которые Ницше писал для себя, но которые позже были опубликованы его сестрой и Генрихом Кёзелицем, служившим личным секретарем философа, под помпезным заглавием «Воля к власти». И хотя Ницше действительно в течение долгого времени планировал выпустить одну из своих работ под таким названием (правда, у него были и другие многочисленные варианты заглавий), он отказался от своего замысла, а вместо этого представил на суд общественности «Антихриста» и «Ессе homo». Именно в «Антихристе», на захватывающем примере «благого вестника» или типажа Иисуса, который, согласно Ницше, умел жить без воли к власти и из-за этого погиб, идея воли к власти ставится под вопрос. В «Ессе homo» Ницше продумывает этот вопрос глубже, вплоть до *amor fati*, готовности принимать вещи такими, каковы они есть, включая конфликтующие друг с другом воли к власти (во множественном числе): «...необходимое не оскорбляет меня; *amor fati* — моя сокровенная натура. Это, однако, не исключает того, что я люблю иронию, даже всемирно-историческую иронию»². Национал-социалисты не любили иронию и в своем общенародном пафосе были к ней просто не способны.

.....
² ЕН, СВ 4: ПСС 6, с. 274 сл.

Трудно приписывать философам, постигающим суть главных идей, под влиянием которых живут люди, ответственность за то, что их последователи позднее могут сделать из их умозаключений. Иначе можно было бы быстро прийти к мысли о том, что все ответственны за всё, а тем самым никто ни за что не ответственен. Ответственен ли Платон за то, что мы верим в истину, зная, что никогда не сможем ею обладать, и потому уже более двух с половиной тысячелетий следуем по неверному пути? Ответственен ли Павел за понимание «евангельской практики» Иисуса в форме догм и тем самым, в конечном итоге, за развязывание тяжелейших религиозных войн? Несет ли Томас Гоббс ответственность за то, что его обоснование государства по сей день вдохновляет авторитарных правителей, а Адам Смит за то, что культуры всего мира все больше отдаются во власть агрессивной рыночной экономики? Лежит ли на Руссо ответственность за то, что демократическое движение по-прежнему не может прийти к согласию с самим собой, а на Марксе за то, что попытки реализовать его экономико-политическую теорию на практике снова и снова становились поводом для уничтожения миллионов людей? Философы ответственны за свои идеи, однако за их применение в, как правило, совершенно иных обстоятельствах несут ответственность лишь те, кто этими идеями пользуется.

3. Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Кажется, что поставленный вопрос затрагивает не рецепцию Ницше, а саму его философию. Но это и вопрос рецепции, на этот раз современной. Причина в том, что Ницше, впервые открыто высказав идею вечного возвращения в конце четвертой книги «Веселой науки»³, сформулировал ее не как вопрос о самом вечном возвращении, а как вопрос, обращенный ко всякому, кто слышал об этой концепции: возможно ли вынести вечное возвращение и какие выводы из него можно сделать? Это верно и по отношению ко всей философии Ницше в целом. Ницше задумывал вечное возвращение как тест для своих читателей, испытание их на способность к восприятию своей философии. Идею вечного возвращения Ницше вводит в «Так говорил Заратустра», а позднее и в «Ессе homo», объявив ее «базовой концепцией» как своего последнего философского сочинения⁴, так и своего наследия в целом, поскольку книгу «Так говорил Заратустра» философ считал центральной для своего творчества. Осмелившись приблизиться к мысли о вечном возвращении⁵, Заратустра сначала был сражен ею наповал, а затем мучился от отвращения к ней. Ницше высказывает и сразу же интерпретирует эту идею посредством голосов зверей Заратустры, Заратустра же бранит своих зверей за то, что они тут же сделали из нее «уличную песенку», сведя к старому и привычному способу мышления. Тем самым Ницше сразу же представляет нам редуцированную

³ ВН 341.

⁴ ЕН, Так говорил Заратустра 1.

⁵ ТГЗ III, *Выздоровливающий*.

и неверно понятую мысль — и, похоже, что ее интерпретация по сей день остается на этой стадии. Относительно понимания концепции вечного возвращения по-прежнему ведутся жаркие дебаты, но, поскольку Ницше ставит под вопрос саму возможность истины, не стоит надеяться на то, что мы сможем достигнуть «истинного» понимания идеи вечного возвращения.

И все же можно распознать в концепции вечного возвращения определенную логику, которая с необходимостью оказывается логикой ее рецепции. Вместе с истиной Ницше без колебаний ставит под вопрос и метафизику. Очевидно, что метафизика, подразумевающая всеобщее единство мышления, должна быть предметом учения, то есть каждый должен быть способен перенимать мысли других без изменения вложенного в них смысла. Если эти мысли считаются истинными, тогда их носитель не несет никакой ответственности за них. Тем самым философия делает мышление и жизнь удобными для каждого, скрывая от нас их бездонность. При этом именно мысль о «вечном возвращении одного и того же» (именно в такой форме Ницше впервые записал ее в 1881 году) имеет очевидную метафизическую формулировку: «вечное» и «одинаковое», без сомнения, являются ведущими понятиями метафизики, наряду со «все», что должно вечно и одинаково возвращаться. Уже согласно Канту, «всё» невозможно объять в опыте. Но метафизика, начиная с Парменида, решительно исключила время из мышления, а Ницше, с помощью «возвращения», вновь привносит в него время: все больше *не* одинаково, но все одинаковым образом *возвращается*. Тем самым Ницше сводит к парадоксу метафизическое высказывание: время, как показал уже Аристотель, представляет собой совершенный парадокс для метафизического мышления, а, как мы знаем от Кьеркегора, именно парадоксы смущают и очаровывают мышление. Таким образом, мысль Ницше о вечном возвращении одного и того же обращена ко всем тем, кому метафизика необходима для жизни (а это почти все люди), и одновременно околдовывает и сбивает с толку метафизику в целом. Ведь возвращение одного и того же можно помыслить лишь в форме парадокса: чтобы понять, что все одинаковым образом возвращается, нужно отличать более раннее от более позднего состояния; однако в таком случае возвращается *не то же самое*. И если для констатации возвращения того же самого представить себя вне того, что возвращается, т. е. если рассматривать возвращающееся с той теоретической или божественной позиции, которую всегда предполагала метафизика, тогда в возвращение включено *не все*: из него исключается упомянутая позиция наблюдателя. Итак, с логической точки зрения мысль о вечном возвращении парадоксальна, а парадоксы нельзя понять и поэтому нельзя им учить. Тем самым мысль Ницше о возвращении представляет собой *антиучение* — учение, которое призвано сбить нас с толку относительно способности учить, а значит, и относительно отказа от личной ответственности отдельных мыслящих людей.

В концепциях сверхчеловека и воли к власти, которые Ницше также преподносит нам как учение Заратустры, заметны аналогичные тенденции. Их тоже в лучшем случае можно считать антиучениями. Концепция сверхчеловека убеж-

дает нас в том, что не нужно стремиться не только к четкому определению понятия «человек», но и вообще не нужно создавать никакого понятия человека (в «Так говорил Заратустра» Ницше развивает эту мысль только с помощью метафор), она дает нам лишь представление о том, что человек еще не устоялся⁶ и что его эволюцию невозможно предугадать. В свою очередь, учение о воле, а точнее, о волях к власти призывает нас к тому, чтобы исходить не из твердых понятий, а из постоянных столкновений всего со всем или, если ограничиться одним словом, из хаоса, который мы вынуждены пытаться организовать посредством наших понятий. Тем самым все понятия, обретающие свое значение вне времени и делающие мыслимым вечно возвращающийся смысл, которого мы все должны всегда строго придерживаться, в антиучениях Заратустры разоблачаются как парадоксальные метафизические иллюзии, с помощью которых, однако, можно сделать свою жизнь удобной. Те, кто понимает знаменитые концепции ницшевского Заратустры как антиучения — а Ницше знает и говорит, что к этому будут готовы и способны лишь немногие, — тот сталкивается с изначальной неустойчивостью любого жизненного ориентирования и тем самым с нигилизмом. Однако тот, кто отважится сказать «да» этой изначальной неустойчивости, будет способен к постоянному выявлению новых различий и, как того и требует время, снова и снова будет готов к поиску новых ориентиров. «Но это», как Ницше в конце концов признает, «есть еще раз понятие Диониса»⁷.

Однако Ницше думал о влиянии идеи вечного возвращения и на тех, кто не способен к подобному дионисийскому мышлению. В этом случае он ожидал масштабных культурных изменений, обусловленных уже самим обнаружением своей мысли. В первую очередь в своей знаменитой, написанной в Ленцерхайде 10 июня 1887 года, заметке Ницше размышляет о том, что идея бесконечного возвращения самого по себе бессмысленного бытия парализует волю к жизни, приводя к безутешному отчаянию и, в конце концов, к неумной «воле к разрушению», инстинктивному «саморазрушению», которое побуждает всех страдающих от бессмысленности своего бытия вынуждать «могущественных быть своими палачами»⁸. При желании можно увидеть в этом утверждении и прогноз свирепствовавшего в первой половине XX века тоталитарного господства, которого, по крайней мере поначалу, желали для себя немецкий и русский народы.

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны?

Ответ на этот вопрос в целом уже был дан в первом разделе. Влияние Ницше на немецкую культуру (если эта культура вообще существует как нечто единое, в чем

.....

⁶ ПСДЗ 62.

⁷ ЕН, Так говорил Заратустра 6: ПСС 6, с. 260.

⁸ 5[71]: ПСС 12, с. 197.

Ницше очевидно сомневался) столь широко и столь тесно связано с влиянием на культуры других стран, в первую очередь Франции, англоязычных стран, но также и России, что едва ли можно свести его к небольшому числу характерных особенностей. Более конкретно можно говорить о рецепции Ницше в немецкоязычной философии, которую, в свою очередь, опять-таки следует рассматривать в контексте международных связей.

Наибольшее влияние на восприятие философии Ницше в Германии, как и почти повсюду, оказала хайдеггеровская интерпретация Ницше. Я имею в виду, прежде всего, лекции Хайдеггера о Ницше, прочитанные им в 1930—1940-х годах, т. е. в период национал-социалистического режима, которому он поначалу служил. Хайдеггер ориентировал свою интерпретацию на мнимое главное произведение Ницше «Воля к власти», скомпилированное по заказу сестры Ницше — приятельницы Гитлера — Элизабет, и противопоставлял мифологизации Эрнста Бентама, политизации Альфреда Боймлера, историзации Карла Лёвита и экзистенциализации Карла Ясперса собственное решительное реметафизирование Ницше. Хайдеггер загонял подчеркнуто свободное и открытое мышление Ницше, которое ему не подходило, в рамки четырехугольника учений Заратустры, вновь позиционируя учение Ницше как метафизическое, несмотря на более чем ясную критику метафизики у самого Ницше, и даже стремился разглядеть в философии Ницше вершину европейской метафизики. Почти неограниченный авторитет Хайдеггера весьма затруднил переход к беспристрастной интерпретации Ницше.

Однако «возвращение к Ницше» все-таки состоялось в 1970-х годах благодаря новому, подготовленному Джорджио Колли и Мадзино Монтинари критическому и хронологическому изданию наследия Ницше, а также благодаря Вольфгангу Мюллеру-Лаутеру, доказавшему чисто филологическую несостоятельность хайдеггеровской интерпретации Ницше, и благодаря новому образу Ницше у Йозефа Зимона, сделавшего акцент на ницшевской критике языка. Таким образом, философия Ницше стала рассматриваться как составная часть находившейся под влиянием Канта критической традиции, если исключить из нее любые трансцендентально-философские априори. Такое сочетание Канта и Ницше открыло путь философии знака, философии интерпретации и философии ориентирования. Во Франции Мишель Фуко использовал в качестве исходной точки философствования ницшевский тезис о том, что все имеющее историю не поддается определению, но лишь пониманию в рамках генеалогии более или менее случайных процессов его истолкования, которые в качестве интерпретации и подавления являются также и властными процессами. Тем самым возникли самые разнообразные культурологические археологии. Жаку Деррида принадлежит идея письма и литературных форм философии, которые Ницше обогатил как никто другой. Именно Ницше, еще до Деррида, в своих намеренно афористичных трудах продемонстрировал, что любое понятие сдвигает свое значение в каждом новом контексте (*différance*), рассеивая его (*dissémination*), так что любая кажущаяся твердой понятийная опора со временем снова становится текучей (*déconstruction*). Сара Кофман использо-

вала раннюю, подготовленную Кантом, Гаманом, Гердером и Гумбольдтом, идею Ницше о том, что, имея дело с любыми понятиями, мы оперируем застывшими в потоке их смысла метафорами. В Италии Джанни Ваттимо во имя Ницше призвал к ограничивающему себя самокритичному «слабому мышлению» без каких-либо метафизических опор. Наконец, все сказанное выше побудило Юргена Хабермаса, решительного противника Ницше, объявить его философию поворотной вехой, началом недуга постмодернистского неразумия, постигшего современных представителей классической рациональности. Однако при этом Хабермас признавал, что рациональным образом можно постулировать консенсус лишь вопреки фактам. Ницше же ратовал за то, чтобы мы принимали противоречащее фактам *как* таковое (выражаясь его языком, иллюзии *как* иллюзии), сознавая, что именно то, что противоречит фактам, может оказаться необходимым для жизни.

Англо-американские исследования Ницше пошли по собственному пути. Вальтер Кауфман, изгнанный из Германии из-за еврейского происхождения, по окончании Второй мировой войны решительно выступил против подозрений в близости философии Ницше к фашистской идеологии и поставил во главу угла его этику самопреодоления. В 1960-х годах Артур Коулман Данто, с позиций аналитической философии, обратил внимание на ницшевский *linguistic turn* и вытекающую из него эпистемологию. С тех пор теоретическая и практическая философия Ницше в отсылающих друг к другу исследованиях подвергалась постоянным проверкам на аргументативное содержание. Основателями школ этого направления стали, в первую очередь, Ричард Шахт и Модмэри Кларк. В свою очередь, Джон Ричардсон, вопреки ницшевской подозрительности по отношению к любым системам, указал на последовательность его философии исходя из онтологии перманентных в своей текучести воле к власти. Помимо этого Алан Д. Шриффт и Гэри Шапино использовали французские наработки, а Александр Нехамас объявил Ницше философом индивидуального искусства жизни. Обобщив все аспекты американского подхода к интерпретации Ницше, Ричард Рорти продемонстрировал, каким образом самокритичный аналитический философ может, опираясь на Ницше, прийти к новому пониманию случайности и иронии, а также заниматься философией как большой политикой культуры. Наконец, в рамках широких дебатов, был рассмотрен вопрос о том, можно ли вместе с Ницше по-новому, более основательно размышлять о демократическом движении, которому сам философ так не доверял, — и если можно, то как именно.

Как мы видим, англо-американские и континентально-европейские исследования философии Ницше, в сущности, не очень далеки друг от друга, так что могли бы прекрасно взаимодействовать. Однако последние сорок лет в англо-американском ницшеведении все меньше и меньше учитываются публикации, выходящие не на английском языке — притом что Ницше был «хорошим европейцем», писавшим на немецком, но предпочитавшим французский дух и при этом особенно любившим итальянское искусство и итальянские города, но нашедшим *свой* ландшафт в швейцарском Верхнем Энгадине, а в своих размышлениях о будущем

возлагавшим самые большие надежды, с одной стороны, на Россию, а с другой — на евреев. В последнее время в Европе открываются новые исследовательские центры Ницше, помимо Германии, Франции и Италии, — в Нидерландах, в Северной Европе, в Испании и Португалии, а за пределами Европы — в Латинской Америке, прежде всего в Бразилии, но также и в Восточной Азии. Восхищение мыслью Ницше остается неизменным во всем мире. К его наследию обращаются новые поколения, ему посвящаются новые конференции, публикации и публичные дебаты. За пределами научных исследований Ницше появляется в музыкальных, театральных и кинопостановах, а средства массовой информации — редкий случай для философов — показывают фильмы о нем. И тем не менее, по крайней мере до настоящего момента, не существует ницшеанства, подобного гегельянству и кантианству во времена Ницше. Напротив, в немецких университетах — несмотря на сильную традицию ницшеведения или, наоборот, именно из-за нее — шансы на появление ницшеанства уменьшаются. Философские кафедры уже не занимают специалисты по наследию Ницше. Тем более нет и речи об основании кафедр для интерпретации «Так говорил Заратустра», на возникновение которых уповал сам философ. В академической философии по-прежнему опасаются того, что Ницше называл нигилизмом (с ним теперь борются, навешивая на него ярлыки «постмодернистского произвола» и «релятивизма»). Однако для повседневной ориентации нигилизм не представляет большой проблемы. Она ни в коей мере не лишена основы, но гораздо сложнее, чем ее до сих пор рассматривала философия. И именно Ницше мог бы помочь философам это увидеть.

5. Что мысль Ницше может привнести в философию XXI века?

Мысль Ницше, с ее известными учениями, но и с ее упованием на великих индивидов, способных к «переоценке всех ценностей», настаивающая на «ранговом порядке личностей» и питающая демонстративное отвращение к демократии, — уже не убедительна: все это принадлежит XIX веку и на сегодняшний день стало нам чуждым. В то же время философия Ницше, с ее «свободным духом», все еще полна свежести и с прежней силой волнует нас. Во времена ограничения горизонта академической философии анализом философских понятий и категорий, проверкой аргументов на их всеобщую обязательность, стандартизированным обоснованием моральных норм и ценностей и консервированием текстологических традиций — подчеркнуто неакадемическая философия Ницше по-прежнему освобождает и расширяет горизонты мышления. Ее потенциал, связанный с открытием новых, более комплексных мыслительных возможностей, а тем самым и возможностей действовать и жить, с моей точки зрения, далеко не исчерпан. Ницше сам ожидал того, что «динамит» его философии проявит себя лишь «послезавтра», спустя один или два века. Опираясь на собственный исследовательский опыт, я полагаю, что это может случиться с помощью социологической системной теории Никласа Лумана (1927—1998), которая во второй половине XX века развивалась

в тесной связи с наиболее продвинутыми науками и логиками, в то время как в академической философии к нему по большей части относились с опаской или враждебностью. Луман не был ницшеанцем, напротив, явно сторонился Ницше, но именно это могло бы сделать наследие Лумана особенно интересным для нового понимания идей Ницше, а тем самым и для нового освобождения философии от стереотипов. Теория Лумана сопоставима по масштабу с философскими системами Аристотеля и Гегеля, демонстрируя схожую степень креативности и комплексности понятий. Глубина учения Лумана соответствует «первой философии» Аристотеля, а его тематическая обширность сопоставима с гегелевской «Энциклопедией философских наук». В то же время новые — в сравнении с Аристотелем и Гегелем — базовые философские решения Лумана во многом совпадают с ницшевскими. Благодаря тому, что положения теории Лумана сформировались без непосредственного влияния Ницше, под воздействием иных мыслительных импульсов, при сопоставлении с философией Ницше они обретают еще более резкие очертания. Думаю, что в XXI веке можно будет постепенно прийти к их углубленному изучению и тем самым сделать их по-новому действенными. В пользу этого говорит и то обстоятельство, что основные черты повседневного ориентирования⁹, которых современная мысль еще не постигла, могут быть успешно разъяснены, с одной стороны, с помощью философии Ницше, а с другой — с помощью лумановской социологической системной теории и, в свою очередь, могут быть осмысленно связаны друг с другом посредством философии ориентирования. Наиболее важными из этих новых, общих для Ницше, Лумана и философии ориентирования базовых решений можно считать следующие:

- *Методический имморализм.* Наиболее очевидным сходством между Ницше и Луманом является попытка обоих мыслителей освободиться от «моральных предрассудков» (выражаясь словами Ницше): не давать своей мысли идти у них на поводу. Оба философа не хотят даже «временно» следовать предрассудкам, как это делал Декарт: к методическому сомнению в научной истине они прибавляют методическое сомнение в нравственности морали. Они оба полагают, что мораль, нормирующая поведение в обществе, сильнейшим образом связывает и мышление, ограничивая его свободное пространство и возможности принятия решений: мы, скорее всего, не будем совершать чего-либо, если не сможем это хотя бы помыслить. Наиболее узкими границы мышления становятся в отношении самой морали: она принуждает, в первую очередь, считать ее саму добром, не допуская альтернативных возможностей или, выражаясь языком Лумана, «функциональных эквивалентов». Луман называет «духовную свободу», подразумеваемую «имморализмом» Ницше, «высшей аморальностью»: она порывает с наивной предпосылкой, согласно которой считается «добром различать между хорошим и плохим или между добрым и злым». И Ницше, и Луман, люди в высшей степени порядочные, не боролись

.....
⁹ «Философское ориентирование» — оригинальная философская концепция Вернера Штегмайера (*примеч. ред.*).

с моралью как таковой, без которой не может существовать ни одно общество и ни один человек, а отстаивали важность сохранения возможности «морального различения как различения в интересах других различений».

• *Рефлектированный реализм.* В соответствии с этим актуальным понятием, использованным уже Ницше, и он, и Луман являются «антиреалистами». Они не предполагают наличие реальности «самой по себе», независимой от подходов к ее осмыслению (эта позиция уже давно наметилась в современной философии). В свою очередь, это обстоятельство открывает возможности для другого, более сложного понимания реализма, видящего «реальность» уже не в чем-то предзаданном, а в самом процессе поиска, в поиске точки опоры на какой-либо способ ориентирования, и, если мы думаем, что нашли эту опору, мы считаем ее «реальностью». Подобный оторефлектированный реализм представляет собой антиидеализм: он стремится выявить необходимые для каждой человеческой жизни функции и иллюзии, к которым побуждает нас спонтанный поиск опоры. В этом смысле Ницше и Луман продолжают процесс просвещения, но уже без той предпосылки, на которой держалось просвещение раннего Нового времени: веры в предзаданный и общий для всех разум. Луман называет этот подход «очищением просвещения».

Ницше обозначает оторефлектированный идеализм понятием «перспективизм»: перспектива, показывающая нам определенным образом представленную реальность, сама есть реальность. В свою очередь, Луман обращается к «конструктивизму», подчеркивающему то, что мы можем знать о реальных конструкциях мнимой «реальности» и, более того, в состоянии «реконструировать» их. Луман продумывает оторефлектированный реализм до конца, представляя его в форме «супертеории», рефлектирующей о самой себе и о своих возможных альтернативах. Ницше делает это с помощью своей «веселой науки», осознанно престаупающей границы научных дисциплин, чтобы научиться видеть их условности и в то же время условности самой философии.

• *Реализм наблюдаемого.* И Ницше, и Луман недвусмысленно отказываются от различения трансцендентального и эмпирического, которое уже Кант вводит уже не как онтологическое, но как гипотетическое и условное: *если* мы хотим говорить об объективности, *тогда* мы должны допустить трансцендентальные основоположения. Вместо этого Ницше и Луман работают с «оприроженной» (или «натуралистической») эпистемологией, ставящей любое познание в зависимость от «естественных», то есть случайных, неаприорных условий. Они отказываются и от старого греческого различения между мышлением и восприятием, на котором все еще основывается различие «трансцендентальный — эмпирический» и которое в XIX веке постепенно размывалось из-за открытия многочисленных физиологических, психологических, исторических и культурных зависимостей мышления. Ницше полностью отказался от него, а Луман заменил его понятием наблюдения. Благодаря ему Луман уже не ссылался на предзаданные «источники познания», а понимал наблюдение как простую «операцию» различения и обозначения в коммуникации: наблюдение вводит «нечто», то есть что-то различенное и обозначенное

в соответствии с определенным различием, в коммуникацию или, говоря словами Ницше, в «сообщение» (вне зависимости от того, действительно ли оно сообщается или нет). Согласно ницшевскому перспективизму и лумановскому конструктивизму, «существует» именно то, что этим способом различается, обозначается и при необходимости сообщается. В этом смысле оба мыслителя настаивают на реализме наблюдаемого, включающем в себя и сами наблюдения. Наблюдения тоже должны предполагать возможность наблюдения себя.

- *Усложнение отношения к себе и к другим в наблюдении.* Это побуждает к наблюдению за наблюдениями, как предполагал уже Лейбниц — правда, все еще исходя из предпосылки божественного наблюдателя и им предустановленной предопределяющей гармонии всех остальных наблюдений. Если отказаться от упомянутой предпосылки, мы уже не сможем гарантировать правильность наблюдения, в том числе и наблюдения за самим наблюдением. Декарт исходил все еще из чистого отношения сознания и мышления к самому себе, с тем чтобы постулировать в нем неколебимую определенность и затем, по традиции, субстанциализировать его. Ницше и Луман, напротив, исходят из того, что наблюдение за собой возможно только при наблюдении за наблюдениями других, то есть отношение к себе возможно только через отношение к другим. В свою очередь, отношение к другим возможно только через отношение к себе: чтобы быть способным отличать другое, наблюдение должно быть способным отличать себя от другого. Отношение к себе освобождает от непосредственной привязки к мнимым данностям, делает нас автономными. Находясь в зависимости от различных условий, оно в то же время дает нам свободу независимо принимать решения о том, какие способы ориентирования мы выберем и в какие связи вступим. Тем самым оно делает ориентирование более комплексным. Благодаря отношению к другим, отношение к себе оказывается не пустым, непрерывно обогащая себя новой «реальностью», непрестанно «преодолевая» себя (выражаясь словами Ницше). Оно не только в другом, но и в самом себе всегда имеет дело с другим, эволюционируя с течением времени.

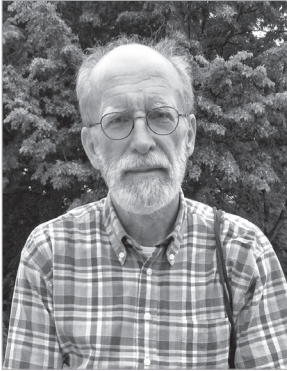
- *Выбор в пользу эволюции и функциональности.* Ницше и Луман решительно следуют теории эволюции, хотя, по разным причинам, и не без оговорок к ее дарвинистской интерпретации. Понятие понятия и онтология субстанции у Аристотеля опирались на наблюдаемое постоянство биологических видов, которое казалось справедливым, если брать сравнительно небольшие временные отрезки. Однако в течение достаточно больших временных промежутков, которые начали принимать во внимание только начиная с Нового времени, наблюдается постоянное изменение биологических видов. Если включить в эту схему и «животное “человек”» (Ницше), тогда любое предположение о наличии вечных истин становится нереалистичным: истину необходимо понимать во временном контексте или же вообще отказаться от нее. Ницше и Луман мыслили истину, в тех случаях, когда все еще употребляли это понятие, исходя из решения в пользу различения в ориентировании. Тем самым неистина оказалась равноценной альтернативой истины, также неизвестность — альтернативой определенности, имморализм — альтернативой нравственности и

т. д. Благодаря этим альтернативам открываются более многогранные, но при этом случайные возможности ориентирования. В социокультурной, равно как и в биологической, эволюции решение в пользу одной из альтернатив является результатом случайной селекции, а сама эволюция представляет собой цепочку селекции селекций. Случайные селекции являются, со своей стороны, результатом решений, принятых ориентированием в постоянно меняющихся ситуациях. Ницше и Луман в своих учениях совершили переход от вневременности к временности, от постоянства к эволюции, от субстанции к функции.

- *Парадоксы как средство мышления.* До Ницше философы пытались исключить из мышления время, источник парадоксов, с тем чтобы сделать мышление вневременным и свободным от противоречий. С помощью своего генеалогического метода Ницше включил мышление во время, а Луман окончательно сделал время предметом мышления. Оба мыслителя отваживались на парадоксы, отказавшись от взгляда на них как мыслительную *блокаду*, усматривая в них *средство* мышления. Похожие решения уже существовали на рубеже XVII и XVIII веков, когда древнему страху перед бесконечным регрессом был положен конец, благодаря открытию исчисления бесконечно малых величин. Возможно, именно имея в виду ницшевский «динамит», логику, пытающуюся продуктивно работать с парадоксами, а не исключать их из аргументации, называют «взрывной логикой».

- *Выбор в пользу возможности выбора.* Парадоксы производят логические альтернативы, логический выбор между которыми невозможен. Тем не менее в повседневном ориентировании мы вынуждены делать выбор. Реальность ориентирования принуждает нас сделать выбор в пользу возможности выбора. Отношение к себе через отношение к другим и отношение к другим через отношение к себе также порождают парадоксы — не только потому, что в данном случае одновременно справедливы логические противоположности, но и поскольку отношение к себе дает нам возможность как тавтологически подтверждать, так и отрицать себя. Важно, что при этом альтернативы информативны: они открывают нам одинаково действенные, но разные, порою даже противоположные друг другу пути ориентирования и дают новые шансы на обогащение возможностей ориентирования. Тем самым ориентирование получает все новую возможность соответствовать усложняющимся связям окружающего нас мира.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



Werner Stegmaier

Nietzsches Grundentscheidungen für die Zukunft der Philosophie

1. Welche Ideen Nietzsches haben nach Ihrer Einschätzung am meisten zur Kultur des 20. Jahrhunderts beigetragen und warum?

Kann man von „der“ oder „einer“ Kultur des 20. Jahrhunderts sprechen? Gerade Nietzsche hat die Kulturen der Welt entschieden pluralisiert, und er wird auf unterschiedliche Kulturen des 20. Jahrhunderts unterschiedlich gewirkt haben. Wie, kann am ehesten aus diesen Kulturen selbst heraus beurteilt werden. Im Rückblick ist jedoch zu beobachten, dass Nietzsche in sehr vielen Kulturen starke und anhaltende Wirkungen gezeitigt hat, jedenfalls wenn man auf die sogenannten Kultur-Schaffenden, Künstler, Intellektuelle, Wissenschaftler, Philosophen, Theologen und oft auch Politiker, Unternehmer, aktive Vertreter(innen) der Zivilgesellschaften blickt, kurz, alle, denen daran lag, ihrerseits in ihren Gesellschaften kreativ zu wirken. Nietzsche hat, könnte man sagen, die Kreativen vieler Kulturen in ihrer Kreativität bestärkt. Er versorgte sie wohl mit „Ideen“, aber so, dass weite Spielräume blieben, sie in unterschiedliche kulturelle, politische, ökonomische Richtungen zu verfolgen. Er ließ sich selbst nicht auf eine bestimmte Veränderung der Gesellschaft oder der „Menschheit“ festlegen. Er erreichte das wie wohl kein anderer Philosoph Europas. Das geschah und geschieht noch immer so, dass er sowohl mit seinen Schriften als auch mit seiner Person zugleich irritiert und fasziniert: irritiert durch bisher unerhörte zugleich verstörende und ermutigende Ideen, fasziniert durch die Brillanz seiner Sprache und die Vielfalt seiner Stile und Formen philosophischer Schriftstellerei und beides zugleich durch seine außerordentliche Urteilskraft. Nietzsche scheint nicht so sehr durch bestimmte Ideen gewirkt zu haben und weiter

zu wirken als durch seinen Mut, die ganze abendländische Kultur nach ihren eigenen Kriterien und damit ebenso plausibel wie horribel für sie, in Frage zu stellen, sie massiv in ihrem in Tausenden von Jahren gewachsenen Stolz auf sich zu desillusionieren und sie zu neuen Zielsetzungen zu nötigen, die er jedoch nicht deutlich ausformulierte und dadurch auch der Kritik weitgehend entzog. So kam es zu Schauer erregenden, ebenso ängstigenden wie befreienden Passagen wie dieser:

„Werfen wir einen Blick ein Jahrhundert voraus, setzen wir den Fall, dass mein Attentat auf zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung gelingt. Jene neue Partei des Lebens, welche die grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit in die Hände nimmt, eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen, wird jenes *Zuviel von Leben* auf Erden wieder möglich machen, aus dem auch der dionysische Zustand wieder erwachsen muss. Ich verspreche ein *tragisches* Zeitalter: die höchste Kunst im Jasagen zum Leben, die Tragödie, wird wiedergeboren werden, wenn die Menschheit das Bewusstsein der härtesten, aber nothwendigsten Kriege hinter sich hat, *ohne daran zu leiden...*“ (EH, GT 4)

Solche „Ideen“, als „Versprechen“ für die Zukunft formuliert, erzeugen vor allem Aufbruchsstimmung. Nietzsche sah am Ende des 19. Jahrhunderts, dass im 20. Jahrhundert nichts mehr so bleiben würde, wie es war, und er wollte den Wandel, da er ohnehin nicht aufzuhalten war. Erregend an Nietzsches Denken ist dabei, dass er zusammensah, was so lange getrennt wurde, und explosive Wirkungen gerade vom Verschwinden der gewohnten Trennungen erwartete, Trennungen zwischen Leib, Seele und Geist, Denken, Fühlen und Wollen, Wissenschaft und Alltag, Individuen und Gesellschaft, Moral und Politik usw., und er machte das denkbar durch den Gedanken des Willens zur Macht, dem alles folge und dabei die unterschiedlichsten und widersprüchlichsten Formen annehme. So eröffnete er Möglichkeiten der Neuorientierung und Neuorganisation des Lebens von Grund auf, und eben darin fühlten sich alle Kultur-Schaffenden angesprochen. Vor allem aber sollten diese Neuorientierungen und Neuorganisationen sich ‚jenseits von Gut und Böse‘ ereignen, auf eine ‚Umwertung aller Werte‘ hin, die allein schon dadurch eintreten musste, dass Moral selbst als Wille zur Macht und darum alle Werte als zeitlich und nicht mehr als ewig und gottgegeben erkannt wurden. Wenn Werte zeitlich sind, werten sie sich mit der Zeit um, und Moralen, die das zu verhindern suchen, entfremden sich mit der Zeit dem ‚Leben‘ und werden illusionär. Nietzsche suchte sein Denken darum durch einen methodischen ‚Immoralismus‘ von zeitbedingten moralischen Vorgaben frei zu halten und hatte damit schon wenn nicht die Philosophen, so doch die Künstler auf seiner Seite, die sich längst zu einem solchen Immoralismus befreit hatten. Unter den Philosophen setzte er nur noch auf Wenige, Seltene, Einzelne, die den Mut haben, sich die völlige Ungewissheit und Haltlosigkeit am Grund des Daseins einzugestehen, die er auf den Begriff des Nihilismus brachte. Und als ein solcher Einzelner oder eine solche Einzelne konnte sich jeder und jede, auch jenseits der Philosophie, aufgerufen fühlen. So könnte die „Idee“ Nietzsches, die am meisten zur Kultur oder den Kulturen des 20. Jahrhunderts beigetragen hat, die sein, dass Kultur oder Kulturen von Einzelnen gezielt verändert werden können, die Einzelnen aber selbst zu beurteilen haben, ob und wie-

weit sie als solche Einzelne in Frage kommen, die Idee der eigenen Verantwortung der Einzelnen für die Kultur im Ganzen.

2. Ist Nietzsche für die Ideologie des National-Sozialismus verantwortlich?

Nietzsche teilte diese Ideologie eindeutig nicht. Wenn ein Philosoph nicht national, nicht sozialistisch und nicht antisemitisch gesonnen war, dann Nietzsche, und wenn ein Philosoph völkische Massenbewegungen verachtete, dann ebenfalls Nietzsche, der auf ‚aristokratischen Radikalismus‘ hielt. Da dies aus seinen veröffentlichten Schriften auch klar zu erkennen war, mussten die Nationalsozialisten, die auf Formeln wie ‚Willen zur Macht‘ und ‚Übermensch‘ leicht ansprachen, entsprechend vorsichtig mit ihm umgehen. Dass sie diese Formeln so aneigneten, wie sie sie aneigneten — und darin ist auch Heideggers Nietzsche-Deutung einzuschließen —, kennzeichnet mehr sie selbst als Nietzsches Philosophie. Die Nationalsozialisten und auch Heidegger beriefen sich mit Vorliebe auf die willkürliche Zusammenstellung von Notaten, die Nietzsche, aus welchen Gründen auch immer, für sich behalten hatte, die dann aber von Nietzsches Schwester und Heinrich Köselitz, der ihm als eine Art Privatsekretär gedient hatte, unter dem pompösen Titel *Der Wille zur Macht* veröffentlicht hatten. Nietzsche hatte ein Werk unter diesem Titel, aber auch unter vielen anderen, zwar lange geplant, dann jedoch aufgegeben und der Öffentlichkeit stattdessen *Der Antichrist* und *Ecce homo* vorgelegt. In *Der Antichrist* aber stellte er am ergreifend gezeichneten Beispiel des „frohen Botschafters“ oder „Typus Jesus“, der nach ihm ohne einen Willen zur Macht zu leben verstand und daran zugrunde ging, seinen Willen-zur-Macht-Gedanken gerade in Frage, und in *Ecce homo* dachte er diese Infragestellung weiter bis zum *amor fati*, der Bereitschaft, die Dinge hinzunehmen, wie sie sind, einschließlich der einander angreifenden Willen zur Macht (auch sie im Plural): „das *Nothwendige* verletzt mich nicht; *amor fati* ist meine innerste Natur. Dies schliesst aber nicht aus, dass ich die Ironie liebe, sogar die welthistorische Ironie.“ (EH, WA 4) Die Nationalsozialisten liebten die Ironie nicht, waren in ihrem völkischen Pathos dazu nicht imstande.

Man kann Philosoph(inn)en, die den Grundideen, unter denen Menschen leben, auf den Grund gehen, schwer die Verantwortung dafür zuschreiben, was andere später daraus machen. Sonst ist man schnell bei einer Verantwortung von allen für alles und damit von niemand für nichts. Ist Platon verantwortlich dafür, dass wir an die Wahrheit glauben — im Wissen, dass wir sie nie haben können und so vielleicht seit zweieinhalb Jahrtausenden auf einem Irrweg sind, Paulus dafür, dass er die „evangelische Praktik“ des „Typus Jesus“ zum Zweck der Mission in Dogmen gefasst und damit am Ende schwerste Glaubenskriege ausgelöst hat, Thomas Hobbes dafür, dass er mit seiner Begründung des Staates bis heute autoritäre Herrscher ermutigt, Adam Smith dafür, dass weltweit immer mehr Kulturen sich einer oft aggressiven Marktwirtschaft aussetzen, Rousseau dafür, dass die demokratische Bewegung bis heute nicht mit sich ins Reine kommt, Marx dafür, dass der Versuch, seine ökonomisch-politische Theorie in die Praxis umzusetzen,

immer wieder Anlass zu millionenfachen Morden gab? Philosophen sind für ihre Ideen verantwortlich, aber welcher Gebrauch von ihnen unter meist ganz anderen Umständen gemacht wird, sind die verantwortlich, die ihn machen.

3. Wie verstehen Sie die Idee der „ewigen Wiederkunft“?

Diese Frage scheint nicht die Rezeption Nietzsches, sondern seine Philosophie selbst zu betreffen. Aber auch sie ist eine Frage der Rezeption, nun der aktuellen. Denn Nietzsche hatte sie, als er den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken zuerst öffentlich vortrug, am Ende des IV. Buchs seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 341), als Frage nicht nach ihm selbst formuliert, sondern als Frage an jeden, der von ihm hörte, ob er ihn ertragen könne und was er aus ihm machen werde. Das gilt von Nietzsches hochgradig irritierender Philosophie im Ganzen. Er dachte den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken als Test für seine Leser(innen) und ihre Rezeptionsqualitäten. Und so führte er ihn auch in *Also sprach Zarathustra* ein und erklärte ihn später, in *Ecce homo*, zur „Grundconception“ seiner philosophischen Dichtung (EH, Za 1) und, da er *Also sprach Zarathustra* zuletzt in den Mittelpunkt seines ganzes Schaffens stellte, auch seines Werkes im Ganzen. Zarathustra wird, als er sich an den Gedanken heranwagt (Za III, Der Genesende), von ihm zuerst niedergestreckt, dann von Ekel vor ihm gewürgt. Es sind seine Tiere, die Nietzsche den Gedanken aussprechen und auch gleich deuten lässt; und er lässt Zarathustra seine Tiere dafür tadeln, dass sie aus ihm „gleich wieder ein Leier-Lied machen“, ihn also auf alte Denkgewohnheiten reduzieren. Er führt auf diese Weise zuerst ein reduziertes und damit ein Missverständnis des Gedankens vor. Und damit scheint es bis heute geblieben zu sein. Das Verständnis des Gedankens ist noch immer heftig umstritten, und da Nietzsche die Möglichkeit der Wahrheit überhaupt in Frage gestellt hat, ist auch kein ‚wahres‘ Verständnis zu erwarten.

Immerhin kann man eine Logik des Gedankens erkennen, die, ganz konsequent, eine Logik seiner Rezeption ist. Zugleich mit der Wahrheit hat Nietzsche unentwegt die Metaphysik fraglich gemacht. Metaphysik, die ein gleiches Denken aller unterstellt, soll lehrbar sein, das heißt: jeder soll Gedanken von anderen in gleichem Sinn übernehmen können. Soweit sie als wahr gelten, trägt er dann selbst keine eigene Verantwortung für sie. So habe die Philosophie das Denken und das Leben jedermann bequem gemacht, über dessen Abgründe hinweggetäuscht. Gerade der Gedanke einer „ewigen Wiederkunft des Gleichen“, wie ihn Nietzsche 1881 zuerst notierte, ist aber offenkundig metaphysisch formuliert: ‚ewig‘ und ‚Gleiches‘ sind fraglos Leitbegriffe der Metaphysik, ebenso ‚Alles‘, das ewig und gleich wiederkehren soll; ‚Alles‘ ist, schon nach Kant, in keiner Erfahrung jemals zu erfassen. Die Metaphysik aber hatte, von Parmenides an, die Zeit entschieden aus dem Denken ausgeschlossen, und mit der ‚Wiederkunft‘ trägt Nietzsche die Zeit nun wieder entschieden in die Metaphysik ein: Nicht mehr alles *ist* gleich, sondern alles *kehrt* gleich *wieder*. Damit paradoxiert er die metaphysische Aussage: Die Zeit ist, wie schon Aristoteles gezeigt hat, für das metaphysische Denken das Paradox schlechthin, und es sind, wie wir von Kierkegaard gelernt haben, gerade die Paradoxien, die das Denken

irritieren und faszinieren. Nietzsche erreicht also mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen alle, die Metaphysik zum Leben nötig haben (und das sind mehr oder weniger alle), und irritiert zugleich auf faszinierende Weise die Metaphysik überhaupt. Denn eine gleiche Wiederkehr von allem lässt sich nur paradox denken: Damit man erkennen kann, dass alles gleich wiederkehrt, muss sich der frühere vom späteren Zustand unterscheiden; dann aber kehrt *nicht das Gleiche* wieder. Und stellt man sich, um eine gleiche Wiederkehr feststellen zu können, außerhalb des Wiederkehrenden auf, betrachtet es von jenem theoretischen oder göttlichen Standpunkt aus, den die Metaphysik stets unterstellt hat, ist *nicht alles* einbezogen, sondern jener Standpunkt ausgeschlossen. Logisch ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen also paradox, und Paradoxes kann nicht verstanden und darum auch nicht gelehrt werden. So muss Nietzsches Wiederkehrgedanke eine *Anti-Lehre* sein, eine Lehre, die dazu gedacht ist, die Lehrbarkeit und damit den Verzicht auf die Eigenverantwortung der einzelnen Denkenden überhaupt zu irritieren.

Von den Gedanken des Übermenschen und des Willens zur Macht, die Nietzsche ebenfalls Zarathustra lehren lässt, kann man Analoges zeigen. Auch sie versteht man am besten als Anti-Lehren: Die Lehre vom Übermenschen fordert dann dazu auf, sich nicht nur keinen festen Begriff vom Menschen, sondern überhaupt keinen zu bilden (Nietzsche entfaltet den Gedanken in *Also sprach Zarathustra* nur in Metaphern), sondern sein Noch-nicht-festgestellt-Sein (JGB 62), seine unabsehbare Evolution offenzuhalten, und die Lehre vom Willen zur Macht oder genauer: von den Willen zur Macht dazu, überhaupt nicht von festen Begriffen, sondern von unablässigen Auseinandersetzungen von allem mit allem oder mit einem Wort, vom ‚Chaos‘ auszugehen, das wir nur notdürftig mit unseren Begriffen zu ordnen versuchen. So entlarven Nietzsches bzw. Zarathustras Anti-Lehren gemeinsam alle Begriffe, die zeitlos Bedeutungen festhalten und so einen ewig wiederkehrenden Sinn denkbar machen sollen, an den sich alle immer fest halten können, als paradoxe metaphysische Illusionen, mit denen man sich das Leben bequem machen kann. Wer die berühmten Lehren von Nietzsches Zarathustra als Anti-Lehren begreift — und Nietzsche weiß und sagt, dass dazu nur die Wenigsten bereit und imstande sein werden —, setzt sich, wie bereits erwähnt, der ursprünglichen Haltlosigkeit aller Orientierung und damit dem Nihilismus aus. Wer diese ursprüngliche Haltlosigkeit aber bejahen kann, wird dazu fähig werden, Unterscheidungen immer neu zu treffen, sich, wie die Zeit es verlangt, immer neu für neue Orientierungen zu entscheiden. „*Aber das ist*“, wie Nietzsche zuletzt erkennt, „*der Begriff des Dionysos noch einmal.*“ (EH, Za 6)

Aber Nietzsche hatte auch bedacht, wie der Wiederkehr-Gedanke auf die wirken musste, die zu einem solchen dionysischen Denken *nicht* fähig sind. Und hier erwartete er von der bloßen Äußerung seines Gedankens massive kulturelle Veränderungen. Wie er vor allem in seinem berühmten Lenzer Heide-Notat vom 10. Juni 1887 erwo, müsste der Gedanke der unendlichen Wiederkehr eines in sich sinnlosen Daseins allen Lebenswillen lähmen, in trostlose Verzweiflung und schließlich zu einem unbändigen „Willen zur Zerstörung“ führen, einer instinkthaften „Selbsterstörung“, der alle an der Sinnlosigkeit ihres Daseins Leidenden dazu brächte, „die Mächtigen zu *zwingen*, ihre

Henker zu sein.“ Wenn man will, kann man darin eine Prognose der totalitären und terroristischen Herrschaft sehen, wie sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewütet hat, eine Herrschaft, die Völker wie das deutsche und das russische zumindest anfangs selbst gewollt haben.

4. Wie sehen Sie den Einfluss Nietzsches auf die Kultur Ihres Landes?

Die Antwort ist mit der auf Frage 1 schon weitgehend gegeben. Der Einfluss Nietzsches auf die deutsche Kultur (wenn es so etwas gibt, was Nietzsche gerne bezweifelte), ist so breit gestreut und so sehr mit dem Einfluss auf die Kulturen anderer Länder, vor allem Frankreichs, aber auch Russlands und so stark auch mit den englischsprachigen Kulturen vernetzt, dass man ihn kaum auf wenige Charakteristika bringen kann. Konkretes kann man dagegen über die Nietzsche-Rezeption innerhalb der deutschsprachigen Philosophie sagen, die jedoch wiederum im internationalen Zusammenhang zu sehen ist.

Am stärksten hatte in ihr, wie zunächst fast überall, Heideggers Nietzsche-Interpretation gewirkt. Sie ging aus dessen Nietzsche-Vorlesungen aus den 30er und 40er Jahren hervor, also der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, der sich Heidegger anfangs angedient hatte. Er orientierte seine Nietzsche-Interpretation noch ganz an dem vermeintlichen, im Auftrag von Nietzsches Schwester und Hitler-Freundin Elisabeth zusammengestellten Hauptwerk *Der Wille zur Macht* und setzte Ernst Bertrams Mythisierung, Alfred Baeumlers Politisierung, Karl Löwiths Historisierung und Karl Jaspers' Existenzialisierung eine entschlossene Re-Metaphysizierung Nietzsches entgegen. Er pferchte dessen betont freies und fröhliches Denken, mit dem er wenig anfangen konnte, in das enge Geviert der Lehren Zarathustras, verstand diese Lehren trotz Nietzsches überdeutlicher Metaphysik-Kritik erneut als metaphysische und wollte in ihnen gar die Übergipfelung der europäischen Metaphysik erkennen. Die fast unumschränkte Autorität Heideggers machte es schwer, die Nietzsche-Interpretation wieder zu erden.

Das gelang in den 70er Jahren mit der neuen, von Giorgio Colli und Mazzino Montinari besorgten nun textkritischen und chronologischen Ausgabe von Nietzsches Nachlass, mit Wolfgang Müller-Lauters Nachweis, dass Heideggers Nietzsche-Interpretation schlicht philologisch unhaltbar war, und Josef Simons neuem Nietzsche-Bild, das ganz anders, nämlich bei Nietzsches Kritik der Sprache ansetzte. Damit rückte Nietzsche in die von Kant geprägte kritische Tradition ein, nun unter Verzicht auf alle transzendentalphilosophischen Aprioris. Zugleich wurden so, mit Kant *und* Nietzsche, Wege zu aktuellen Philosophien des Zeichens, der Interpretation und der Orientierung frei. Von Frankreich aus stieg Michel Foucault bei Nietzsches Feststellung ein, dass alles, was eine Geschichte hat, sich nicht definieren, sondern nur in einer Genealogie seiner mehr oder weniger kontingenten Deutungsprozesse fassen lässt, die als Interpretations- auch Überwältigungs-, also Machtprozesse sind. Damit kamen vielfältigste kulturwissenschaftliche Archäologien in Gang. Jacques Derrida brachte den Gedanken der Schrift und der schriftstellerischen Formen in der Philosophie ein, die Nietzsche wie kein anderer bereichert

hat. In seinen bewusst aphoristisch angelegten Werken hatte Nietzsche schon vorgeführt, wie jeder Begriff in jedem neuen Kontext seine Bedeutung verschiebt (*différance*) und zerstreut (*dissémination*), so dass jeder vermeintlich feste Halt in Begriffen mit der Zeit wieder in Fluss kommt (*déconstruction*). Sarah Kofman griff Nietzsches frühe, ebenfalls von Kant, aber auch Hamann, Herder und Humboldt vorbereitete Einsicht auf, dass wir es bei allen Begriffen um im Fluss ihres Sinns erstarrte Metaphern zu tun haben. Von Italien aus rief Gianni Vattimo im Namen Nietzsches zu einem sich selbstkritisch begrenzenden ‚schwachen Denken‘ ohne alle metaphysischen Stärkungen auf. All das nötigte schließlich Jürgen Habermas, einen entschiedenen Gegner Nietzsches, diesen zur Drehscheibe hin zu allem Übel einer über die modern Vernünftigen hereingebrochenen postmodernen Unvernunft zu erklären. Aber Habermas räumte auch ein, dass Konsens in einer gemeinsamen Vernunft nur noch kontrafaktisch zu postulieren sei. Nietzsche wollte Kontrafaktisches *als* Kontrafaktisches, in seiner Sprache Illusionen *als* Illusionen erkennbar machen, im Wissen, dass sie lebensnotwendig sein können.

Die anglo-amerikanische Nietzsche-Forschung war ihre eigenen Wege gegangen. Nachdem der als Jude aus Deutschland vertriebene Walter Kaufmann nach dem Zweiten Weltkrieg Nietzsche vom Faschismus-Verdacht befreit und seine Ethik der Selbstüberwindung in den Mittelpunkt gestellt hatte und in den 60er Jahren der aus der Analytischen Philosophie kommende Arthur Coleman Danto den Blick ebenfalls auf Nietzsches *linguistic turn* und die daraus folgende Epistemologie gelenkt hatte, überprüfte man Nietzsches theoretische und praktische Philosophie in kontinuierlichen, eng aufeinander bezogenen Forschungen auf ihren argumentativen Gehalt hin. Vor allem Richard Schacht und Maudemarie Clark machten hier Schule, und John Richardson wies, trotz Nietzsches Bedenken gegen alle Systeme, die Kohärenz seiner Philosophie auf der Basis einer Ontologie der im Fluss bleibenden Willen zur Macht auf. Daneben nahmen besonders Alan D. Schrift und Gary Shapiro die französischen Impulse auf, und Alexander Nehamas erklärte Nietzsche zum Philosophen persönlicher Lebenskunst. Richard Rorty aber führte, den ganzen US-amerikanischen Weg zusammenfassend, vor, wie man als selbstkritischer Analytischer Philosoph beginnen und mit Nietzsche bei ‚Kontingenz‘ und ‚Ironie‘ ankommen und Philosophie als große Politik der Kultur betreiben kann. Zuletzt prüfte man in einer breiten Debatte, ob und wie gerade mit Nietzsche die demokratische Bewegung, der er selbst so sehr misstraut hatte, neu und gründlicher zu denken wäre.

In der Sache sind, wie man sieht, die anglo-amerikanische und die kontinental-europäische Nietzsche-Forschung nicht allzu weit entfernt, und man kann oder könnte doch gut miteinander reden. Nur hat im Laufe der vergangenen 40 Jahre die anglo-amerikanische Nietzsche-Forschung immer seltener berücksichtigt, was nicht in englischer Sprache publiziert wird, und das bei einem ‚guten Europäer‘, der deutsch geschrieben, den französischen Geist bevorzugt, die italienischen Küsten und Städte besonders geliebt, im schweizerischen Oberengadin *seine* Landschaft gefunden und für die Zukunft am meisten einerseits von Russland, andererseits von Juden erwartet hatte. In Europa sind inzwischen über Deutschland, Frankreich und Italien hinaus neue Nietzsche-Forschungs-

zentren in den Niederlanden, den nordischen Ländern, Spanien und Portugal entstanden und über Europa hinaus in Lateinamerika, besonders in Brasilien, aber auch in Ostasien. Die weltweite Faszination durch Nietzsche ist ungebrochen, immer neue Generationen, immer neue Konferenzen, Publikationen und Publikationsorgane widmen sich ihm, über die wissenschaftliche Forschung hinaus erscheint Nietzsche in Vertonungen, Inszenierungen, Verfilmungen, und die Massenmedien, was bei Philosophen selten ist, bringen ganze Serien über ihn. Dennoch gab es, bisher jedenfalls, keinen Nietzscheanismus, so wie es zu Nietzsches Zeit einen Hegelianismus und einen Kantianismus gab. Im Gegenteil, an den deutschen Universitäten scheinen, trotz oder wegen der starken Tradition ihrer Nietzsche-Forschung, deren Chancen zu schwinden; philosophische Lehrstühle werden kaum mehr mit Nietzsche-Spezialisten besetzt, geschweige denn, worauf Nietzsche zuletzt noch spekuliert hatte, dass Lehrstühle für die Interpretation des *Zarathustra* errichtet würden. In der akademischen Philosophie fürchtet man weiterhin, was Nietzsche den Nihilismus nannte. Man bekämpft ihn nun unter Labeln wie ‚postmoderne Beliebigkeit‘ und ‚Relativismus‘. Die alltägliche Orientierung hat damit jedoch wenig Probleme. Sie ist keineswegs haltlos, aber weit komplexer, als die Philosophie bisher gesehen hat, und Nietzsche könnte ihr helfen, es sehen zu lernen.

5. Was kann Nietzsches Denken zur Philosophie des 21. Jahrhunderts beitragen?

Mit ihren berühmt gewordenen Lehren, aber auch mit ihrer Hoffnung auf große Einzelne zur ‚Umwertung aller Werte‘, ihrem lauten Pochen auf eine ‚Rangordnung‘ unter ‚Persönlichkeiten‘ und ihrer demonstrativen Abneigung gegen die Demokratie ist Nietzsches Philosophie inzwischen kaum mehr plausibel; all dies gehört deutlich dem 19. Jahrhundert an und ist heute fremd geworden. Zugleich aber hat diese Philosophie mit ihrem ‚freien Geist‘ eine unverminderte Frische und nach wie vor starke Anregungskraft bewahrt. In Zeiten der Beschränkung der Horizonte der akademischen Philosophie auf die bloße Analyse ihrer Begriffe, die Prüfung von Argumenten auf mögliche allgemeine Verbindlichkeit hin, die so standardisierte Begründung moralischer Normen und Werte und im Übrigen die Verwaltung ihrer Texttradition wirkt Nietzsches betont unakademische Philosophie weiterhin befreiend, horizontenerweiternd. Ihr Potential, neue, komplexere Denk- und damit auch Handlungs- und Lebensmöglichkeiten zu entdecken, scheint längst nicht erschöpft. Nietzsche hatte selbst erwartet, dass das ‚Dynamit‘ seines Denkens erst im ‚Übermorgen‘, nach ein oder zwei Jahrhunderten seine Wirkungen entfalten werde. Meine Vermutung und meine Erfahrung ist, dass ihr dies mit Hilfe einer Theorie gelingen könnte, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in engem Zusammenhang mit den avanciertesten Wissenschaften und Logiken entwickelt wurde und der ihrerseits in der akademischen Philosophie weithin noch teils mit Scheu, teils mit Abwehr begegnet wird, der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns (1927—1998). Luhmann war kein Nietzscheaner, hielt sich im Gegenteil deutlich von Nietzsche fern, und eben dies könnte ihn für ein neues Verständnis Nietzsches und damit für eine neue Befreiung der

Philosophie besonders interessant machen. Seine Theorie ist so umfassend angelegt, dass sie nur an den Philosophien Aristoteles' und Hegels zu messen ist. Denn sie bewegt sich in der philosophischen Tiefe dessen, was Aristoteles ‚Erste Philosophie‘ genannt hatte, und in der thematischen Weite dessen, was Hegel in seiner ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ bearbeitet hatte, und bezeugt in beidem eine vergleichbare Kreativität und Komplexität der Begriffe. Ihre gegenüber Aristoteles und Hegel neuen philosophischen Grundentscheidungen aber entsprechen in vielem denen Nietzsches, und mit Luhmann lassen sich diese Grundentscheidungen, gerade weil sie nicht in unmittelbarem Anschluss an Nietzsche gefallen sind, sondern sich ganz anderen Anstößen verdanken, nun weit schärfer erkennen. Sie könnten im 21. Jahrhundert allmählich besser verstanden und dadurch neu wirksam werden. Dafür spricht auch, dass Grundzüge der alltäglichen Orientierung, die die Philosophie bisher noch kaum erreicht hat, mit Hilfe von Nietzsches Philosophie einerseits und Luhmanns soziologischer Systemtheorie andererseits erfolgreich erschlossen und diese umgekehrt durch eine Philosophie der Orientierung sinnvoll aufeinander bezogen werden können. Die wichtigsten der neuen, Nietzsche, Luhmann und der Philosophie der Orientierung gemeinsamen philosophischen Grundentscheidungen, könnten folgende sein:

- *Methodischer Immoralismus*: Am offenkundigsten teilen Nietzsche und Luhmann den Versuch, sich von ‚moralischen Vorurteilen‘, wie Nietzsche sie nannte, frei zu machen, um ihr Denken nicht von ihnen leiten zu lassen. Sie wollten auch nicht, wie noch Descartes, ‚provisorisch‘ an ihnen festhalten: Nach dessen methodischem Zweifel an der Wahrheit der Wissenschaften strengten sie einen methodischen Zweifel an der Moralität der Moral an. Beide sahen, dass Moral, die das Verhalten in Gesellschaft normiert, stärkste Bindewirkung auch für das Denken entfaltet, auch dessen Spielräume und Entscheidungsmöglichkeiten begrenzt; etwas wird am ehesten nicht getan, wenn es sich schon gar nicht denken lässt. Am engsten werden die Grenzen des Denkens im Blick auf die Moral selbst; sie nötigt, zuallererst sie selbst für gut zu halten, schließt Alternativen oder, wie Luhmann sagte, ‚Funktionsäquivalente‘ zu ihr aus. Luhmann nannte die „geistige Freiheit“, um die es Nietzsche bei seinem „Immoralismus“ ging, „höhere Amoralität“: Sie bricht mit der naiven Voraussetzung, „daß es gut sei, zwischen gut und schlecht oder zwischen gut und böse zu unterscheiden.“ Beide, persönlich hochanständige Menschen, wollten nicht die Moral als solche bekämpfen, ohne die keine Gesellschaft und kein Mensch in ihr leben kann, sondern „die Unterscheidung der Moral als Unterscheidung im Interesse anderer Unterscheidungen“ offenhalten.

- *Reflektierter Realismus*: Nach dem aktuellen Begriff, den auch Nietzsche schon gebrauchte, waren er und Luhmann ‚Anti-Realisten‘. Sie setzten, was sich in der Philosophie der Moderne lange angebahnt hatte, keine Realität ‚an sich‘ mehr voraus, die von den Zugängen zu ihr unabhängig wäre. Das machte einen Realismus anderer, komplexerer Art möglich — die ‚Realität‘ nicht mehr in etwas Vorgegebenem zu suchen, sondern in diesem Suchen selbst, der Suche nach Halt in der jeweiligen Orientierung, den sie, wenn

sie ihn einmal gefunden zu haben glaubt, für ‚Realität‘ hält. Ein solcher reflektierter Realismus ist ein Anti-Idealismus: Er will die für jedes menschliche Leben notwendigen Fiktionen und Illusionen durchschauen, zu denen die spontane Suche nach Halt drängt. Darin führen Nietzsche wie Luhmann die Aufklärung fort, nun aber ohne die Voraussetzung, an der die Aufklärung der frühen Moderne noch festgehalten hatte, den Glauben an eine vorgegebene und allen gemeinsame Vernunft. Luhmann nannte das „Abklärung der Aufklärung.“ Nietzsche brachte den reflektierten Realismus auf den Begriff des *Perspektivismus* — eine Perspektive zeigt eine zurechtgelegte ‚Realität‘ und ist selbst real —, Luhmann auf den Begriff des *Konstruktivismus*, der betont, dass man in seinen realen Konstruktionen der vermeintlichen ‚Realität‘ um deren Konstruktivität wissen und sie ‚rekonstruieren‘ kann. Luhmann dachte den reflektierten Realismus in einer „Supertheorie“ zu Ende, die auch sich selbst und die möglichen Alternativen zu ihr noch einmal reflektiert. Nietzsche tat das mit seiner „fröhlichen Wissenschaft“, die bewusst die Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen überschreitet, um deren Bedingtheiten sehen lernen zu können, auch und gerade die der Philosophie.

- *Realismus der Beobachtbarkeit*: Beide, Nietzsche und Luhmann, gaben ausdrücklich die Unterscheidung transzendental / empirisch auf, die schon Kant nicht mehr ontologisch, sondern hypothetisch und konditional eingeführt hatte: *Wenn* man von Objektivität sprechen will, *dann* muss man transzendente ‚Grundsätze‘ annehmen. Nietzsche und Luhmann arbeiteten stattdessen mit einer ‚vernaturlichten‘ oder ‚naturalistischen‘ Epistemologie, die alle Erkenntnis von ‚natürlichen‘ im Sinn von kontingenten, nicht apriorischen Bedingungen abhängig macht. Sie verzichteten auch auf die alte griechische Unterscheidung von Denken und Wahrnehmen, auf der die Unterscheidung transzendental / empirisch noch beruht und die im 19. Jahrhundert durch die Freilegung vielfacher physiologischer, psychologischer, historischer und kultureller Abhängigkeiten des Denkens allmählich erodierte. Nietzsche gab sie vollends auf, Luhmann ersetzte sie durch den Begriff der Beobachtung. Mit ihm rekurrierte er nicht mehr auf vorgegebene ‚Erkenntnisquellen‘, sondern fasste die Beobachtung als bloße ‚Operation‘ der Unterscheidung und Bezeichnung in der Kommunikation: Eine Beobachtung stellt ‚etwas‘, d.h. etwas Unterschiedenes und nach der jeweiligen Unterscheidung Bezeichnetes, zur Kommunikation oder, mit Nietzsches Begriff, zur ‚Mitteilung‘ bereit (ob sie dann tatsächlich kommuniziert wird oder nicht). Nach Nietzsches Perspektivismus und Luhmanns Konstruktivismus ‚gibt es‘ genau das, was auf diese Weise unterschieden und bezeichnet und gegebenenfalls mitgeteilt wird. In diesem Sinn bestanden beide auf dem Realismus der Beobachtbarkeit, der auch die jeweiligen Beobachtungen selbst einschließt. Auch Beobachtungen müssen sich beobachten lassen.

- *Steigerung der Komplexität in Selbst- und Fremdbezügen der Beobachtung*: Das zwingt zur Beobachtung von Beobachtungen, wie Leibniz sie schon vorgedacht hatte, er freilich noch unter der Voraussetzung eines göttlichen Beobachters und der von

ihm prästabilisierten Harmonie aller übrigen Beobachtungen. Verzichtet man auch auf diese Voraussetzung, kann keine Beobachtung ihre Richtigkeit mehr garantieren, auch nicht die Beobachtung ihrer selbst. Ging Descartes noch von einem reinen Selbstbezug des Bewusstseins und seines Denkens aus, um in ihm eine unerschütterliche Gewissheit zu postulieren und ihn dann in alter Weise zu substantialisieren, so Nietzsche und Luhmann davon, dass Beobachtung seiner selbst nur auf dem Weg über die Beobachtung der Beobachtungen anderer möglich ist, Selbstbezüge also nur via Fremdbezüge. Und Fremdbezüge sind ihrerseits nur durch Selbstbezüge möglich: Eine Beobachtung muss sich, um anderes unterscheiden zu können, dabei selbst von anderem unterscheiden können. Selbstbezüge lösen von unmittelbaren Bindungen an scheinbare Vorgegebenheiten, machen autonom. Weiterhin abhängig von vielfältigen Bedingungen, befreien sie zugleich zu unabhängigen Entscheidungen darüber, welche Orientierungen eingenommen und welche Bindungen dabei eingegangen werden. Sie steigern so die Komplexität der Orientierung. Durch ihre Angewiesenheit auf Fremdbezüge aber bleiben die Selbstbezüge nicht leer, sondern reichern sich laufend mit neuer ‚Realität‘ an, ‚überwinden‘ sich in Nietzsches Sprache unablässig selbst. So haben sie es nicht nur bei anderem, sondern auch bei sich selbst immer mit anderem zu tun. Sie evolvieren mit der Zeit.

- *Entscheidung für Evolution und Funktionalität:* Nietzsche und Luhmann haben entschieden an die Evolutionstheorie angeschlossen, wenn auch, aus unterschiedlichen Gründen, nicht vorbehaltlos in ihrer darwinschen Gestalt. Aristoteles hatte seinen Begriff des Begriffs und seine Ontologie der Substanz noch auf die Beobachtung der Konstanz biologischer Arten gestützt, die in vergleichsweise kleinen Zeiträumen auch zutraf. In hinreichend großen Zeiträumen, für man sich erst in der Moderne zu öffnen begann, wird jedoch ein ständiger Wandel biologischer Arten beobachtet. Bezieht man darin „das Thier Mensch“ (Nietzsche) ein, wird jede Annahme ewiger Wahrheiten unrealistisch: Wahrheit muss zeitlich verstanden oder es muss ganz auf sie verzichtet werden. Nietzsche und Luhmann dachten sie, soweit sie den Begriff noch verwendeten, von der Entscheidung für Unterscheidungen in der Orientierung her. So kommt die Unwahrheit als gleichwertige Alternative in Sicht, ebenso Ungewissheit als Alternative zu Gewissheit, Immoralität als Alternative zu Moralität usw. Mit solchen Alternativen tun sich reichere, aber kontingente Orientierungsmöglichkeiten auf. Die Entscheidung unter Alternativen aber ist, in der sozio-kulturellen ebenso wie in der biologischen Evolution, kontingente Selektion, die Evolution selbst eine Kette von Selektionen von Selektionen. Kontingente Selektionen wiederum sind Orientierungsentscheidungen in laufend wechselnden Situationen. Nietzsche und Luhmann stellten von Zeitlosigkeit auf Zeitlichkeit, von Konstanz auf Evolution, von Substanz auf Funktion um.

- *Paradoxien als Denkmittel:* Bis Nietzsche hatte man sich bemüht, die Zeit, die Quelle aller Paradoxien, aus dem Denken auszuschließen, um es widerspruchsfrei zu halten und zeitlos zu machen. Nietzsche ließ mit seiner genealogischen Methode das

Denken in die Zeit ein und Luhmann vollends Zeit in das Denken. Sie riskierten bewusst Paradoxien, betrachteten sie nicht mehr als *Denkblockaden*, sondern als *Denkmittel*; Ähnliches war an der Wende zum 18. Jahrhundert geschehen, als sich die alte Angst vor infiniten Regressen mit der Erfindung der Infinitesimalrechnung erledigte. Vielleicht in Anspielung auf Nietzsches ‚Dynamit‘ nennt man eine Logik, die Paradoxien nicht mehr wegzuarargumentieren, sondern produktiv mit ihnen zu arbeiten versucht, ‚explosive Logik.‘⁶

- *Entscheidung für Entscheidbarkeit*: Paradoxien erzeugen logische Alternativen, zwischen denen man nicht mehr logisch entscheiden kann, in der Orientierung aber entscheiden muss. Die Realität der Orientierung erzwingt die Entscheidung für die Entscheidbarkeit. Die Selbstbezüglichkeit in aller Fremdbezüglichkeit und die Fremdbezüglichkeit in aller Selbstbezüglichkeit erzeugen wiederum Paradoxien: Nicht nur, weil hier logisch Entgegengesetztes zugleich gilt, sondern auch weil Selbstbezüge nicht nur ermöglichen, sich tautologisch selbst zu bestätigen, sondern sich auch selbst zu negieren. Die Alternativen sind dann jedoch informativ: Sie eröffnen gleich gültige, aber unterschiedliche und selbst gegensätzliche Orientierungswege und damit weitere Chancen zur Steigerung der Komplexität der Orientierung. Sie kann so weiterhin sich komplizierenden Weltverhältnissen gerecht werden.



Тильман Борше

Критика и образование в условиях конечности

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

Влияние Ницше на культуру XX века в Германии и Европе было сильным и многообразным, но в то же время размытым. Имя философа очень часто не произносят, даже если для знатоков Ницше его влияние представляется очевидным. Столь же часто Ницше влияет не только посредством собственных уникальных идей, но и через те идеи, у которых намного больше авторов. Такие идеи сильны именно потому, что они своевременны — вопреки эмфатическим высказываниям Ницше о несвоевременности своего мышления. Ницше, в большей степени чем большинство классических философов, является сейсмографом своей эпохи. Долгое время, в течение многих лет после смерти, его не принимали всерьез как философа — не в последнюю очередь потому, что его идеи, слова и влияние простираются далеко за рамки академической философии как академической дисциплины. Он игнорировал и взрывал границы философии, долгое время не принимавшей его в свои ряды, а также филологии, по этой причине исключившей его из своих рядов.

Вклад Ницше в культуру XX века в значительной степени является критическим по своей природе, затрагивая чрезвычайно разные области критики. Я хотел бы остановиться на пяти известных областях. Получившийся список не полон, но, вероятно, репрезентативен.

Критика религии: «Бог умер»

Христианская религия говорит о смерти бога, однако христианский бог умирает лишь на время. Сам по себе он живет вечно. Бог Ницше умер потому, что «мы убили его», и он остается мертвым. Эта мысль беспокоит людей. Она бросает вызов любому религиозному и связанному с религией мышлению в XX веке. У Ницше она не нова: у этой мысли длинная история, в статусе относительно еретического особого мнения. В философии XIX века мысль о смерти бога получила распространение и подробное обоснование до Ницше, в первую очередь у Фейербаха. Однако именно драматичное словоупотребление у Ницше придает этой мысли вес и силу для того, чтобы поколебать дух целого века. В его критике религии речь идет не о религиозных учениях в узком смысле. Ницше показывает нам, что логические и семантические фундаменты наших (европейских) представлений о мире в течение долгого времени находились под влиянием христианства, а также демонстрирует, как это происходило. Все ставится с ног на голову: мы не можем избавиться от бога, которого мы, как нам представляется, убили, пока все еще верим в нашу грамматику, то есть пока думаем и говорим привычным для нас образом, придерживаясь привычных убеждений.

Критика антропологии: «Человек — это канат, закрепленный между зверем и сверхчеловеком»

Ницшевская критика всех попыток определить сущность человека также отсылает к старым традициям. Уже во времена Ренессанса много рассуждали о силе и обязанности самостоятельного формирования человека (см., например, Джованни Пико дела Мирандола). Из мыслителей XIX века до Ницше следует вновь упомянуть Фейербаха. Следующий импульс дает начатая Чарльзом Дарвином революция базовых схем в биологии. Но снова именно Ницше, благодаря захватывающим образам канатного плясуна и, в особенности, сверхчеловека, запечатлел в сознании современников бесконечность возможной манипуляции собой — как для отдельного человека, так и для группы, а также для всего вида в целом. Более того, он наделил эту возможность задачей придания нового смысла и тем самым вселил в людей большую неуверенность.

Критика языка: «Истины суть... метафоры»

Критике языка столько же лет, сколько и рефлексии о языке. Однако до Ницше считалось, что ее можно контролировать посредством правильного употребления разума. Тем самым ее ограждали от опасности совращения мышления посредством языка. Диагнозу кажущихся неизбежными ошибок, которым мы подвержены из-за недостатков человеческого языка, всегда противопоставляли терапию, определяющую способы избегать, преодолевать или ограждать себя от заблуждений. Вместе

с Ницше на сцене духа появляется радикальная критика языка, усматривающая основания заблуждения и лжи в конститутивной деятельности мышления и высказывания. Говорить значит лгать, и никакая терапия не может оградить нас от этого. Наша задача в том, чтобы каждый раз находить лучшую ложь, которая служила бы нашей жизни.

Но кто такие «мы»? Субъекты мышления и высказывания — будь то отдельные люди или коллективы — суть фикции, за которыми стоят намерения: воля к власти, к сохранению и увеличению власти. Так, по крайней мере, можно представить ситуацию согласно Ницше. Но и это представление лишь фикция. Возможно, она более своевременна и сегодня более сильна в сравнении со старыми попытками объяснения деятельности мышления и высказывания посредством теорий соответствия, согласия или коммуникации — но это все же фикция.

В афоризмах Ницше, посвященных философии языка, достигает своей кульминации распад традиционного, артикулированного в словах и предложениях представления европейского мышления о себе, шаг за шагом прослеженного и разобранного в эпоху «лингвистического поворота» в философии XX века. У Ницше происходит языковой поворот философии *avant la lettre*. Суть этого поворота в следующем: ни одно слово (и ни один языковой знак) не имеет значения само по себе. Вещи и события мира находятся в движении. Задачей понятий нашего мышления является создание единств в потоке вещей, искусственное определение текущего. Задавая возможность описания вещей и событий мира, они отождествляют друг с другом несхожее. Из этих фиктивных кирпичиков мы строим дом нашего бытия.

Критика морали: генеалогический метод

Думая о законодательном истоке морали, мы имеем в виду или бога, или божественную природу, или чистый практический разум. Философская моральная критика — не просто направленная на определенные законы, в попытке заменить их лучшими, но радикальная критика — берет свое начало в источнике моральных учений. Авторитет законодателя должен быть поставлен под вопрос. Это намерение, в свою очередь, приводит к возникновению генеалогической критики морали. Ницше создает бесчисленные наброски потенциальных исходных сценариев моральных понятий, законов и предписаний, способных объяснить их происхождение как минимум с той же убедительностью, что и до сих пор обыкновенно пользовавшиеся признанием и в лучшем случае имевшие авторитетное обоснование правила, которым мы привыкли следовать.

Ницше обычно объясняет возникновение моральных понятий «психологически», исследуя интересы, которые могли способствовать их внедрению. Он постоянно ищет их земное происхождение, которое можно было бы объяснить условиями места и времени их возникновения. Ни одна моральная норма не считается абсолютной и непререкаемой. Тем большей оказывается ответственность,

лежащая на отдельном человеке или группах людей, претендующих на достижение всеобщего, имеющего место здесь и сейчас признания и значимости моральных правил. Сам Ницше, как автор, ограничивается наблюдением за условиями функционирования и осуществления действующих правил, а также призывом заботиться о собственных индивидуальных добродетелях. Последние он объединяет под именем «благородных» добродетелей. Они описывают не всеобщую мораль, а то, что кто-либо («я») может «обещать».

Со времени Ницше — и благодаря ему — генеалогический метод распространился на все исторические науки и базовые понятия нашего мышления. Без него не могла бы возникнуть дисциплина истории понятий.

Критика мышления (форм его артикуляции): афоризм

Подлинной и непременно высшей формой мышления считается наука. В XIX веке, во времена Ницше, началось победное, продолжающееся и в современных западных обществах шествие особой формы науки, так называемого естественно-научно-технического мышления. Формальным основанием этого мышления служит аристотелевская логика понятий. Кто не принимает ее безоговорочно и не помещает ее в основание своего мышления, тот, так сказать, не мыслит. Разумеется, Ницше относится с почтением к этой форме мышления в том, что касается ее заслуг. Однако в то же время он доказывает, что «научное» мышление не является единственным возможным способом осмысленно подходить к нашему опыту в мире.

Ницше эмфатически привносит сюда искусства, в первую очередь поэзию, музыку и танец (в связи с его критикой научного мышления можно привести в пример множество других языковых и неязыковых видов искусства). Философия также уже не ограничивается «научным» мышлением в узком значении этого слова. Традиционными научными формами философии были и остаются научный труд, учебник и, наконец, система. Ницше выходит за рамки научных форм представления (а также их жанрового разнообразия).

Мышление может принимать бесчисленное множество форм и видов, как языковых, так и неязыковых. Прежде всего можно констатировать, что Ницше пишет. Его попытки выразить свое мышление в музыкальной форме были не поняты, не приняты всерьез. Однако он пишет способом, отличным от практики, принятой до него в философии как дисциплине. Новой языковой и письменной формой мышления, которую он для себя находит, поддерживает и искусно развивает, является афоризм. «Афоризм, сентенция, в которых я первый из немцев являюсь мастером, суть формы “вечности”»¹.

Особая заслуга Ницше в этой области заключается в том, что с помощью своего афоризма, а точнее книг афоризмов, Ницше создал адекватную для себя и соответствующую своему времени философскую форму мышления и языка.

.....
¹ СИ 51: ПСС 6, с. 98.

Мышление в афоризмах можно рассматривать как по-настоящему продуктивную критику системного мышления, которое достигает своих границ у Гегеля. «Я не доверяю всем систематикам и сторонюсь их»² [K1]. Но кому именно не доверяет философ? Его ответ: «мне самому»³. В философии это недоверие находит поддержку и по сей день. Так, динамически понимаемому базовому тезису Гегеля «истинное есть целое» можно вместе с Ницше возразить: мы не знаем целого. Скорее истина всегда является нам в фрагментарной, перспективистской, преходящей форме — и если ее необходимо философски представить в письменной форме, то лучше всего в виде серии афоризмов. Из этой формальной перспективы искусства — во множестве своих видов — представляются самостоятельными, более или менее важными и по-разному определенными формами артикуляции мышления, наряду с науками, философией, а также другими формами, которые можно увидеть, испробовать и назвать, опираясь на Ницше.

2. Ответствен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Нет! Любым текстом можно манипулировать. Тексты Ницше предоставляют, по сравнению с другими, больше возможностей для манипуляций ради собственных целей читателей. Из-за своего критического, часто полемического стиля они буквально приглашают нас к односторонней рецепции, отфильтровывающей различия и умышленную многозначность. По своей форме и содержанию они гораздо больше других текстов открыты для различных, часто противоположных интерпретаций. Благодаря общеизвестному характеру своего предмета, нарративные тексты на эмпирические темы оставляют меньше пространства для интерпретации. Научные тексты определяют свой предмет и предикат, привязывая к ним понятия. Оба жанра стремятся оставить читателю мало свободного пространства в понимании. Речь идет об истине, способности убеждения и красоте сказанного, а не о его понимании, которое предполагается как данность. Иным образом обстоит дело с философскими текстами Ницше, которые ставят под вопрос, отчуждают, приводят к неудаче изначально привносимое нами представление о понятиях, являющихся предметом дискуссии. Цель этих текстов часто состоит в том, чтобы расплавить привносимые нами предрассудки и подорвать имплицитные определения. Они выставляют напоказ свои понятия, подобно змее, сбрасывающей кожу и выставляющей напоказ свое тело. Тем самым они демонстрируют уязвимость для нападков, беззащитность перед ложным пониманием. Понимание в большей степени отдано в руки читателя, не привязанного к изначальным определениям, не зависящего от них, но находящегося во власти своих предрассудков и по этой причине необходимым образом ощущающего

² СИ, Изречения и стрелы 26: ПСС 6, 17 = 11 [410], ПСС 13, с. 177.

³ 11[410], ноябрь 1887 — март 1888: ПСС 13, с. 177.

раздражение — в том случае, если читатель способен и находится в состоянии его чувствовать благодаря автору.

Таким образом, историк может и должен утверждать, что тексты Ницше — в основном в виде обрывков, фрагментарных, вырванных из контекста пассажей — привлекались для усиления самых разных идеологических позиций, в связи с соответствующими интересами. Сионисты и антисемиты, феминисты и мисогинисты, сторонники войны и пацифисты могли ссылаться на Ницше, подкрепляя свои выступления цитатами. Этому, на мой взгляд, есть две основных причины:

а) афористичная форма текстов Ницше. Речь идет о форме текста, которая, посредством мыслительных экспериментов, отваживается на перспективистские односторонние высказывания, использует закодированную речь и нередко вновь релятивизирует или переворачивает только что сказанное. Неподготовленные читатели обычно хватаются за какую-то одну понравившуюся им или напугавшую их формулировку, игнорируя контекст;

б) судьба издания произведений Ницше. В течение 70 лет после смерти их автора тексты Ницше не подвергались критическому исследованию и комментированию и даже не были полностью изданы. Вместо этого в обороте, под привлекательным названием «Воля к власти», находилось частично искажающее эти тексты издание главного труда Ницше, в таком виде никогда не публиковавшегося автором. По этой причине работы Ницше в течение длительного времени оставались предметом эмфатической, некритической и избирательной рецепции в литературе, политике и газетных статьях. Лишь с выходом критического издания трудов и писем, под редакцией Колли и Монтинари (1967), а также с появлением журнала «Nietzsche-Studien» (1972) критическое ницшеведение получает широкий резонанс. С тех пор появляется многообразная специальная литература, позволяющая четко и основательно судить о работах Ницше. Хотя она и не может воспрепятствовать некомпетентной, односторонней или некритичной рецепции Ницше, последняя больше не обладает неоспоримым статусом в интеллектуальном ландшафте.

Если же взглянуть на проблему с другой стороны, можно отметить следующее: многочисленные и сильные корни нездорового духа национал-социализма берут свое начало в культурном развитии и направлениях мысли, характерных для науки и культуры всего западного мира (Европы и США) второй половины XIX века. Именно в этой среде, из нее и для нее писал Ницше. Авторы, ссылающиеся на него, как правило, испытывают гораздо большее влияние других мыслителей, нежели самого Ницше, чьи тексты редко были предметом основательного чтения, а также академической рецепции и преподавания. Ситуация изменилась лишь с началом широкой рецепции Ницше в авангардистской философии семидесятых и восьмидесятых годов XX века (ее наиболее сильный первоначальный импульс исходил из Франции), которая способствовала постепенному превращению Ницше в классика философии. В этой фазе рецепции национал-социалистическая мысль уже не играет никакой роли.

3. Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Учение о вечном возвращении можно трактовать по-разному:

а) как космологическая спекуляция она, с моей точки зрения, мало о чем говорит. В качестве «научного учения» ее невозможно верифицировать. (Впрочем, это редко пытаются сделать всерьез.) Я не вижу ни практического смысла, ни теоретической необходимости подобного прочтения. Другие не поддающиеся верификации спекуляции о начале или конце, а также о безначальности и бесконечности мира представляются мне ничуть не менее убедительными (и даже напротив). Уверение Ницше в том, что эта идея «тяжела» и представляет собой «самую тяжелую» мысль, в теоретическом отношении не свидетельствует в ее пользу. Тяжесть не является признаком истины, как не является таковым и кровь (см. справедливую критику Ницше в адрес аргумента мученичества у Августина);

б) понимаемое в качества этического императива, учение о вечном возвращении имеет смысл. Если всё, все вещи и события вплоть до мельчайших деталей, должно возвращаться бесчисленное множество раз, тогда на моих нынешних поступках, если в этих обстоятельствах я еще могу их считать свободными, лежит бесконечная ответственность: хочу ли я, могу ли я, позволено ли мне желать, чтобы именно это Здесь и Сейчас возвращалось бесчисленное множество раз? При такой трактовке я понимаю, почему вечное возвращение представляет собой тяжелую, отягощающую мысль. Но я не разделяю беспокойства, не чувствую себя отягощенным этой мыслью. В отличие от пари Паскаля, в данном случае дело обстоит так, что, даже если бы идея вечного возвращения была истинной, она не имела бы последствий для нашей жизни. Мы проживаем Здесь и Сейчас не как повторение. Именно здесь можно было бы применить «бритью Оккама»: гипотеза является излишней, она даже не служит нам наказанием. Более отягощающей мне видится традиционная, но столь же трудно верифицируемая гипотеза о единичности вещей, необратимости событий и конечности всего бытия. Из нее тоже вытекает трудно выносимая, неодолимая сизифова ответственность совершающего поступок.

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны?

На этот вопрос трудно дать ответ, поскольку его предметы — мышление Ницше и культуру Германии — трудно охватить. Несмотря на все усилия найти определение духовного наследия, дух остается неуловимым. Он кристаллизуется в индивидуальных проявлениях, но не сводится лишь к ним. Он никогда не остается тем, чем он был и что он есть. Мысли свободны, а не только мыслители — даже если слова Шиллера следует понимать в этом, последнем смысле. Ни один мыслитель не владеет тем, что получается из «его» мыслей — уже потому, что это никогда не были лишь «его» мысли. Поскольку ни «(мышление) Ницше», ни «культура Германии» не

являются конкретными или легко поддающимися уточнению величинами, можно ответить на вопрос лишь в очень общем смысле, как бы прищурив глаза. Конечно, можно создать индексы цитат и начать подсчет. Однако это был бы неадекватный, бесполезный критерий влияния мыслителя.

Любой возможный ответ будет описанием духовного впечатления. По моему впечатлению (как читателя, слушателя и наблюдателя духа времени), Ницше — вне зависимости от того, называли его по имени или нет, — является одним из мыслителей, оказавших наибольшее влияние на культуру XX века в Германии и в Европе. Разумеется, мое утверждение не относится ко всем областям жизни. Влияние Ницше ясно ощущается в литературе и в других видах искусства, а также в политике, общественной критике, теологии и философии. Повсюду мы вынуждены сталкиваться с «его» мыслями. Даже если мы их отвергаем и/или критикуем, мы движемся в русле его мыслей, его критики и его подчас радикальной переоценки традиционных ценностей и норм. И все же это наблюдение очерчивает круг влияния, который — естественным образом — все больше отдаляется от собственных импульсов Ницше. Это по необходимости происходит уже постольку, поскольку его слова переводят — на другие языки, в языки других культур и времен. Насколько далеко и как долго можно говорить о «влиянии Ницше»? Какое место, какой признак мог бы позволить явно это зафиксировать? Ницше нельзя помыслить вне «культуры Германии». Чтобы признать это, не требуется быть его последователем.

5. Что мысль Ницше может принести в философию XXI века?

Чтение Ницше ставит перед нами образовательную задачу.

— Изучать Ницше полезно для более глубокого понимания нашего времени. Его тексты, прочитанные с осторожностью и аккуратностью, оказываются сейсмографом своего времени, которое во многом все еще является и нашим временем. Благодаря им можно научиться задавать правильные вопросы — вопросы, некоторым образом касающиеся и нас.

— Ясный, часто уязвляюще жесткий язык Ницше может сначала показаться отталкивающим. Он больше не является своевременным, в нем чувствуется жар публичных дебатов конца XIX века. Его не нужно брать за образец. Однако его плотность, его четкая многослойность и часто поражающая нас образность открывают новые вдохновляющие перспективы для искусства мышления.

— Афористическая форма мышления также представляет собой вызов для философии. Она, словно в кривом зеркале, показывает отличительные сильные стороны и в то же время узость границ научного образа мысли, используя и пародируя его в процессе деконструкции внутри потока понятий.

— Рецидивы, забывчивость, вытеснение и другие формы метахронности всегда возможны и трудно предотвратимы в актуальной путанице мышления. Однако во многих центральных вопросах «философия современности» уже не

может «с чистой совестью» отступить на позиции, предшествующие ницшевской критике. По аналогии с пятью направлениями критики, упомянутыми в ответе на первый вопрос, я хотел бы назвать пять вопросов, в которых можно представить себе и ожидать влияния мышления Ницше на философию XXI века. Некоторые из них уже интегрировались в общее — западное — сознание, в то время как другие получили широкую поддержку и как минимум стали частью философского сознания современности. Речь идет о позициях, характерных для мышления Ницше, но необязательно связываемых лишь с его именем:

1. Фундаментализмы любого рода больше не приемлемы. Они выглядят наивными и отсталыми. Все масштабы, воспринимаемые и принимаемые в настоящий момент как абсолютные, имеют свой срок. Они *не* абсолютны, но их, до поры до времени, *считают* таковыми — некоторые или многие из «нас». Реальность, в которой мы живем, и понятия, в которых мы ее представляем, остаются случайными.

2. Создаваемые нами образы нас самих, старые и новые, религиозные, философские или научные, тоже имеют свой срок, так что о них постоянно приходится договариваться заново. По этой причине мы спрашиваем не «Что такое человек?», а «Кто и что такое я/мы, кем и чем мы хотим и можем быть?»

3. Создаваемый нами образ мира, в который мы верим, в котором мы живем и действуем, является унаследованным, исторически возникшим, основанным на опыте образом — но именно лишь образом. Ведь ни одно слово не имеет значения само по себе, его отношение к чему-либо всегда является еще и вопросом будущего. Однако мы должны ориентироваться на значения, принятые здесь и сейчас в нашей дисциплине, в нашей стране, в нашей культуре, в наше время — всегда в определенных рамках, которые нас поддерживают, то есть, в конечном счете, в переплетении бесчисленного множества сменяющих друг друга ограничений.

4. То же самое касается и моральной картины мира, в том числе голоса нашей совести. Не только чувственные впечатления, но и восприятия мышления никогда не смогли бы претендовать на абсолютную значимость. В принципе, но только лишь в принципе, всё, в том числе и базовые правила наших поступков, может быть критически оценено. Иными словами, ответственность за будущее — в поступках и в мышлении — лежит на нас. Спросим себя и в этом случае: «Что я хочу и могу (мы хотим и можем) обещать сделать?»

5. Наше мышление и речь остаются фрагментарными. Мы можем исследовать и осветить лишь обрывки нашей жизни. Мы выносим суждения и совершаем поступки лишь из ограниченной перспективы. Местом истины служит не тезис (Аристотель), а целое (Гегель). Наша современная жизнь организована таким образом, что в ее дисциплинарном контексте истинные принципы играют привилегированную роль, а целое проецируется на далекое будущее. Однако более честным было бы предположить, что в качестве места истины нам следует искать целое, обозримое для нас здесь и сейчас. В качестве формы артикуляции

этой формы истины Ницше предлагает афоризм, цепочку афоризмов без начала и конца. Давайте экспериментировать с подобными новыми формами мышления! Афоризм не отображает мир, а преобразует его. Мысль Ницше приглашает к процессу самосозидания свободных духом. Именно в этом я вижу его вклад в философию будущего.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



Tilman Borsche

Kritik und Bildung unter Bedingungen der Endlichkeit

1. Welche Ideen Nietzsches haben nach Ihrer Einschätzung am meisten zur Kultur des 20. Jh. beigetragen und warum?

Nietzsches Einfluss auf die Kultur des 20. Jahrhunderts in Deutschland und Europa ist stark und vielfältig, aber diffus. Sehr häufig, wenn für Kenner der Einfluss Nietzsches spürbar ist, wird der Name nicht genannt. Ebenso häufig aber sind die Gedanken, durch die Nietzsche wirkt, nicht allein seine Gedanken, sondern haben eine viel breiter gestreute Autorschaft. Sie wirken auch deshalb so stark, weil es Gedanken sind, die an der Zeit sind — trotz und entgegen aller emphatischen Rede Nietzsches von der Unzeitgemäßheit seines Denkens. Mehr als die meisten der klassischen Philosophen ist Nietzsche ein Seismograph seiner Epoche. Nicht zuletzt deshalb, weil seine Gedanken, seine Worte und seine Wirkung weit über die engen Grenzen der Fachphilosophie hinausgreifen, wurde er lange Zeit (auch noch weit über seinen Tod hinaus) innerhalb des Faches als Philosoph nicht ernst genommen. Er ignorierte und sprengte die Grenzen der philosophischen Disziplin, die ihn lange Zeit nicht in ihre Reihen aufnahm, ebenso wie die der Philologie, die ihn eben deshalb aus ihren Reihen austieß.

Nietzsches Beitrag zur Kultur des 20. Jahrhunderts ist weitgehend von kritischer Natur. Er spielt auf sehr verschiedenen Feldern der Kritik. Ich möchte hier fünf bekannte Felder nennen. Diese Liste ist nicht vollständig, aber vielleicht ist sie repräsentativ.

Feld — Religionskritik: „Gott ist tot.“

Auch die christliche Religion kennt den Tod Gottes, aber der christliche Gott stirbt nur auf Zeit. An und für sich lebt er ewig. Der Gott Nietzsches ist gestorben, denn „wir haben ihn getötet“, und er bleibt tot. Dieser Gedanke beunruhigt die Menschen. Es fordert alles religiöse, religionsgebundene Denken im 20. Jahrhundert heraus. Der Gedanke ist nicht neu bei Nietzsche. Als mehr oder weniger ketzerische Sondermeinung hat er eine lange Geschichte. In der Philosophie wurde er im 19. Jahrhundert vor Nietzsche vor allem von Feuerbach gelehrt und ausführlich begründet. Doch erst Nietzsches dramatisierende Wortwahl gibt ihm das Gewicht und die Kraft, den Zeitgeist eines ganzen Jahrhunderts zu erschüttern. Es geht in Nietzsches Religionskritik nicht nur um die Lehren der Religion im engeren Sinn. Vielmehr zeigt Nietzsche, dass und wie die logischen und semantischen Fundamente unserer (europäischen) Weltbilder über die Zeiten hinweg durch die christliche Religion geprägt wurden, und er stellt dieses Verhältnis auch noch auf den Kopf: Wir werden Gott, den wir glaubten getötet zu haben, nicht los, solange wir noch an (unsere) Grammatik glauben, d.h. solange wir denken und sprechen und Fürwahrhalten wie gewohnt.

Feld — Anthropologiekritik:

„Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“

Nietzsches Kritik aller Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, greift ebenfalls auf alte Traditionen zurück. So wird schon in der Renaissance viel über die Selbstgestaltungsmacht und -pflicht des Menschen spekuliert (Giovanni Pico della Mirandola). Im 19. Jahrhundert vor Nietzsche ist auch hier wieder Feuerbach zu nennen, die Revolution der lebenswissenschaftlichen Grundschemata durch Charles Darwin gibt den nächsten Anstoß. Aber auch hier ist es wieder Nietzsche, der durch packende Bilder vom Seiltänzer und insbesondere vom Übermenschen die Grenzenlosigkeit möglicher Selbstmanipulation des Menschen — des Einzelnen wie von Gruppen und der ganzen Gattung — im Bewusstsein der Zeitgenossen festschreibt. Mehr noch, er versieht diese Möglichkeit mit dem Auftrag zu neuer Sinngebung und trägt damit zu einer großen Verunsicherung der Menschen bei.

Feld — Sprachkritik: „Wahrheiten sind ... Metaphern“

Sprachkritik ist so alt wie die Reflexion auf Sprache überhaupt. Aber vor Nietzsche galt sie als durch den rechten Gebrauch des Verstandes kontrollierbar. Die Gefahr der Verführung des Denkens durch die Sprache war damit eingehegt. Der Diagnose scheinbar unvermeidlicher Irrtümer, denen wir aufgrund der Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache ausgesetzt sind, stand immer eine Therapie gegenüber, die feststellte, wie sich diese Irrtümer vermeiden, überwinden oder doch einhegen ließen. Mit Nietzsche betritt eine radikale Sprachkritik die Bühne des Geistes, die den Irrtum und die Lüge in den

konstitutiven Leistungen von Denken und Sprechen verankert sieht. Sprechen ist lügen, keine Therapie kann uns davor bewahren. Es ist unsere Aufgabe, die jeweils beste Lüge zu finden, eine für uns lebensdienliche Lüge.

Doch wer sind „wir“? Auch die Subjekte von Denken und Sprechen — die Einzelnen nicht weniger als Kollektive — sind Fiktionen, hinter denen Absichten stehen: Willen zur Macht, zur Machterhaltung und Machtsteigerung. So jedenfalls kann man es mit Nietzsche darstellen. Aber auch diese Darstellung ist nur eine Fiktion, vielleicht eine zeitgemäßere und damit heute mächtigere Fiktion als ältere korrespondenz-, konsens- oder kommunikationstheoretische Erklärungsversuche der Leistungen von Denken und Sprechen, aber doch eine Fiktion.

In Nietzsches sprachphilosophischen Fragmenten kulminiert der Zusammenbruch eines traditionsreichen Selbstbildes des sich in Worten und Sätzen artikulierenden europäischen Denkens, wie ihn der linguistic turn der Philosophie im 20. Jahrhundert Schritt für Schritt nachvollzieht und ausbuchstabiert. So vollzieht sich bei Nietzsche eine Sprachwende der Philosophie *avant la lettre*. Im Kern besagt diese Wende: Kein Wort (kein Sprachzeichen) hat Bedeutung an sich. Die Dinge und Ereignisse der Welt sind im Fluss. Die Begriffe unseres Denkens haben die Aufgabe, Einheiten im Fluss der Dinge zu bilden, das Fließende künstlich festzustellen. Indem sie Dinge und Ereignisse (die Welt) zu beschreiben vorgeben, setzen sie Ungleiches gleich. Aus diesen fiktiven Steinen bauen wir das jeweilige Haus unseres Seins.

Feld — Moralkritik: Genealogische Methode

Als gesetzgebenden Ursprung der Moral denken wir entweder Gott oder die göttliche Natur oder die reine praktische Vernunft. Philosophische Moralkritik, d.h. Moralkritik, die nicht nur bestimmte Gesetze kritisiert und durch bessere zu ersetzen versucht, sondern radikal vorgeht, setzt also am Ursprung der Morallehren an. Die Autorität des Gesetzgebers soll in Frage gestellt werden. Aus dieser Absicht entsteht die genealogische Moralkritik. In zahllosen mutmaßenden Skizzen entwirft Nietzsche Ursprungsszenarien moralischer Begriffe, Gesetze und Vorschriften, die den Ursprung solcher Begriffe mit mindestens ebenso großer Plausibilität erklären können, wie die zuvor in der Regel fraglos anerkannten und bestenfalls autoritativ begründeten Regeln, denen wir zu folgen gewohnt sind.

In der Regel erklärt Nietzsche den Ursprung der Moralbegriffe „psychologisch“, indem nach dem Interesse forscht, das zu ihrer Einführung motiviert haben könnte. Immer wird eine irdische Herkunft gesucht, die sich aus den Bedingungen von Ort und Zeit ihrer Entstehung erklären lässt. Keine moralische Norm gilt absolut und unbedingt. Umso größer wird die Verantwortung, die auf Einzelnen bzw. Gruppen lastet, wenn sie moralischen Regeln hier und heute allgemeine Anerkennung und Geltung zu verschaffen beanspruchen. Der Autor Nietzsche selbst beschränkt sich auf das Beobachten von Funktions- und Durchsetzungsbedingungen geltender Regeln sowie den Aufruf zur Pflege eigener individueller Tugenden. Letztere fasst er unter den Titel

„vornehmer“ Tugenden. Sie beschreiben keine allgemeine Moral, sondern das, was einer („ich“) „versprechen“ kann.

Diese genealogische Methode hat sich durch und seit Nietzsche über alle historischen Wissenschaften und auf alle Grundbegriffe unseres Denkens ausgeweitet. Die Disziplin der Begriffsgeschichte wäre ohne sie nie entstanden.

Feld — Kritik (der Artikulationsformen) des Denkens: Aphorismus

Als die eigentliche, jedenfalls die höchste Form des Denkens gilt die Wissenschaft. Im 19. Jahrhundert, zu Zeiten Nietzsches, trat eine besondere Form der Wissenschaft, das sog. naturwissenschaftlich-technische Denken, seinen bis heute andauernden Siegeszug in den westlichen Gesellschaften an. Formale Grundlage dieses Denkens ist die aristotelische Begriffslogik. Wer sie nicht bedingungslos anerkennt und seinem Denken zugrunde legt, der, so heißt es, denkt nicht. Selbstverständlich respektiert Nietzsche diese Form des Denkens in dem, was sie leistet. Aber er macht geltend, dass „wissenschaftliches“ Denken nicht die einzige Weise eines sinnvoll orientierenden Umgangs mit unserer Erfahrungen in der Welt sei.

Vorrangig und emphatisch bringt Nietzsche hier die Künste ins Spiel, vor allem Dichtung, Musik und Tanz; im Zusammenhang mit seiner Kritik des wissenschaftlichen Denkens könnte man viele weitere Künste anführen; sprachliche und nicht-sprachliche Künste. Auch die Philosophie lässt sich nicht mehr auf „wissenschaftliches“ Denken in dem üblich gewordenen engen Sinn dieses Wortes einschränken. Übliche wissenschaftliche Formen der Philosophie waren und sind die Abhandlung, das Lehrbuch, letztlich das System. Nietzsche sprengt auch den Rahmen dieser Darstellungsformen (und deren Genre-Vielfalt). Denken kann unabsehbar viele Formen und Gestalten annehmen, sprachliche und nicht-sprachliche. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass Nietzsche schreibt. Seine Versuche, sein Denken mit den Mitteln der Musik auszudrücken, werden nicht verstanden, nicht ernst genommen. Doch er schreibt auf andere Weise, als es bislang in der philosophischen Disziplin herrschende Praxis war. Die neue sprachlich-schriftliche Form des Denkens, die er für sich findet, die er pflegt und kunstvoll ausbaut, ist der Aphorismus. „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der ‚Ewigkeit‘“ (KSA 6, 153).

Seine besondere Leistung in diesem Feld besteht darin, dass er mit dem Aphorismus, genauer: mit aphoristischen Büchern, eine für ihn adäquate und zugleich ein zeitgemäße philosophische Denk- und Sprachform geschaffen hat. Das Denken in Aphorismen kann als die eigentlich produktive Kritik des Systemdenkens gelesen werden, das mit Hegel an seine Grenzen gestoßen war. „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege.“ Doch wem misstraut der Philosoph hier? Seine Antwort: „mir selber“ (KSA 13, 189) In der Philosophie findet dieses Misstrauen auch heute noch weitgehend Zustimmung. So kann man dem dynamisch zu verstehenden Grundsatz Hegels „Das Wahre ist das Ganze“, mit Nietzsche entgegen: Wir kennen das Ganze nicht. Die Wahrheit erscheint vielmehr stets nur in fragmentarischer, perspektivischer, vorüberge-

hender Gestalt — so lässt sie sich, wenn sie philosophisch schriftlich dargestellt werden soll, am besten in einer Folge von Aphorismen präsentieren. Aus dieser formalen Perspektive erscheinen die Künste — und ihrer sind viele — als eigenständige, mehr oder weniger weit tragende je anders bestimmte Artikulationsformen des Denkens neben den Wissenschaften — und neben der Philosophie; sowie weiteren, wie man im Anschluss an Nietzsche sehen, erproben und sagen kann.

2. Ist Nietzsche für die Ideologie des Nationalsozialismus verantwortlich?

Nein! — Jeder Text kann missbraucht werden. Nietzsches Texte geben dem Missbrauch für eigene Zwecke des Lesers mehr Raum als andere. Ihres kritischen, häufig polemischen Stils wegen laden sie geradezu ein zur einseitigen, Differenzierungen und gezielte Mehrdeutigkeiten ausblendenden Rezeption. So sind sie nach Form und Inhalt für verschiedene, oft gegensätzliche Interpretationen offener als andere Texte. Narrative Texte über empirische Themen geben aufgrund der allgemein bekannten Gegenstände, über die geschrieben wird, weniger Interpretationsspielraum. Wissenschaftliche Texte definieren ihre Gegenstände und Prädikate und binden sich an diese Definitionen. Beide Genres legen Wert darauf, dem Leser wenig Spielraum im Verstehen zu überlassen. Es geht um die Wahrheit, Überzeugungskraft und Schönheit des Gesagten, nicht um sein Verständnis, das als gegeben vorausgesetzt wird. Anders bei den philosophischen Texten Nietzsches, die das unvermeidlich immer schon mitgebrachte Verständnis der Begriffe, die zur Diskussion stehen, in Frage stellen, verfremden, scheitern lassen. Ihr Ziel ist es häufig, die mitgebrachten Vorurteile zu verflüssigen und die impliziten Definitionen zu untergraben. Sie exponieren ihre Begriffe, wie eine Schlange, die sich gerade häutet, ihren Körper exponiert. So zeigen sie sich angreifbar und verletzlich, wehrlos dem Missverstehen ausgesetzt. Das Verstehen ist stärker in die Hände des Lesers gelegt, der nicht durch Eingangsdefinitionen geleitet und gebunden ist, sondern bei seinem Vorurteil abgeholt und darin irritiert werden soll, falls er fähig und in der Lage ist, diese Irritation durch den Autor wahrzunehmen.

So kann und muss der Historiker feststellen, dass Nietzsches Texte — meist nur Fetzen seiner Texte, fragmentarische, dem Kontext entzogene Passagen — von den unterschiedlichsten ideologischen Positionen als Folie und als Referenz für ihre jeweiligen Interessen in Anspruch genommen wurden. Zionisten und Antisemiten, Feministen und Frauenverächter, Kriegstreiber und Pazifisten konnten sich auf Nietzsche berufen und ihre Ansprüche mit Zitaten stützen.

Ich sehe in der Hauptsache zwei Gründe dafür:

(a) die aphoristische Form der Texte Nietzsches. Es handelt sich dabei um eine Textform, die mit Gedankenexperimenten perspektivisch vereinseitigende Äußerungen wagt, verschlüsselte Rede einsetzt und nicht selten das gerade Gesagte in einer nächsten Wendung wieder relativiert bzw. umkehrt. Ungeübte Leser neigen dazu, sich an einer

Formulierung festzuklammern, sei es, weil sie gefällt, sei es, weil sie schreckt, und die Kontextualisierung zu ignorieren.

(b) das Editionsschicksal der Texte Nietzsches. Bis 70 Jahre nach dem Tod des Autors wurden die Texte kaum kritisch erforscht und kommentiert, nicht einmal vollständig ediert. Stattdessen kursierte unter dem suggestiven Titel „Der Wille zur Macht“ eine die Texte teilweise entstellende Ausgabe eines so nie von Nietzsche veröffentlichten Hauptwerks. Lange Zeit blieb Nietzsches Werk daher einer emphatischen, unkritischen und selektiven Rezeption in Literatur, Politik und Feuilleton überlassen. Erst mit der Kritischen Edition der Werke und Briefe von Colli und Montinari (1967) und den Nietzsche-Studien (1972) gewinnt eine kritische Nietzscheforschung größere Resonanz. Seither gibt es eine vielfältige Fachliteratur, die ein klares und solides Urteil über Nietzsches Werke immerhin möglich macht. Das kann zwar eine inkompetente, einseitig interessierte oder kritiklose Rezeption nicht verhindern, diese steht aber nicht mehr unwidersprochen in der intellektuellen Landschaft.

Von der anderen Seite her betrachtet, ist Folgendes festzuhalten: Der Ungeist des Nationalsozialismus hat vielfältige und starke Wurzeln in kulturellen Entwicklungen und Denkströmungen (in Wissenschaft und Kultur) der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der gesamten westlichen Welt (Europa und USA), in der, aus der heraus und für die auch Nietzsche schreibt. Autoren, die sich auf Nietzsche berufen, sind in der Regel viel stärker durch andere den Zeitgeist bedienende Autoren geprägt als durch Nietzsche selbst, dessen Texte kaum gründlich gelesen und akademisch wenig rezipiert und gelehrt wurden. Das hat sich erst mit einer breiten Nietzsche-Rezeption in der avantgardistischen Philosophie der siebziger und achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts geändert. Sie ging zunächst stark von Frankreich aus und hat seither dazu geführt, dass Nietzsche als philosophischer Klassiker etabliert wurde. Nationalsozialistisches Gedankengut spielt in dieser Rezeptionsphase keine Rolle mehr.

3. Wie verstehen Sie die Idee der „ewigen Wiederkunft“?

Die Lehre der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist vielfältig deutbar.

(a) Als kosmologische Spekulation sagt sie mir wenig. Als „wissenschaftliche“ „Lehre“ ist sie nicht verifizierbar. (Das wird auch nur selten ernsthaft behauptet.) Ich sehe weder den praktischen Sinn noch die theoretische Notwendigkeit einer solchen Lehre. Andere Spekulationen über Anfang oder Ende der Welt bzw. deren Anfangs- und Endlosigkeit, die ebenfalls nicht verifizierbar sind, erschienen mir nicht weniger plausibel, im Gegenteil. Die Versicherung Nietzsches, dass diese Idee ein „schwerer“, gar „der schwerste“ Gedanke sei, spricht in theoretischer Hinsicht auch nicht für ihn. Schwere ist kein Zeichen für Wahrheit, ebenso wenig wie Blut ein Zeichen für Wahrheit ist (so Nietzsches treffende Kritik des Märtyrerarguments bei Augustinus).

(b) Als ethischer Imperativ verstanden macht die Lehre von der ewigen Wiederkunft Sinn. Wenn alles, alle Dinge und Ereignisse bis in die kleinsten Details unzählige

Male wiederkehren müssen, dann lastet auf meinem gegenwärtigen Handeln, sofern ich dieses in diesem Rahmen noch als freies Handeln verstehen kann, eine unendliche Verantwortung: Will ich, kann ich, darf ich wollen, dass genau dieses Hier und Jetzt unzählige Male wiederkehrt? So betrachtet verstehe ich, warum die ewige Wiederkehr ein schwer wiegender, weil schwer belastender Gedanke ist. Aber ich teile diese Sorge nicht. Ich fühle mich von diesem Gedanken unbelastet. Denn anders als bei dem Einsatz der Pascal'schen Wette gilt hier: Selbst wenn die Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen wahr wäre, hätte sie keine Konsequenzen für unser Leben. Wir erleben das Hier und Jetzt nicht als Wiederholung. Wenn irgendwo, dann kann man hier das Rasiermesser Ockhams ansetzen. Die Annahme ist überflüssig. Sie züchtigt nicht einmal. — Als stärker belastend empfinde ich die gewöhnliche, wiewohl ebenso wenig verifizierbare Annahme der Singularität der Dinge, der Irreversibilität der Ereignisse und der Endlichkeit alles Seins. Auch sie führt zu einer schwer erträglichen und nicht zu bewältigenden Sisyphos-Verantwortung des Handelnden.

4. Wie sehen Sie den Einfluss Nietzsches auf die Kultur Ihres Landes?

Diese Frage ist schwer zu beantworten, da ihre Gegenstände schwer zu fassen sind: Nietzsches Denken und die Kultur Deutschlands. Trotz aller Bemühungen um eine Definition von geistigem Urheberrecht, bleibt der Geist ein flüchtiges Medium. Er kristallisiert sich in individuellen Äußerungen, aber ist nicht allein auf diese reduzierbar. Er bleibt nie, was er war und was er ist. Die *Gedanken* sind frei, nicht nur die Denker — auch wenn es Letzteres ist, was dieses Schiller'sche Wort meint. Kein Denker hat es in der Hand, was aus „seinen“ Gedanken wird. Und zwar schon deshalb nicht, weil es niemals (allein) „seine“ Gedanken waren. Da weder „Nietzsche(s) Denken“ noch die „Kultur Deutschlands“ leicht greifbare oder präzisierbare Größen sind, kann man diese Frage nur sehr generell, wie mit zusammengekniffenen Augen, beantworten. Natürlich könnte man Zitatindices erstellen und anfangen zu zählen. Aber das wäre ein inadäquater, nutzloser Maßstab für den Einfluss eines Denkers.

Mit jeder möglichen Antwort schildert man einen atmosphärischen Eindruck. Nach meinem Eindruck (als Leser, Hörer und Beobachter des Zeitgeistes), ist Nietzsche, und zwar mit und ohne Namensnennung, hintergründig also, einer der einflussreichsten Impulsgeber für die Kultur des 20. Jahrhunderts in Deutschland und in Europa. Selbstverständlich gilt das nicht für alle Bereiche des Lebens. Deutlich spürbar ist der Einfluss seines Denkens in der Literatur und in anderen Künsten, in Politik und Gesellschaftskritik, in Theologie und Philosophie. Überall ist man genötigt, sich mit „seinen“ Gedanken auseinanderzusetzen. Auch wenn man sie ablehnt und/ oder kritisiert, bewegt man sich im Bannkreis seiner Gedanken, seiner Kritik und seiner bisweilen radikalen Umwertung tradierter Werte und Normen. Doch markiert diese Beobachtung einen Wirkungskreis, der sich — ganz natürlich — immer weiter von Nietzsches persönlichen Impulsen entfernt. Das geschieht zwangsläufig schon dadurch, dass seine Worte übersetzt

werden — in andere Sprachen, andere Kulturen, andere Zeiten. Wie weit, wie lange will man gleichwohl vom „Einfluss Nietzsches“ sprechen? Welches wäre der Ort, welches das Erkennungszeichen, das diesen Einfluss sichtbar registrieren würde? Nietzsche ist aus der „Kultur Deutschlands“ nicht wegzudenken. Man muss kein Anhänger Nietzsches sein, um das einzuräumen.

5. Was kann Nietzsches Denken zur Philosophie des 21. Jahrhunderts beitragen?

Die Lektüre Nietzsches hinterlässt uns einen Bildungsauftrag.

— Es ist hilfreich für ein tieferes zum Verständnis unserer Zeit, Nietzsche zu studieren. Seine Texte, behutsam und sorgfältig gelesen, erweisen sich als ein Seismograph ihrer Zeit, die in vielem auch noch die unsere ist. An diesen Texten kann man lernen, richtigen Fragen zu stellen, Fragen, die uns etwas angehen.

— Die klare, oft verletzend harte Sprache Nietzsches mag zunächst abstoßend wirken. Sie ist nicht mehr zeitgemäß, sondern atmet die Hitze der öffentlichen Debatten des späten 19. Jahrhunderts. Man muss sie nicht zum Vorbild nehmen. Aber ihre Dichte, ihre präzise Vielschichtigkeit, ihre oft frappierende Bildlichkeit öffnen der Kunst des Denkens neue inspirierende Perspektiven.

— Auch die aphoristische Form des Denkens ist eine Herausforderung für die Philosophie. Wie in einem Zerrspiegel zeigt sie die spezifischen Stärken und zugleich die engen Grenzen der wissenschaftlichen Denkform, die sie nutzt und parodiert, indem sie sie im Fluss der Begriffe dekonstruiert.

— Rückfälle, Vergessen, Verdrängen und andere Modi der Ungleichzeitigkeit sind im jeweils aktuellen Stimmengewirr des Denkens immer möglich und schwer zu verhindern. Aber „guten Gewissens“ kann eine „Philosophie der Gegenwart“ in vielen zentralen Fragen nicht mehr hinter Nietzsches kritische Positionen zurückfallen. In Analogie zu den fünf Feldern der Kritik, die in der Antwort auf die erste Frage angesprochen wurden (s.o.), möchte ich folgende fünf Punkte nennen, in denen Beiträge aus Nietzsches Denken zur Philosophie des 21. Jahrhunderts denkbar und zu erwarten sind. Einige davon sind schon in das allgemeine — westliche — Bewusstsein, andere zumindest in das philosophische Bewusstsein der Gegenwart integriert und weitgehend akzeptiert. Es handelt sich dabei um Positionen, die für Nietzsches Denken charakteristisch sind, aber sie sind nicht notwendig und nicht ausschließlich mit seinem Namen verknüpft:

1. Fundamentalismen jeglicher Art sind einfach nicht mehr akzeptabel. Sie erscheinen als naiv und rückständig. Alle im Moment als absolut vernommene und angenommene Maßstäbe haben ihre Zeit. Sie *sind* nicht absolut, sondern *gelten als* absolut — für einige oder viele von „uns“ und bis auf Weiteres. Die Realität, in der wir leben, auch die Begriffe, in denen wir sie darstellen, bleiben kontingent.

2. Auch die Bilder, die wir uns von uns selbst machen, alte oder neue Bilder, religiöse, ideologische oder wissenschaftliche, haben ihre Zeit und sind immer wieder von

Neuem auszuhandeln. Wir fragen daher nicht mehr: „Was ist der Mensch?“; sondern: „Wer und was bin ich / sind wir, wer und was wollen und können wir sein?“

3. Auch das Bild von der Welt, das wir uns machen, an das wir glauben, in dem wir leben und aus dem wir handeln, ist ein erworbenes, historisch gewachsenes, auf Erfahrungen gegründetes Bild, aber eben nur ein Bild. Denn kein Wort hat Bedeutung an sich, seine Referenz ist immer auch eine Frage der Zukunft. Aber wir müssen uns an Bedeutungen orientieren, die hier und jetzt Geltung haben — in unserer Disziplin, in unserem Land, in unserer Kultur, in unserer Zeit; jedenfalls in einem Rahmen, der uns trägt, letztlich in einem Geflecht zahlloser und wechselnder Rahmungen.

4. Das gilt auch für das moralische Bild der Welt, auch für die Stimme unseres Gewissens. Nicht nur die Eindrücke der Sinne, auch die Wahrnehmungen des Denkens können niemals absolute Geltung für sich beanspruchen. Im Prinzip, aber auch nur im Prinzip, sind alle Sätze, auch die Grundsätze unsres Handelns, kritikfähig. Kurz, die Verantwortung für die Zukunft — im Handeln wie im Denken — liegt bei uns. Fragen wir auch hier: Was will und kann ich/was können und wollen wir versprechen zu tun?

5. Unser Denken und unser Reden bleiben bruchstückhaft. Wir können nur Ausschnitte unseres Lebens ergründen und erhellen. Nur aus beschränkten Perspektiven heraus fallen wir unsere Urteile und handeln. Nicht der Satz ist der Ort der Wahrheit (Aristoteles), sondern das Ganze (Hegel). Unser heutiges Leben ist so organisiert, dass — in ihrem disziplinären Kontext — wahre Sätze eine privilegierte Rolle spielen und das Ganze in eine ferne Zukunft projiziert wird. Doch redlicher ist es anzunehmen, dass als der Ort unserer Wahrheit ein jeweils hier und jetzt und für uns überschaubares Ganzes zu suchen ist. Als Artikulationsform dieser Gestalt der Wahrheit schlägt Nietzsche den Aphorismus vor, eine Kette von Aphorismen ohne Anfang und Ende. Experimentieren wir mit solchen neuen Formen des Denkens! Der Aphorismus bildet die Welt nicht ab, er bildet sie um. Nietzsches Denken lädt ein zu einem Selbstbildungsprozess freier Geister. Darin sehe ich seinen Beitrag für eine Philosophie der Zukunft.



Ницше — философия будущего?

1. Влияния Ницше

Мысль Ницше не стремится давать ответы на классические вопросы европейской философии: скорее сами эти вопросы заново поставлены в ней. Исходя из герменевтического превосходства вопроса, Ницше коренным образом пересматривает понятие философии. Его деструкция общепринятого понятия разума завершает эпоху критики и тем самым одновременно создает возможность для философии будущего. Ницше, в первую очередь с помощью генеалогической практики, создает новую форму критики, которая не только устанавливает границы, но и преступает уже существующие границы мышления, тем самым делая их заметными. На мой взгляд, выдающееся влияние Ницше на современность можно продемонстрировать на примере четырех позиций. Его философия, проходя через модерн и постмодерн, устремлена в будущее, поскольку представляет собой философию (1) *трансформации*, (2) *властных отношений* и (3) *критики морали и идеологии*, воплощаясь в форме *искусства коммуникации* (4).

1) В качестве мыслителя *трансформации* Ницше упраздняет как субстанционально-онтологическую, так и субъектно-теоретическую парадигму. Теперь философия уже не может ориентироваться на то, что сохраняется в ходе изменений, и должна проблематизировать само изменение как исходную точку для мышления. Это относится как к «субъекту», так и к «объекту» рефлексии. «Бытие» существует для Ницше лишь во времени, лишь на определенное время, а мышление должно заново осознать себя в своей связи со временем. Тем самым Ницше делает выводы из двух, вероятно, наиболее важных вызовов современ-

ности, возникших в XIX веке: разрушения Дарвином аристотелевского понятия биологического вида и размывания логического видового вида в гегелевской диалектике. Ницше превосходит Гегеля, когда лишает мышление его общающего характера и направляющей его телеологии, при этом — вопреки Дарвину — освобождая индивида от односторонне реактивного способа приспособления к новым условиям среды.

2) Постоянные изменения на уровне естественных и культурных формаций Ницше отражает в своей концепции «текучего бытия». Воспользовавшись ключевым понятием генеалогии, Ницше пробует создать всеобъемлющую философию *интерпретации*. Последняя больше не интерпретирует «факты» или «предметы», поскольку они сами по себе уже являются интерпретациями мира, события которого манифестируются исключительно в процессах интерпретации. Ницше генеалогически реагирует на мир становления, в котором все феномены даны лишь в качестве временных смысловых сочетаний, поддающихся истолкованию лишь в форме знаков или симптомов. К этому интерпретативно-философскому горизонту принадлежит и гипотеза о воли к власти. Ницше мыслит власть продуктивной. Он не только отделяет ее от метафизической связи с философской традицией (ср. *dynamis, potentia*), но и от моральных и политических контекстов XIX века. Власть у него необходимым образом сталкивается с противоположной властью, с которой она себя соизмеряет и от которой себя отделяет. Вместо позитивизма или политической критики власти возникает объяснительная схема, в которой все происходящее обусловлено балансом власти, властными отношениями и играми:

«Разве смысл с необходимостью не является именно смыслом соотношений, перспективы? Всякий смысл — воля к власти (все соотносительные смыслы можно растворить в ней). Вещь = своим свойствам: а эти в свой черед равны всему, что в этой вещи *касается нас*: <вещь → некая единица, в коей мы сводим воедино важные для нас отношения»¹.

3) В мышлении о морали причиной все еще беспокоящей нас радикальности Ницше является переворот традиционной исходной перспективы. В то время как «классическая» этика разворачивается в форме рефлексии о морали, Ницше всегда предполагает такое мышление, которое морально в своей основе. Тем самым базовые логические гипотезы о предпочтении единства перед множественностью, идентичности перед различием, а также о подчинении отдельного и индивидуального абстрактному общему оказываются выражением служащего упрощению жизни и тем самым морального отношения к миру. В свою очередь, основанное на морали мышление не может обосновывать мораль. Любая моральная ценность и устанавливающая или обосновывающая ценности этика, согласно Ницше, представляет собой лишь «*жестикуляцию аффектов*»². Просветительская

¹ 2[77], осень 1885 — осень 1886: ПСС 12, с. 89.

² ПСДЗ 187: ПСС 5, с. 101.

и освобождающая функция моральной критики заключается в постоянно продолжающейся расшифровке этих «знаковых языков». На место нормирующего подхода к мнимо данной нам морали приходят многочисленные генеалогии морали. Последние всегда направлены против «ставшего господствующим» понятия морали и, в противовес ему, культивируют традицию подозрения. Посредством формулы «переоценка ценностей» Ницше проясняет особенности своей практики интерпретации: даже его операции переоценки должны обращаться к уже существующему ансамблю ценностей. Однако лишь в переоценке ценностей мышление создает для себя пространство, отделенное от устоявшейся морали, и тем самым прокладывает путь возможности иной морали. Иными словами, даже «имморализм» Ницше не может и не стремится находиться вне морали. Более того, с его помощью находит свое определение индивидуальная мораль: «благородство». Последнее выражается в парадоксальной форме принятия на себя ответственности за то, чтобы никого больше не делать ответственным за собственные поступки и ценности. Благородство намеренно лишает силы экономию золотых правил, а следовательно, и моральную взаимность. Оно разъединяет, дистанцирует и различает — и тем самым становится «пафосом дистанции», отказом от морали других и от собственной морали в общении с другими.

4) Ницше, в особенности в своих поздних текстах, настойчиво и агрессивно изображает себя мыслителем, в котором базовые вопросы философии достигают своей кульминации и должны быть заново, в образцовой форме поставлены как проблемы. Пожалуй, ни один философ до и после Ницше не говорил «Я» столь же драматично и выразительно, как автор работ периода переоценки ценностей. Он пишет как одиночка, одновременно разъединяя и своих читателей. Его философия принимает форму искусства общения, отрефлексированного по отношению к себе. Если мы захотим ее систематизировать, мы редуцируем ее. Если мы захотим реконструировать ее изолированные аргументы, она становится противоречивой. Если мы захотим утвердить ее эстетически или политически, она становится идеологической. Философское в мышлении Ницше по своей форме одновременно ориентировано *ad rem* и *ad hominem*: его читатель, как и читатель Кьеркегора, сталкивается с текстом, который нельзя понять в нейтральном или объективном смысле. Вместо этого читателя принуждают к мобилизации своей индивидуальности, отбрасывают его к собственному пониманию, оценке и суждению. Полемический характер своего письма Ницше называл «практикой войны» и публичной «самокомпрометацией». Литературные формы выражения этой философии (рассказ, афоризм, полемическое сочинение, басня, сентенция, стих и т. д.) постоянно приводили к неверному представлению о Ницше как поэте-философе. Однако у Ницше выбор и новая интерпретация литературных форм представляют собой мыслительное следствие фундаментальной критики языка. Его работы, в первую очередь ранние исследования периода профессуры в Базеле, по своей проблематике ориентированы на критическую философию филологии, находя выход в ницшевской интуиции относительно формы философии в целом:

«Слова — вот соблазнитель философов: они барахтаются в сетях языка»³. Исходя из этих предпосылок, Ницше, с одной стороны, больше не принимает философское предубеждение, согласно которому можно четко разделять понятия и метафоры, и настаивает на конститутивной риторичности и метафоричности языка. Даже базовые понятия философии (такие как «определение», «категория», «аксиома», «субстанция», «субъект», «акциденция» и т. д.), в том числе и понятие разума, имеют явно метафорическое происхождение. Таким образом, философская программа Ницше состоит не в очищении языка ради однозначных и общепризнанных высказываний, а в использовании заложенной в языке сверхдетерминированности. С его точки зрения, «искушение языком» непосредственно заложено в грамматической структуре индогерманских предложений, способной выражать воспринятые события лишь в форме «субъект — предикат — объект» и вынужденной образовывать предложения вроде «Ветер дует» или «Молния сверкает». Большие традиционные различия, такие как субстанционально-онтологическое различие между субстанцией и акциденцией, эпистемологическое отличие субъекта от объекта, а также каузальная, причинно-следственная объяснительная схема, оказываются предрассудками понятия разума, приписывающего любому событию «индифферентный» языковой субстрат. Согласно Ницше, мы не можем преодолеть это фундаментальное стечение обстоятельств. И все же можно хотя бы принимать его во внимание: *«Мы прекращаем мыслить, как только отказываемся делать это в русле языка, мы даже начинаем сомневаться, проходит ли тут какая-то настоящая граница»*⁴. В этой болезненной точке, позволяющей рассматривать «границу как границу», Ницше, как критик языка, делает далекоидущие выводы в отношении философской формы коммуникации. Он не только совершает методический переход от окончательного установления смысла к практике постоянного смыслового смещения, но и помещает техники коммуникации по ту сторону философского и научного дискурса. Тем самым он перспективирует неизбежную для языка структуру высказывания апофатического предложения посредством постоянной драматизации смысла. Делая выбор в пользу литературных форм выражения, перформативных текстовых стратегий, а также форм коммуникации, нацеленных на разъединение, Ницше пользуется эстетическими возможностями языка, чтобы в процессе произнесения одновременно показать границы словесной выразительности. Непредсказуемость влияний Ницше заключается, в первую очередь, в том, что каждое новое поколение читателей должно заново открывать для себя мастера тихих высказываний, скрывающегося за громкими пафосными формулами: «Самые тихие слова — те, что приносят бурю. Мысли, приходящие на голубиных лапках, управляют миром»⁵. В первую очередь именно как автор совершенно новых по своей форме текстов, Ницше осознавал

³ 6[39], лето 1875 г.: ПСС 8, с. 183.

⁴ 5[22], лето — осень 1886 г.: ПСС 12, с. 177.

⁵ ЕН, Предисловие, 4: ПСС 6, с. 189.

свою несвоевременность: «Я и сам еще не своевременен, иные люди рождаются посмертно»⁶. И действительно, потребовалось почти столетие, прежде чем мы стали замечать, как Ницше философствует в своих текстах.

2. Культурная метаполитика Ницше: Национальное, социализм и миф чистой расы

Ницше презирал современный ему биологический расизм и антисемитизм как чистый ресентимент. В то же время он, подобно большинству авторов XIX века, активно включал в языковую игру понятие расы. Он реконструировал национализм XIX века как политический реакционизм и, в первую очередь с момента основания Германской империи, резко провоцировал немцев в их милитаризме, германфильской расовой мифологии и гегемонном поведении. Наконец, он предостерегал от социализма, поскольку видел в требовании неперменного равенства опасность того, что индивидуальные притязания человека будут принесены в жертву коллективно определяемому и поэтому абстрактному человечеству. В этой связи возникает простой вопрос: как можно сделать того, кто иронизирует над биологическим мифом о чистой расе, презирает антисемитизм, критикует концепцию нации за ее устремленность в прошлое и открыто отвергает социализм как идеологию, тем самым проявляя значительно большую прозорливость по сравнению с большинством своих современников, ответственным именно за идеологию нацизма? Очевидно, критика Ницше в адрес политических и культурных идеологий его времени была столь агрессивной, что в отрыве от контекста ее можно было принять за идеологию. Столь же очевидно, что в процессе рецепции такие понятия, как «сверхчеловек», «мораль господ» и «белокурая бестия», оказались полностью лишены связей с текстами Ницше и по этой причине смогли мутировать в политические девизы.

Для Ницше трудно найти место в политической географии современности, поскольку он рассматривает культуру своего времени на фоне всеобъемлющего нигилизма. Крушение христианско-гуманистической морали он считает определяющим современным ему событием, исходя из которого должны быть заново поставлены все политические, социологические и эстетические вопросы. Ницше проводит различие между долгосрочной философской перспективой, в которой опыт неукорененности преобразуется в устремленные в будущее мыслительные и жизненные эксперименты, и краткосрочной перспективой, в которой отказ от всякой безопасности компенсируется масштабными идеологическими движениями ресентимента. В глазах Ницше расизм, социализм и национализм представляют собой характерные проявления ресентимента: в идеологиях расы, класса и нации находит опасное успокоение реактивная потребность в идентичности. В новой, ориентированной на национальные государства организации Европы Ницше видит

.....

⁶ ЕН, Почему я пишу такие хорошие книги, 1: ПСС 6, с. 223.

агрессивный элемент реальной политики, противоположный настоящей культурной задаче: «подготовить путь для этого нового *синтеза* и в виде опыта упредить европейца будущего»⁷. В первую очередь современная Ницше имперская немецкая политика представляется ему признаком болезненного взаимного отчуждения между народами Европы, порожденного «националистическим безумием»⁸. В «По ту сторону добра и зла» и в «К генеалогии морали» Ницше отмечает опасность идеологически мотивированных уничтожающих войн, интерпретируя последние как «замедление в темпе» общего движения, которое в долгосрочной перспективе больше не будет сдерживать «процесс становления европейца»⁹.

Раса для Ницше является понятием, служащим описанию собственной динамики культуры: с помощью него он наблюдает за обществами на предмет того, как они обретают культурную идентичность во взаимодействии с окружающим миром. Понимание расы у Ницше совершенно антибиологично. При этом культуры с самого начала интерпретируются как смешения. Уже у греков, в классической и фидэллинстической интерпретации стилизованных под воплощение чистой расы, молодой Ницше видит этническое смешение, воспитавшее себя для культуры: «Что такое “расовые греки”? Разве не достаточно предположения, что италики, восприняв фракийские и семитские элементы, стали *греками*?»¹⁰ Схожее относится и к немцам, народу, происшедшему «от чудовищного смешения и скрещивания рас», чьи славянские и иудейские элементы Ницше постоянно и с провоцирующей радостью подчеркивает, положительно оценивая их роль в поддержании культуры¹¹. То обстоятельство, что именно в Европе, представляющей собой продукт двухтысячелетнего этнического смешения, в XIX веке все сильнее распространяется миф о чистой расе и чистоте крови, представляется Ницше единственным в своем роде интеллектуальным абсурдом: «Сколько же нужно лживости и грязи, чтобы в нынешней европейской мешанине еще и раздувать расовые вопросы!»¹²

Однако мышление Ницше, в раздражающей нас форме, решительно дистанцируется и от оптимистично-прогрессистских концепций либерализма, капитализма и социализма, а также от демократизации. Ницше видит в этих концепциях временные замены религиям и нивелирующие движения, в которых планируется достичь равенства людей — прежде всего посредством экономики. Общественная ориентированность на понятие человечества, всецело направленного на удовлетворение материальных потребностей, редуцирует индивида до того, кому отведена двойная роль. В качестве провоздителя он становится одним из «болтливых,

⁷ ПСДЗ 256: ПСС 5, с. 188.

⁸ Там же.

⁹ ПСДЗ 242: ПСС 5, с. 170.

¹⁰ 5[198], лето 1875 г.: ПСС 8, с. 167.

¹¹ ПСДЗ 244: ПСС 5, с. 172.

¹² 5[52], лето — осень 1886: ПСС 12, с. 188.

бедных волею и пригодных для самых разнообразных целей работников»¹³, служа чужим интересам. В качестве потребителя он становится мигающим «последним человеком», который верит в то, что изобрел счастье, успокоив страхи и утолив личные потребности в безопасности.

Метаполитика Ницше исходит из идеи культурной динамики. Из ее перспективы взаимопроникновение жизненных форм уже на ранней стадии стало явным и решающим элементом современности. Благодаря очевидным тенденциям глобализации, характерным для ускоряющегося времени, человек — по своей воле или против нее — вступает в «компаративистскую эпоху»:

«Чем слабее люди связаны традицией, тем сильнее становится внутренняя активность их мотивов и соответственно тем сильнее, в свой черед, внешняя обеспокоенность, перемешивание людских потоков, полифония целей»¹⁴.

Утрата старых связей трактуется в данном случае не в культурно-пессимистическом ключе, а в качестве действительной философской задачи, состоящей в проектировании новых жизненных форм человека вне связи с идеологическими объяснительными образцами. Ницшевская концепция культуры ставит своей целью не единство и нормативность, а открытость и экспериментальную интеграцию гетерогенных влияний. Согласно Ницше, наступающая культура больше не может ориентироваться на прошлое, поскольку связь культурной сферы с пространственными, временными, этническими и прочими условиями постепенно утрачивает свое значение:

«Значительность такой эпохе придает то, что в ней могут быть сличены и опробованы рядом друг с другом различные мирозерцания, нравы, культуры; прежде, при постоянно локализованном господстве каждой культуры, это было несбыточно»¹⁵.

«Проживать» различные жизненные формы одновременно, не сожалея о потере этнической, локальной или идеологической родины, — вот в чем Ницше видит задачу для свободных духом. При этом нигилизм и глобализация оказываются двумя сторонами одной медали. Неустойчивость как вызов, согласно Ницше, в новой ситуации мышления одновременно оказывается «гордостью» и «страданием». Ницше последовательно советует нам: «И пусть нас не пугает это страдание!»¹⁶. В образах «странника» и «безродного» Ницше делает само мышление неукорененным и переходным: ведь любую родину можно было бы обрести лишь ценой новой идеологии. «Свободный духом» тоже может быть лишь промежуточной ступенью на пути к новым, теперь уже глобальным культурным синтезам. Однако он не может — пока еще не может — освободиться от своей европейской перспективы:

.....
¹³ ПСДЗ 242: ПСС 5, с. 171.

¹⁴ ЧСЧ I, 23: ПСС 2, с. 39.

¹⁵ Там же, с. 39 сл.

¹⁶ Там же, с. 40.

«Я воображаю себе будущих мыслителей, у которых европейско-американская неутомимость соединяется с воспринятой сотней всевозможных способов азиатской созерцательностью: подобная комбинация решает мировую загадку. До тех пор у свободных умов есть своя миссия: они уберут прочь все заслоны, поставленные на пути слияния человечества: религии, государства, монархические инстинкты, иллюзии богатства и бедности, предрассудки касательно здоровья и рас — и т. д.»¹⁷

3. К мифопоэтике «вечного возвращения»: жизнь без ресентимента

Удивительно, как сильно и долго исследования Ницше зависели от ответа на вопрос о смысле «сверхчеловека» и «вечного возвращения». Если посмотреть на опубликованные работы Ницше, нельзя не констатировать, что подобное акцентирование трудно поддается обоснованию. Лишь в «Так говорил Заратустра» вечное возвращение играет определяющее значение для понимания труда Ницше. Сам Ницше в «Ессе homo», оглядываясь на идею вечного возвращения, писал об «основной концепции сочинения». Однако в то же время он упомянул о том, что «всего Заратустру» можно причислить «к музыке»¹⁸, и обратил наше внимание на «возвращение языка к природе образности»¹⁹. Тем самым идея вечного возвращения оказывается не концепцией, а композицией, темой в музыкальном смысле. В «Так говорил Заратустра» (мы еще вернемся к этому сочинению Ницше) акты воли, проявления духа, ценностные определения морали и полнота чувственного восприятия приобретают остроту из перспективы всеограничивающего восприятия «вечного возвращения».

В первую очередь, стоит отметить, что в идее «вечного возвращения» одно и того же» сходятся, при этом не образуя прочной мыслительной конструкции, многочисленные предпосылки философии Ницше. С помощью нее Ницше не артикулирует никакой определенной философской позиции в смысле аргументированного мнения о мире. Скорее эту идею можно понимать как пророческий комплекс размышлений, в рамках которого космологические, хронологические, этические и экзистенциальные мотивы ницшевской философии образуют единый миф. Не случайно в наиболее важных местах текста «вечное возвращение» изображается как порожденное вдохновением переживание, подвергающее огромной нагрузке как само мышление, так и мышление мышления. Игрная роль опыта рефлексивной перегрузки разума, времени и морали, миф оказывает селективное и воспитательное влияние. Речь идет скорее не о том, чтобы его понять, а о том, чтобы сделать его привычным.

¹⁷ 17[55], лето 1876 г.: ПСС 8, с. 366.

¹⁸ ЕН, Так говорил Заратустра, 1: ПСС 6, с. 251.

¹⁹ ЕН, Так говорил Заратустра, 6: ПСС 6, с. 259.

С семантической точки зрения в формуле с очевидностью доминирует связь со временем. С филологических позиций в первую очередь бросается в глаза, что Ницше использует понятие «Wiederkunft» («возвращение», «приход обратно») явно чаще, нежели «Wiederkehr» («возвращение», «повтор»). Оно становится понятием, противоположным адвентистской концепции христианского учения об избавлении, согласно которому «приход» Христа станет концом времени и началом спасения. Ницшевский мотив возвращения является антихристианским еще и потому, что он служит препятствием не только концу, но и началу времени, принимающему форму созидания. Впрочем, помимо критики христианства важным является и общее отрицание линейного понимания времени, телеологического понятия развития и прогрессистского понимания истории. Ницше лишь на первый взгляд присоединяется к досократическим и стоическим учениям о периодической гибели и новом возникновении космоса с целью реабилитировать образ замкнутой в себе цикличности. Формула возвращения отнимает у времени — как в форме мирового времени, так и в форме времени жизни — его цель и перетолковывает ее с точки зрения момента.

Периодически Ницше пытается приводить спекулятивные доказательства идеи возвращения с позиций современных ему естественных наук, в основном оперируя философско-силовыми и термодинамическими аргументами. По моему убеждению, интерпретаторам не стоит переоценивать роль соответствующих мест. В подобных текстовых пассажах речь для Ницше шла скорее об альтернативных возможностях описания мира, постоянно трансформирующегося в процессе обмена и бесконечной конфронтации сил, нежели о физикализме в научном смысле. Соответствующие заметки не случайно можно обнаружить лишь в черновиках: их целью было самоубеждение, и они, по всей видимости, не предназначались для публикации.

Лишь в «Так говорил Заратустра» «вечному возвращению» придается определяющее значение. Здесь оно играет роль мысли, из-за которой Заратустра терпит поражение как учитель. Под вопросом оказывается не содержание учения, а постепенно менающееся отношение Заратустры к нему. Именно мысль о вечном возвращении, которую Заратустра поначалу не может и не хочет выразить, делает его больным. Заратустра хочет воздавать должное жизни и оставаться верным земле. Однако пока он хочет считать вечное возвращение жизненным законом, он все еще не живет: формулируя свое учение, он все еще находится по ту сторону жизни. Именно по этой причине во второй части «Так говорил Заратустра» жизнь в женском облике сначала должна обратиться к Заратустре и открыть ему базовый характер жизненности: «И вот какую тайну поведала мне сама жизнь. “Смотри, — говорила она, — я то, что всегда должно преодолевать самое себя <...>”»²⁰. Поскольку самоустранение жизненности невозможно свести к понятиям, само мышление должно потерпеть неудачу из-за нее. То, насколько плохо «вечное воз-

.....

²⁰ ТГЗ II, О самопреодоления: ПСС 4, с. 119.

вращение» функционирует в качестве учения, демонстрирует и его догматическая рекапитуляция животными в форме «песни шарманщика» в 3-й части сочинения. Животные Заратустры не осознают связанного с мыслью требования и редуцируют утвердительно притязание учения до нейтральной структуры бесконечного циклического повтора. Тем самым они не понимают и проблему Заратустры: ведь то, что возвращается, не может возвращаться как то же самое: из-за своей гибели и возрождения оно становится иным. В свою очередь, структура повторения вынуждает его, в качестве другого, вновь включаться в одинаково протекающий процесс. Мысль оказывается «бездонной» потому, что она устраняет не только мышление различия, но и логику идентичности.

Остается лишь трудносообщаемая этическая задача и индивидуальное требование утверждать самоустраняющий характер жизни в каждый момент собственной жизни. В этой «высшей формуле утверждения» отдельная воля активно включается в жизнь, вместо того чтобы продолжать служить альтернативой и противостоять сущности бытия или отрицать ее. В качестве *amor fati* освобождающий характер подобного акта утверждения принимает форму почти мистической позиции: любовь к фатуму есть утверждение воли, больше всего желающей того, что дано. В ней момент соединяется с вечностью, а отказ от всех общих установлений — с задачей любых ограничительных установлений личной идентичности: «Выйти за пределы “меня” и “тебя”! Ощущать космически!»²¹

4. Вклад Ницше в мышление XXI века

«Веселая наука» как мышление через перспективы

Для Ницше философия — это искусство мысли, чьей задачей уже не является отражение, локализация или описание реальности: ее задача в том, чтобы сначала создать эту реальность. В условиях новой, веселой науки «воля к истине», как желание удерживаться за определенную реальность, выглядит в глазах Ницше проявлением «дурного вкуса». Философия, как «искусство трансформации», должно менять перспективу интерпретации в пользу нового истолкования. Благодаря смене точки зрения и связанному с ней изменению горизонта, ограниченное в своей дисциплинированности мышление может снова стать «духом». С прагматической точки зрения веселая наука Ницше, таким образом, оказывается предшественницей научной культуры, которую мы сегодня называем междисциплинарной. Она деобъективирована и оперирует различными перспективами. В противоположность релятивизму, рефлексированный перспективизм Ницше хотя и предполагает незавершенность всякой интерпретации, но устанавливает определенную границу для любой перспективы посредством ее связи с одной из точек зрения. Последним прибежищем процессов понимания остается интерпретация через тело,

²¹ 11[7], весна — осень 1881 г.: ПСС 9, с. 415.

его культурный и индивидуальный опыт. В этих условиях понятным является тот, кто готов «применять в целях познания именно *разнообразие* перспектив и аффективных интерпретаций»²². И именно в этом проявляется переход от академической науки разума к веселой науке духа — от вещей к феноменам и от теорий к перспективам. Ницшевское мышление через перспективы не только уничтожает понятие теории в европейской научной культуре, но также смещает и уточняет ее исходную визуальную метафорику: «Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное “познавание”; и *чем* большему количеству аффектов представим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, *чем* больше глаз, различных глаз, сумеем мы для этого мобилизовать, тем полнее окажется наше “понятие” об этом предмете, наша “объективность”»²³.

Микроструктуры общественной жизни: программа наук о культуре

Мы уже говорили о том, что философия Ницше обязана своим характером герменевтическому превосходству вопрошания. Часто она замещает большой вопрос традиции множеством новых, ошибочно представляющихся мелкими. Ницшевская философия, в форме генеалогии, психологии и переоценки, служит перспективистской проблематизации, а не решению проблем. Именно благодаря этому она сегодня открывает почти безграничные области для исследований. Кто ищет исторический документ, предвещающий произошедший в XX веке впечатляющий подъем наук о культуре и междисциплинарных гуманитарных наук в целом, тот не может пройти мимо «Веселой науки» Ницше. Седьмой афоризм этой работы настолько убедителен и дальновиден, что может считаться документом об основании любой культуроведческой археологии. Следует процитировать — в несколько сокращенном виде — его начальную часть:

«Нечто для трудолюбивых. — Кто нынче вознамерится посвятить себя изучению моральных вопросов, тому откроется неслыханное поприще для работы. Все виды страстей должны быть продуманы в розницу, прослежены в прогоне через эпохи; народы, большие и малые, весь их разум и все их оценки и разъяснения вещей выведены на свет Божий. До сих пор все, что придавало красочность бытию, не имеет еще истории: разве существует история любви, алчности, зависти, совести, благочестия, жестокости? Даже сравнительная история права или хотя бы только наказания полностью отсутствует до сих пор. Делались ли уже предметом исследования различия распорядков дня, следствия правильного распределения труда, празднеств и досуга? <...> Собраны ли уже опытные наблюдения над совместной жизнью, например, наблюдения над монастырями? Описана ли уже диалектика брака и дружбы? Нравы ученых, торговцев, художников, ремесленников — нашли ли они уже своих мыслителей? А думать об этом предстоит

.....
²² ГМ III, 12: ПСС 5, с. 338.

²³ Там же.

так много! Разве уже исследовано окончательно все то, что люди рассматривали до сих пор как «условия их существования», и все разумное, страстное и суеверное в самом этом рассмотрении?»²⁴

Нет, не исследовано до конца. Так можно и сегодня ответить на последний вопрос — и Ницше скорее всего согласился бы с этим ответом. Упомянутые области невозможно исследовать до конца: ведь новые территории, которые открывает подобная программа, бесконечны — как в отношении их «объектов» и интерпретационных практик, так и в отношении их «субъектов». «Трудолюбие» перемещает фокус с большой картины, панорамного взгляда, на микроперспективы культурных событий. Требуя иного угла зрения, оно меняет сам характер вещей. Кроме того оно требует и осовременивания своей практики, рефлексии исследователя относительно собственной вовлеченности в исследуемые феномены. Из перечня вопросов, которые осмелился поставить Ницше в свое время, сразу же становится ясным: именно над этими вопросами мы работаем сегодня. Многое говорит о том, что наука уже стала немного более веселой.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)

.....
²⁴ ВН 7: ПСС 3, с. 349 сл.



Nietzsche — eine Philosophie der Zukunft?

1. Nietzsches Wirkungen

Nietzsches Denken will keine Antworten auf die klassischen Fragen der europäischen Philosophie mehr geben — in ihm werden vielmehr die Fragen als solche neu gestellt. Vom hermeneutischen Vorrang der Frage aus revidiert Nietzsche den Begriff der Philosophie selbst in umfassender Weise. Seine Destruktion eines allgemein gültigen Begriffs der Vernunft schließt das Zeitalter der Kritik ab und schafft damit zugleich überhaupt erst die Möglichkeit für eine Philosophie der Zukunft. Vor allem mit der Praxis der Genealogie etabliert er eine neue Form der Kritik: Eine Kritik, die nicht nur Grenzen zieht, sondern zugleich bestehende Grenzen des Denkens überschreitet und damit die Grenzen als Grenzen sichtbar macht. Nietzsches überragende Wirkungen in die Gegenwart lassen sich meines Erachtens anhand von vier Gesichtspunkten verdeutlichen. Seine Philosophie weist über Moderne und Postmoderne hinaus in die Zukunft, weil sie eine Philosophie der *Transformation* (1.), der *Machtbeziehungen* (2.), der *Moral- und Ideologiekritik* (3.) ist und dabei die Form einer *Kunst der Kommunikation* (4.) hat.

(1.) Als Denker der *Transformation* verabschiedet er sowohl das substanzontologische als auch das subjekttheoretische Paradigma. Philosophie hat sich danach nicht mehr am Bleibenden innerhalb der Veränderung auszurichten, sondern die Veränderung selbst als den Ausgangspunkt für das Denken zu problematisieren. Dies gilt sowohl für das „Subjekt“ wie das „Objekt“ der Reflexion. Ein „Sein“ gibt es damit für Nietzsche nur noch in der Zeit bzw. nur noch für bestimmte Zeit, ebenso wie das Denken selbst sich seiner eigenen Zeitlichkeit neu bewusst werden muss. Nietzsche zieht damit seine Konsequenzen aus den

beiden vielleicht bedeutendsten Herausforderungen für die Moderne, die im 19. Jahrhundert vollzogen wurden: der Auflösung des (aristotelischen) biologischen Artbegriffs durch Darwin und der Verflüssigung des logischen Artbegriffs durch die Dialektik Hegels. Über Hegel geht er hinaus, indem er dem Denken auch seinen Vermittlungscharakter und die es leitende Teleologie nimmt, während er gegenüber Darwin das Individuum aus dem Modus einer bloß reaktiven Anpassung an neue Umweltbedingungen befreit.

(2.) Dem Immer-Anders-Werden auf der Ebene der natürlichen und kulturellen Formationen entspricht Nietzsche mit seinem Konzept eines „flüssigen Sinns“. Damit erprobt er unter dem Schlüsselbegriff der Genealogie eine umfassende Philosophie der *Interpretation*. In dieser werden keine „Tatsachen“ oder „Dinge“ mehr interpretiert, denn diese selbst sind schon Interpretationen einer Welt, die sich ausschließlich in Interpretationsprozessen ereignet. Genealogisch reagiert Nietzsche auf eine Welt des Werdens, in der alle Phänomene nur noch als temporäre Sinnkonstellationen gegeben sind, und dementsprechend nur noch als Zeichen oder Symptome gedeutet werden. In diesen interpretationsphilosophischen Horizont gehört auch die „Willen zur Macht“-Hypothese. Nietzsche denkt die Macht produktiv. Er löst sie nicht nur aus der metaphysischen (dynamis, potentia) Verankerung der philosophischen Tradition, sondern auch aus den moralischen und politischen Kontexten des 19. Jahrhunderts. Macht trifft bei ihm notwendig auf Gegenmacht, an der sie sich misst und von der sie jeweils begrenzt wird. Anstelle von Machtpositivismus oder politischer Kritik der Macht tritt dabei ein Erklärungsschema, in dem alles Geschehen durch Machtbalancen, Machtbeziehungen und Machtspiele bedingt ist:

„Ist nicht nothwendig Sinn aber Beziehungs-sinn und Perspektive? Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen). Ein Ding = seine Eigenschaften = diese aber gleich allem, was uns an diesem Dinge angeht: eine Einheit, unter der wir die für uns in Betracht kommenden Relationen zusammenfassen.“¹

(3.) Auch im Denken der Moral verdankt sich Nietzsches noch immer beunruhigende Radikalität einer Umkehrung der traditionellen Ausgangsperspektive: Während sich die „klassische“ Ethik in Gestalt einer Reflexion der Moral entfaltet, setzt Nietzsche stets schon ein Denken voraus, das in seinem Grund moralisch verfasst ist. Auch in den logischen Grundannahmen einer Präferenz von Einheit gegenüber Vielheit, von Identität gegenüber Differenz sowie der Subsumtion des Einzelnen unter ein abstrakt Allgemeines artikuliert sich demnach ein der Vereinfachung des Lebens dienendes und insofern bereits moralisches Weltverhältnis. Das in der Moral gründende Denken kann darum seinerseits auch keine Moral mehr begründen. Jeder moralische Wert und jede wertsetzende oder Werte begründende Ethik artikuliert nach Nietzsche „auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*“² — in den fortlaufenden Entschlüsselungen solcher „Zeichensprachen“ liegt die aufklärerische und befreiende Leistung der Moralkritik. An die Stelle eines normierenden Zugangs zu vermeintlich gegebener Moral treten bei ihm zahlreiche Genealogien der Moral. Diese richten sich dabei jeweils gegen einen „herrschend gewordenen“ Begriff der

¹ Nachlass, Herbst 1885–Herbst 1886, 2[77], KSA 12, S. 97.

² JGB 187, KSA 5, S. 107.

Moral und kultivieren diesem gegenüber eine Schule des Verdachts. Mit seiner Formel der „Umwertung der Werthe“ macht Nietzsche für die eigene Interpretationspraxis deutlich, dass auch seine Umwertungsoperationen auf ein bestehendes Ensemble von Werten rekurrieren müssen. Erst in der Umwertung eines Werts aber schafft sich das Denken einen Spielraum gegenüber etablierter Moral und wird damit frei zur Möglichkeit einer anderen Moral. Auch Nietzsches „Immoralismus“ hat also kein Standpunkt außerhalb der Moral sein können und sein wollen. Eher noch ist mit ihm seinerseits eine Moral für Individuen bezeichnet: die „Vornehmheit“. Diese erfüllt sich im Paradox, die Verantwortung dafür zu übernehmen, niemanden mehr für sein Handeln und Werten verantwortlich zu machen. Vornehmheit setzt die Ökonomie der goldenen Regel, mithin die Moral auf Gegenseitigkeit, gezielt außer Kraft. Sie vereinzelt, distanziert und distinguert — und wird darin zum geistigen „Pathos der Distanz“, zum Verzicht auf die Moral der Anderen und zum Verzicht auf die eigene Moral im Umgang mit Anderen.

(4.) Nietzsche hat sich vor allem in seinen späten Texten eindringlich und aggressiv als derjenige Denker inszeniert, in dem die Grundfragen der Philosophie kulminieren und als neu zu stellende Probleme exemplarisch ausgegtragen werden müssen. Kein Philosoph vor und nach ihm hat wohl so dramatisch und so emphatisch „Ich“ gesagt wie der Autor der Umwertungsschriften. Er schreibt als Einzelner, indem er zugleich auch seine Leser vereinzelt. Seine Philosophie hat die Form einer in sich reflektierten Mitteilungskunst. Will man sie systematisieren, reduziert man sie. Will man aus ihr isolierte Argumente rekonstruieren, wird sie widersprüchlich. Will man sie ästhetisch oder politisch affirmieren, wird sie ideologisch. Das Philosophische im Denken Nietzsches ist seiner Form nach zugleich *ad rem* und *ad hominem* orientiert: Der Leser wird dadurch, ähnlich wie bei Kierkegaard, mit einem Text konfrontiert, den er nicht in einem neutralen bzw. objektiven Sinn verstehen kann. Er wird stattdessen zur Aufbietung seiner eigenen Individualität genötigt und auf sein eigenes Verstehen, Werten und Urteilen zurückgeworfen. Den polemischen Charakter seines Schreibens hat Nietzsche eine „Kriegspraxis“ und ein öffentliches „Sich-Compromittieren“ genannt. Die literarischen Darstellungsformen dieser Philosophie (Erzählung, Aphorismus, Streitschrift, Fabel, Sentenz, Gedicht etc.) haben immer wieder zu dem Missverständnis geführt, in Nietzsche einen Dichter-Philosophen zu sehen. Demgegenüber ist festzuhalten: Seine Wahl und Neuinterpretation literarischer Formen ist die denkerische Konsequenz einer fundamentalen Sprachkritik. Vor allem Nietzsches frühe Studien in der Zeit seiner Basler Professur sind ihrer Frage- richtung nach auf eine kritische Philosophie der Philologie ausgerichtet und münden in einer die Form der Philosophie insgesamt betreffenden Einsicht: „Die Verführer der Philosophen sind die Worte, sie zappeln in den Netzen der Sprache.“³ Vor diesem Hintergrund akzeptiert er einerseits nicht mehr das philosophische Vorurteil, nach dem sich Begriffe und Metaphern strikt voneinander unterscheiden lassen und insistiert auf die konstitutive Rhetorizität und Metaphorizität der Sprache. Auch die Grundbegriffe der Philosophie selbst (man denke hier an Begriffe wie Definition, Kategorie, Axiom,

.....
³ Nachlass, 1875, 6[39], KSA 8, S. 113.

Substanz, Subjekt, Akzidenz etc.), ja der Begriff der Vernunft selbst, sind offenkundig metaphorischen Ursprungs. Nicht in der Reinigung der Sprache zugunsten eindeutiger und allgemeingültiger Begriffe, sondern in der Nutzung der in der Sprache angelegten Überdeterminiertheit besteht sein philosophisches Programm. Die „Verführung durch Sprache“ ist für Nietzsche unmittelbar in der Struktur der indogermanischen Satzgrammatik selbst angelegt, die das Wahrnehmungsgeschehen nur in der Form Subjekt- Prädikat- Objekt aussagen kann und auf diese Weise Sätze wie „Der Wind weht.“ oder „Der Blitz leuchtet.“ bilden muss. Die großen Unterscheidungen der Tradition, wie etwa die substanzontologische Unterscheidung von Substanz und Akzidenz, die epistemologische Differenz von Subjekt und Objekt, sowie das kausale Erklärungsschema von Ursache und Wirkung erweisen sich als Vorurteile eines Vernunftbegriffs, der jedem Geschehen bereits sprachlich „ein indifferentes Substrat“ unterlegt. Aus diesem fundamentalen Verstrickungszusammenhang kann man nach Nietzsche nicht heraustreten. Man kann ihn jedoch als solchen im Blick halten: „Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn.“ An diesem neuralgischen Punkt, die „Grenze als Grenze“ zu sehen, hat der Sprachkritiker Nietzsche weitreichende Konsequenzen für die philosophische Form der Mitteilung gezogen. Er stellt nicht nur methodisch von definitorischer Festlegung des Sinns auf die Praxis permanenter Sinnverschiebung um, sondern setzt auch auf Mitteilungstechniken jenseits des philosophischen und wissenschaftlichen Diskurses. Er perspektiviert auf diese Weise die in der Sprache unvermeidliche Aussagestruktur des apophantischen Satzes durch eine fortgesetzte Dramatisierung des Sinns. Seine Wahl literarischer Darstellungsformen, auf Leservereinzelung abzielender Mitteilungstechniken und performativer textueller Strategien operiert mit den ästhetischen Möglichkeiten der Sprache, um im Sagen zugleich die Grenzen der Sagbarkeit hervortreten zu lassen. Nietzsches Wirkungen sind vor allem darin nicht absehbar, weil jede Generation neuer Leser den leisen Mitteilungstechniker hinter den großen, oft lauten Pathosformeln Nietzsches wieder für sich entdecken muss: „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt.“⁴ Vor allem als Autor einer gänzlich neuen Art von Texten hat Nietzsche um seine Unzeitgemäßheit gewusst: „Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren.“⁵ Es hat in der Tat fast ein Jahrhundert gedauert, bis man zu sehen begann, wie Nietzsche in seinen Texten philosophiert.

2. Nietzsches kulturelle Metapolitik — Das Nationale, der Sozialismus und der Mythos der reinen Rasse

Nietzsche hat den biologischen Rassismus und Antisemitismus seiner Zeit als pures Resentiment verachtet, aber — wie die meisten Autoren des 19. Jahrhunderts — aktiv mit

.....
⁴ EH, Vorwort 4, KSA 6, S. 259.

⁵ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, S. 298.

dem Sprachspiel der Rasse operiert. Er hat den Nationalismus des 19. Jahrhunderts als politischen Reaktionismus rekonstruiert und insbesondere die Deutschen seit Gründung des Deutschen Reichs in ihrem Militarismus, ihrer germanophilen Rassenmythologie und ihrem hegemonialen Auftreten scharf provoziert. Er hat zuletzt vor dem Sozialismus gewarnt, weil er in der politischen Forderung nach unbedingter Gleichheit die Gefahr sah, dass die individuellen Ansprüche des Menschen einer kollektiv bestimmten und insofern abstrakten Menschheit geopfert werden. Hier stellt sich schlicht die Frage: Wie kann derjenige, der den biologischen Mythos der reinen Rasse ironisiert, den Antisemitismus verachtet, das Konzept der Nation als rückwärtsgerichtet kritisiert und den Sozialismus als Ideologie offen ablehnt und damit weitsichtiger war als die meisten Zeitgenossen, ausgerechnet für die Ideologie des Nationalsozialismus verantwortlich gemacht werden? Offenbar war Nietzsches Kritik an den politischen und kulturellen Ideologien seiner Zeit so aggressiv, dass man auch sie unter Ausklammerung ihrer jeweiligen Kontexte als Ideologie vereinnahmen konnte. Und ebenso offenbar haben sich Begriffe wie „Übermensch“, „Herrenmoral“ und „blonde Bestie“ in der Rezeption vollkommen aus ihren textuellen Zusammenhängen gelöst und konnten auf diese Weise zu politischen Kampfbegriffen mutieren.

Innerhalb der politischen Geographie der Moderne ist Nietzsche schwer zu verorten, weil er die Kultur seiner Zeit insgesamt vor dem allumfassenden Hintergrund des Nihilismus verhandelt. Der Zusammenbruch der christlich-humanistischen Moral ist für ihn das entscheidende Ereignis seiner Zeit, von dem aus alle politischen, sozialen und ästhetischen Fragen neu gestellt werden müssen. Nietzsche unterscheidet hier zwischen einer langfristigen philosophischen Perspektive, in der die Erfahrung der Haltlosigkeit in zukunftsfähige Denk- und Lebensexperimente verwandelt wird und einer kurzfristigen Perspektive, in der der Verzicht auf letzte Sicherheit in gewaltigen ideologischen Resentimentbewegungen kompensiert wird. Rassismus, Sozialismus und Nationalismus sind für Nietzsche paradigmatische Ausprägungen des Ressentiments — in den Ideologien der Rasse, der Klasse und der Nation wird das reaktive Bedürfnis nach Identität auf gefährliche Weise gestillt. In der nationalstaatlichen Neorganisation Europas im 19. Jahrhundert sieht Nietzsche ein aggressives realpolitisches Gegenmoment zur eigentlichen kulturellen Aufgabe: „den Weg zu jener neuen Synthesis vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen.“ Vor allem die reichsdeutsche Politik seiner Zeit ist ihm Zeichen für die „krankhafte Entfremdung, welche der Nationalitäts-Wahnsinn zwischen die Völker Europas gelegt hat.“⁶ Nietzsche hat sowohl in *Jenseits von Gut und Böse* als auch in der *Genealogie der Moral* die Gefahr ideologisch motivierter Vernichtungskriege gesehen und diese gleichwohl als „Rückfälle im Tempo“ einer Gesamtbewegung interpretiert, die den kulturellen „Prozess des werdenden Europäers“ langfristig nicht mehr aufhalten wird.

Rasse ist für Nietzsche ein Begriff zur Beschreibung kultureller Eigendynamik: Mit ihm beobachtet er Gesellschaften daraufhin, wie sie in Auseinandersetzung mit der

.....
⁶ Beide Zitate aus JGB 256, KSA 5, S. 201f.

Umwelt eine kulturelle Identität gewinnen. Nietzsches Rassenverständnis ist dezidiert antibiologisch. Kulturen sind dabei von vornherein als Mischungen interpretiert. Bereits in den Griechen, die in der klassizistischen und philhellenischen Interpretation zum Inbegriff der reinen Rasse stilisiert worden sind, sieht der junge Nietzsche eine ethnische Mischung, die sich zu einer Kultur erzogen hat: „Was sind ‘Rassegriechen’? Genügt es nicht anzunehmen, das Italiker mit thrakischen und semitischen Elementen gepaart Griechen geworden sind?“⁷ Ähnliches gilt für die Deutschen, „ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen“, dessen slawische und jüdische Bestandteile Nietzsche immer wieder mit provozierender Freude hervorgehoben und als kulturfördernd gepriesen hat.⁸ Dass ausgerechnet in Europa, einem Produkt zweitausendjähriger ethnischer Durchmischung, im 19. Jahrhundert mehr und mehr der Mythos der reinen Rasse bzw. des reinen Bluts grassiert, ist für Nietzsche eine einzige intellektuelle Absurdität: „Wieviel Verlogenheit und Sumpf gehört dazu, um im heutigen Mischmasch-E<uropa> Rassenfragen aufzurühren!“⁹

Aber auch zu den fortschrittsoptimistischen Konzeptionen des Liberalismus, des Kapitalismus und des Sozialismus, sowie zur Demokratisierung, hat das Denken Nietzsches in für uns irritierender Weise entschieden Abstand gehalten. Er sieht in ihnen temporäre Ersatzreligionen und Nivellierungsbewegungen, in denen die Gleichheit des Menschen vorzugsweise vom Primat des Ökonomischen her durchgesetzt werden soll. Die Orientierung der Gesellschaft auf einen Begriff der Menschheit, der ganz auf die Befriedigung materieller Bedürfnisse abhebt, reduziert das Individuum auf eine Doppelrolle: Als Produzent wird er „ein geschwätziger willensarmer und äusserst willensarmer Arbeiter“¹⁰ im Dienst fremder Interessen. Und als Konsument wird er zu jenem blinzeln den „letzten Menschen“, der glaubt, das Glück erfunden zu haben, wenn die privaten Sicherheitsängste beruhigt und die materiellen Sicherheitsbedürfnisse gestillt sind.

Nietzsches Metapolitik denkt von der kulturellen Dynamik her. Die wechselseitige Durchdringung der Lebensformen ist in seiner Perspektive schon früh als der entscheidende Grundzug der Moderne sichtbar gemacht worden. Durch die bereits unübersehbaren Globalisierungstendenzen einer sich beschleunigenden Zeit tritt der Mensch, ob er will oder nicht, ein in das „Zeitalter der Vergleichung“:

„Je weniger die Menschen durch das Herkommen gebunden sind, um so größer wird die innere Bewegung der Motive, um so größer wiederum, dementsprechend, die äußere Unruhe, das Durcheinanderfluten der Menschen, die Polyphonie der Bestrebungen.“¹¹

⁷ Nachlass, 1875, 5[198], KSA 8, S. 96.

⁸ JGB 244, KSA 5, S. 184.

⁹ Nachlass, Sommer 1886 — Sommer 1886, 5[52], KSA 12, S. 205.

¹⁰ JGB 242, KSA 5, S. 183.

¹¹ MA I 23, KSA 2, S. 44 f.

Der Verlust alter Bindungen wird hier nicht kulturpessimistisch gedeutet, sondern als die eigentliche philosophische Aufgabe interpretiert, die darin besteht, neue Lebensformen für den Menschen ohne Rückgriff auf ideologische Erklärungsmuster zu entwerfen. Nietzsches Kulturkonzept ist nicht auf Einheit und Normativität, sondern auf Offenheit und in die experimentelle Integration heterogener Einflüsse angelegt. Für die kommende Kultur kann es nach Nietzsche keine Orientierung an der Vergangenheit mehr geben, denn die Gebundenheit der kulturellen Sphäre an räumliche, zeitliche, ethnische oder sonstige Bedingungen verliert immer mehr an Bedeutung:

„Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, daß in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Kulturen verglichen und nebeneinander durchgelebt werden können; was früher bei der immer lokalisierten Herrschaft jeder Kultur, nicht möglich war [...].“¹²

Unterschiedliche Lebensformen nebeneinander „durchzuleben“, ohne den Verlust einer ethnischen, lokalen oder ideologischen Heimat zu betrauern: Darin sieht Nietzsche die Aufgabe der freien Geister. Nihilismus und Globalisierung sind dabei die zwei Seiten derselben Medaille. Die Herausforderung der Haltlosigkeit ist nach Nietzsche zugleich der „Stolz“ und das „Leiden“ der neuen denkerischen Situation. Er empfiehlt folgerichtig: „Fürchten wir uns vor diesem Leiden nicht!“¹³ In den Figuren des „Wanderers“ und des „Heimatlosen“ hat Nietzsche das Denken selbst ortlos und transitorisch gemacht: Denn jede neue Heimat wäre immer nur um den Preis einer neuen Ideologie zu haben. Auch der „freie Geist“ kann nur eine befreiende Zwischenstation auf dem Weg zu neuen, von nun an globalen kulturellen Synthesen sein. Aus seinen europäischen Perspektiven kann er sich nicht befreien — vorerst noch nicht:

„Ich imaginiere zukünftige Denker, in denen sich die europäisch-amerikanische Rastlosigkeit mit der hundertfach ererbten asiatischen Beschaulichkeit verbindet: eine solche Kombination bringt das Welträtsel zur Lösung. Einstweilen haben die betrachtenden Freigeister ihre Mission: sie heben alle Schranken hinweg, welche einer Verschmelzung der Menschen im Wege stehen: Religionen, Staaten, monarchische Instinkte, Reichthums- und Armutsillusionen, Gesundheits- und Rassenvorurtheile — usw.“¹⁴

3. Zur Mythopoetik der „ewigen Wiederkunft“ — Leben ohne Ressentiment

Es verwundert mittlerweile, wie stark und wie lange die Auseinandersetzung mit Nietzsche von der Antwort auf die Frage nach dem Sinn des „Übermenschen“ und der „ewigen Wiederkunft“ bestimmt war. Sichtet man Nietzsches veröffentlichtes Werk, kommt man nicht umhin, zu konstatieren, dass eine solche Zentrierung nur schwer zu rechtfertigen ist. Von konstitutiver Bedeutung für ein Verständnis des Werks scheint die ewige Wieder-

.....
¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Nachlass, Sommer 1876, 17[55], KSA 8, S. 306.

kunft nur im Hinblick auf *Also sprach Zarathustra* zu sein. Nietzsche selbst hat in *Ecce homo* rückblickend vom Wiederkunftsgedanken als der „Grundconception des Werks“ gesprochen. Er hat jedoch zugleich gesagt, man könne „den ganzen Zarathustra unter die Musik“ rechnen und auf die „Rückkehr der Sprache zur Natur der Bildlichkeit“ aufmerksam gemacht.¹⁵ Der Wiederkunftsgedanke wäre dann keine Conception, sondern eher eine Komposition und insofern ein Thema im musikalischen Sinn. Im *Zarathustra* - wir kommen darauf zurück — werden die Akte des Willens, die Äußerungen des Geistes, die Wertsetzungen der Moral und die Wahrnehmungsfülle der Gefühle auf die alles entgrenzende Empfindung der „ewigen Wiederkunft“ hin zugespitzt.

Gleichwohl lässt sich zunächst sagen, dass in der Einsicht von der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“ zahlreiche philosophische Grundannahmen Nietzsches konvergieren, ohne sich dabei zu einem tragfähigen Gedankengebäude zu verdichten. Mit ihr artikuliert Nietzsche jedoch keine bestimmte philosophische Position im Sinne einer argumentativen Stellungnahme zur Welt. Sie lässt sich eher als ein visionärer Komplex von Überlegungen fassen, in dem sich kosmologische, chronologische, ethische und existentielle Motive seines Philosophierens zu einem Mythos verdichten. Nicht zufällig wird die „ewige Wiederkunft“ in den zentralen Stellen als ein Inspirations-Erlebnis inszeniert, das nicht nur das Denken, sondern auch das Denken des Denkens selbst überfordert. Als eine solche Erfahrung der reflexiven Überforderung im Hinblick auf die Vernunft, die Zeit und die Moral geht vom Mythos eine selegierende und erzieherische Wirkung aus. Es scheint weniger darum zu gehen, ihn zu verstehen als darum, ihn zu habitualisieren.

Semantisch dominiert in der Formel offenkundig der Bezug zur Zeit. Philologisch fällt dabei zunächst auf, dass Nietzsche den Begriff der „Wiederkunft“ deutlich häufiger verwendet als denjenigen der „Wiederkehr“. Er wird damit als Gegenbegriff zur adventistischen Konzeption der christlichen Erlösungslehre fassbar, nach der mit der „Ankunft“ Christi das Ende der Zeit und der Beginn des Heils einsetzt. Antichristlich ist das Motiv der Wiederkunft auch darin, dass in ihm nicht nur das Ende, sondern auch der Anfang der Zeit in Gestalt einer Schöpfung konterkariert wird. Über die Kritik am Christentum hinaus ist freilich die generelle Ablehnung eines linearen Zeitbegriffs, eines teleologischen Entwicklungsbegriffs und progressiven Verständnisses der Geschichte bedeutsam. An vorsokratische bzw. stoische Lehren vom periodischen Untergang und der Neuentstehung des Kosmos schließt Nietzsche nur vordergründig an, um die Figur in sich geschlossener Zyklizität zu rehabilitieren. Die Wiederkunftsformel nimmt der Zeit sowohl in Gestalt der Weltzeit als auch in Gestalt der Lebenszeit ihr Ziel und deutet sie vom Augenblick her um.

Zwischenzeitlich hat Nietzsche bekanntlich auch spekulative Beweise des Wiederkunftsgedankens auf dem Boden zeitgenössischer Naturwissenschaften versucht und dabei vorzugsweise mit kraftphilosophischen und thermodynamischen Argumenten operiert. Ich plädiere dafür, die entsprechenden Stellen interpretativ nicht

.....
¹⁵ EH, Zarathustra 1, KSA 6, S. 335 sowie ebd. Zarathustra 6, KSA 6, S. 344.

überzubewerten. Es ging Nietzsche in derartigen Passagen eher um alternative Beschreibungsmöglichkeiten für eine sich im Austausch und der unerschöpflichen Konfrontation von Kräften permanent transformierende Welt als um Physikalismus in einem scientistischen Sinn. Entsprechende Notate finden sich nicht zufällig ausschließlich im Nachlass: Sie dienen der Selbstvergewisserung und waren vermutlich nie auf eine Veröffentlichung hin angelegt.

Nur in *Also sprach Zarathustra* kommt der „ewigen Wiederkunft“ entscheidende Bedeutung zu. Diese wird hier als Gedanke inszeniert, an dem auch Zarathustra als Lehrer scheitert. Nicht der Inhalt der Lehre steht in dem Werk in Frage, sondern Zarathustras sich allmählich verändernde Einstellung zu ihm. Es ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft, der ihn krank macht und den er zunächst nicht aussprechen kann und will. Zarathustra will dem Leben gerecht werden und der Erde treu bleiben — doch solange er die ewige Wiederkunft als ein Gesetz des Lebens thematisieren will, solange lebt er selbst noch nicht, weil er sich durch die Formulierung einer Lehre immer noch jenseits des Lebens bewegt. Der II. Teil des Werks ist darum so komponiert, dass das Leben in weiblicher Gestalt erst zu Zarathustra sprechen muss und ihm gegenüber den Grundcharakter der Lebendigkeit offenbart: „Und diess Geheimnis redete das Leben selber zu mir. <Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss>“¹⁶ Weil Lebendigkeit in ihrem Aufhebungscharakter nicht auf Begriffe zu bringen ist, muss das bloße Denken auch an ihr scheitern. Wie wenig die „ewige Wiederkunft“ als Lehre funktioniert, zeigt auch ihre dogmatische Rekapitulation als „Leier-Lied“ durch die Tiere im III. Teil. Zarathustras Tiere verkennen die mit dem Gedanken verbundene Forderung und reduzieren den Bejahungsanspruch der Lehre auf die gleichgültige Struktur endloser zyklischer Wiederholung. Damit verkennen sie Zarathustras Problem: Denn das, was wiederkehrt, kann eben nicht mehr als das Gleiche wiederkehren: es ist durch sein Vergehen und Wiederentstehen zu einem Anderen geworden. Als Anderes aber wird es wiederum durch die Struktur der Wiederholung in die Gleichheit des Prozesses zurückgezwungen. Der Gedanke ist darum „abgründlich“ weil er sowohl das Denken der Differenz als auch die Logik der Identität aufhebt.

Was bleibt, ist die kaum zu vermittelnde ethische Aufgabe und individuelle Forderung, den Selbstaufhebungscharakter des Lebens in jedem Augenblick des eigenen Lebens zu bejahen. In dieser „höchsten Formel der Bejahung“ ordnet sich der einzelne Wille aktiv in das Leben ein, ohne in Alternativen, Widerständen und damit Negationen gegenüber dem So-Sein des Daseins zu verbleiben. Als *amor fati* wird der befreiende Charakter eines solchen Bejahungsaktes in der Gestalt einer beinahe mystischen Haltung herausgearbeitet: Der Eintritt in die Liebe zum Fatum ist die Bejahung eines Willens, der nichts anderes als das Gegebene mehr will. In ihm konvergieren der Augenblick mit der Ewigkeit und die Preisgabe aller allgemeinen Bestimmungen mit dem Aufgeben einer personalen Identität: „Über „mich“ und „dich“ hinaus. Kosmisch empfinden.“¹⁷

.....
¹⁶ Z II, Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, S. 148.

¹⁷ Nachlass, 1881, 11[7], KSA 9, S. 443.

4. Nietzsches Beiträge zum Denken im 21. Jahrhundert

„*Fröhliche Wissenschaft*“ als *Denken in Perspektiven*: Philosophie ist für Nietzsche eine Gedankenkunst, die ihre Aufgabe nicht mehr darin hat, Realität abzubilden, einzugrenzen oder zu beschreiben, sondern selbige überhaupt erst zu gestalten. Der „Wille zur Wahrheit“ als das Festhalten-Wollen einer bestimmten Realität gilt ihm unter den Bedingungen einer neuen, fröhlichen Wissenschaft als Ausdruck des „schlechten Geschmacks“. Für die Philosophie als „Kunst der Transfiguration“ heißt dies: Sie ist immer die perspektivische Verschiebung einer Interpretation zugunsten einer neuen. Im Wechsel des Standpunktes und der damit verbundenen Veränderung des Horizonts kann das disziplinierte und in seiner Disziplinierung beschränkte Denken wieder „Geist“ werden. Pragmatisch gesehen ist Nietzsches fröhliche Wissenschaft damit Vorläufer jener Wissenschaftskultur, die wir heute als interdisziplinär bezeichnen. Sie ent-objektiviert, indem sie mit verschiedenen Perspektiven operiert. Im Gegensatz zum Relativismus stellt Nietzsches reflektierter Perspektivismus zwar die Unabschließbarkeit jeder Interpretation in Rechnung, zieht jeder Perspektive durch deren Gebundenheit an einen Standpunkt aber auch eine jeweils bestimmte Grenze. Letzter Fluchtpunkt der Verstehensprozesse bleibt die Ausgelegtheit durch den Leib, seine kulturellen und individuellen Erfahrungen. Verständig ist unter diesen Bedingungen, wer „sich die Verschiedenheit der Perspektiven und Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiss.“¹⁸ Und eben damit ist der Übergang von der akademischen Vernunftwissenschaft zur fröhlichen Geisteswissenschaft angezeigt — von den Dingen zu den Phänomenen und von den Theorien zu den Perspektiven. Nietzsches Denken in Perspektiven zerstört dabei nicht den Theorie-Begriff der europäischen Wissenschaftskultur. Es verschiebt und präzisiert lediglich dessen visuelle Ausgangsmetaphorik: „Es gibt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‘Erkennen’; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser Begriff dieser Sache, unsre ‘Objektivität’ sein“¹⁹.

Die Mikrostrukturen des gesellschaftlichen Lebens — das Programm der Kulturwissenschaften: Es wurde bereits gesagt: Nietzsches Philosophieren weiß sich dem hermeneutischen Vorrang des Fragens verpflichtet. Es ersetzt dabei auch oft eine große Frage der Tradition durch viele neue und vermeintlich kleine. In Gestalten der Genealogie, der Physiologie, der Umwertung steht sein Philosophieren im Dienst eines perspektivischen Problematizierens — nicht im Dienst des Problemlösens. Eben damit eröffnet sie bis heute nahezu endlose Forschungsfelder. Wer nach einem historischen Dokument sucht, das den eindrucksvollen Aufstieg der Kulturwissenschaften bzw. interdisziplinär verfahrenen Geisteswissenschaft im 20. Jahrhundert ankündigt, der kann nicht an Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* vorbeigehen. Deren siebenter Aphorismus ist derart zwingend und

¹⁸ GM III 12, KSA 5. S. 364 f.

¹⁹ Ebd.

hellsichtig, dass er innerhalb jeder Archäologie der Kulturwissenschaft als Gründungs-urkunde angesehen werden darf. Sein Anfang sei darum gekürzt vorangestellt:

E t w a s f ü r A r b e i t s a m e . — Wer jetzt aus den moralischen Dingen ein Studium machen will, eröffnet sich ein ungeheures Feld der Arbeit. Alle Arten Passionen müssen einzeln durchdacht, einzeln durch Zeiten, Völker, große und kleine Einzelne verfolgt werden; ihre ganze Vernunft und alle ihre Wertschätzungen und Beleuchtungen der Dinge sollen an's Licht hinaus! Bisher hat alles Das, was dem Dasein Farbe gegeben hat, noch keine Geschichte: oder wo gäbe es eine Geschichte der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit? Selbst eine vergleichende Geschichte des Rechtes, oder auch nur der Strafe, fehlt bisher vollständig. Hat man schon die verschiedene Eintheilung des Tages, die Folgen einer regelmäßigen Festsetzung von Arbeit, Fest und Ruhe zum Gegenstand der Forschung gemacht? [...] Sind die Erfahrungen über das Zusammenleben, zum Beispiel die Erfahrungen der Klöster, schon gesammelt? Ist die Dialektik der Ehe und Freundschaft schon dargestellt? Die Sitten der Gelehrten, der Kaufleute, Künstler, Handwerker, — haben sie schon ihre Denker gefunden? Es ist so viel daran zu denken! Alles, was bis jetzt die Menschen als ihre „Existenz-Bedingungen“ betrachtet haben, und alle Vernunft, Leidenschaft und Aberglauben an dieser Betrachtung, — ist diess schon zu Ende erforscht?²⁰

Nein, ist es nicht. So ließe sich auf die letzte Frage mit sehr wahrscheinlicher Zustimmung Nietzsches auch heute noch antworten. Und kann es wohl auch nicht sein. Denn das Neuland, das ein solches Programm eröffnet, ist sowohl hinsichtlich seiner ‚Objekte‘, seiner Interpretationspraktiken als auch seiner ‚Subjekte‘ grenzenlos. Die „Arbeitsamkeit“ richtet den Fokus vom Panoramablick auf die Mikroperspektiven des kulturellen Geschehens. Sie verändert durch ihre Forderung nach anderen Blickwinkeln den Charakter der Dinge selbst. Und sie fordert überdies zur Vergegenwärtigung ihrer Praxis, zur Selbstreflexion des Forschers angesichts der eigenen Involviertheit in die zu erforschenden Phänomene auf. Der Katalog an Fragen, die Nietzsche damals zu stellen wagte, macht eines sofort ersichtlich: Es sind Fragen, an denen wir heute arbeiten. Es spricht mittlerweile vieles dafür, dass die Wissenschaft bereits etwas fröhlicher geworden ist.

²⁰ FW I 7, KSA 3, S. 378 f.



Андреас Рупшус

Ответственность Ницше и ответственность настоящего. Размышления о наследии и будущем философии Ницше

Задавая вопрос о влиянии Ницше на культуру XX века в целом, нужно разделять два разных уровня: с одной стороны, культуру философского и научного дискурса, а с другой — повседневную и поп-культуру. Наиболее важным вкладом Ницше в философский и научный дискурс XX века, по моему мнению, однозначно является *темпорализация* мышления, то есть перенос эволюционной теории в область духа и культуры: вера «в становление и в духовной сфере», в то, что «мы насквозь *историчны*»¹. Нигилизм, воля к власти, сверхчеловек, вечное возвращение — все указанные важные темы его мышления, сколь бы метафизическими ни казались некоторые из них на первый взгляд, связаны с этой ключевой, радикально критической по отношению к метафизике мыслью. Знакомство с Ницше не прошло бесследно почти ни для одного значимого мыслителя XX века, будь то в положительном или в негативном отношении: неважно, говорим ли мы о Фрейте, Хайдеггере, Хоркхаймере, Адорно, Фуко, Деррида или (чтобы тоже упомянуть его имя в этой небольшой выборке) даже Хабермаса, с его борьбой против моральной критики Ницше, также связанной с радикальным наделением временем. Ницше всегда был жалом в теле философии.

¹ 34[73], апрель — июнь 1885: ПСС 11, с. 400.

С другой стороны, от этого типа влияния следует отличать связь Ницше с популярной культурой (по крайней мере, на Западе). Ницше повлиял на нее как, вероятно, ни один другой философ. Несомненно, это связано с явно неординарной для философии популярностью, которой по сей день пользуются труды Ницше у неакадемических читателей — одновременно являясь частью мировой литературы. Вероятно, еще более важно, что Ницше после своего сумасшествия в 1889 году стал слабым местом европейского искусства и культуры 1900-х годов — того искусства и той культуры, которые играют существенную роль и в культурной жизни современности. Говоря словами Фрейда, мышление Ницше или, по крайней мере, отдельные его аспекты словно отложились в подсознании современной культуры. Неудивительно, что понятия, выражения или целые философемы Ницше — разумеется, в их вульгаризированной форме — просочились в повседневный язык и тем самым в мышление даже совершенно неподкованных с философской точки зрения современников. В частности, популярное выражение «Что меня не убивает, делает меня сильнее» есть не что иное, как переформулированная ницшевская концепция «большого здоровья»² — здоровья, которое становится еще крепче благодаря преодолению болезней³. Ни один философ не упоминается на открытках с цитатами или на календарях с житейскими мудростями чаще, чем Ницше, согласно которому жизнь «без музыки» была бы «заблуждением»⁴. Понятие «сверхчеловек» также пользуется огромной популярностью в различных контекстах обыденного языка; более того, из этого слова зарождаются важные направления рецепции — часто довольно неосознанной — Ницше в популярной культуре⁵. На мой взгляд, одним из наиболее поразительных (и по-прежнему остающихся без внимания, в особенности в исследованиях по рецепции) примеров служит так называемая американская «культура супергероев». Эта культура комиксов, кинофильмов, телевизионных сериалов и мерчендайзинга распространила свое влияние по всему миру, в особенности на молодое поколение. Идея супергероя (*superhero*) явно отсылает к интерпретации сверхчеловека — правда, как обычно подвергшейся тривиализации. Наиболее впечатляюще и очевидно эта связь проявляется в иконическом, повлиявшем на поздних супергероев образе «Супермена» 1930-х годов. Послед-

² ВН 382: ПСС 3, с. 581.

³ См. специальные исследования концепции большого здоровья: *Decher F. Vom Sinn der Krankheit. Nietzsches ‚große Gesundheit‘ // Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen (Ars medicinae. Die Wissenschaft der Medizin und das Heil der Menschen. Bd. 1) / hg. von D. Grönemeyer, T. Kobusch, H. Schott (unter Mitarbeit von Th. Welt). Tübingen, 2008. S. 277—287. См. также Stegmaier W. Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der «Fröhlichen Wissenschaft». Berlin; Boston, 2012. S. 606; о диалектическом смысле великого (в отличие от количественного и качественного смысла) у Ницше см. там же, с. 168—171.*

⁴ СИ, Изречения и стрелы 33, ПСС 6, с. 18

⁵ Чрезвычайно распространенный в английском, а особенно в американском разговорном языке префикс «uber-», вероятнее всего, восходит к ницшевскому сверхчеловеку (*Übermensch*).

ний получил свое имя, совпадающее с принятым тогда и по-прежнему широко используемым английским переводом слова «Übermensch», не зря: ведь у него имелось именно то, что мы сегодня, опять-таки ссылаясь на ницшевский термин, назвали бы сверхчеловеческими способностями.

Несмотря на отрывочный характер наших рассуждений, уже из них становится ясно, что мысль Ницше, несмотря на всю ее комплексность и глубину, едва ли повлияла на повседневную культуру, в то время как запоминающиеся слова и изолированные, упрощенные декорации обрели все большее влияние, часто утрачивая ясность связи с Ницше. Что же касается современного культурного дискурса, *прямо* отсылающего к Ницше, в его центре по-прежнему стоит вопрос о влиянии Ницше, о его ответственности за идеологию национал-социализма. В дискуссии вокруг этого вопроса особое значение придается намеченной выше оппозиции между необычайным богатством философии, до сих пор не получившей исчерпывающего истолкования, и текстами и ключевыми словами, обладающими полнотой ассоциативной силы (а также соответствующим потенциалом их ложной интерпретации). Это мнимое несоответствие, чьей больной точкой являются многообразные и по-разному раздражающие формы письма Ницше⁶, служит центральным элементом аргументации для тех, кто видит в нем настоящего и главного предшественника идеологии национал-социализма. Кто владеет столь мощным языком и к тому же демонстрирует столь сильную склонность к полемике и к преувеличениям, как Ницше, тот должен принимать в расчет, что его слова могут быть искажены и использованы ради неприятных ему целей. Согласно такой аргументации, Ницше облегчил нацистам задачу ложного понимания своих слов.

Из перспективы истории рецепции можно выдвинуть два ключевых аргумента против указанных доводов. Во-первых, использование Ницше национал-социалистами было бы невозможным без фальсификаций, предпринятых в отношении произведений и писем Ницше его сестрой Элизабет после его смерти: речь, с одной стороны, идет о «Воле к власти», знаменитой произвольной компиляции черновых фрагментов, выданной за главный труд Ницше, а с другой — о манипуляции с письмами Ницше, поощрявшими их антисемитское и националистическое прочтение⁷. Во-вторых, доказанное влияние Ницше на главных идеологов нацизма в целом невелико: в частности, Ницше не играет заметной роли в «Моей борьбе» Гитлера. Впрочем, второму аргументу можно противопоставить факт устных упоминаний Гитлера о нем, а также явные ссылки на Ницше, в частности у Альфреда

.....
⁶ О формах и методах философского письма Ницше см. *Stegmaier W. Nietzsches Befreiung der Philosophie* (ср. выше примеч. 3): после общих рассуждений на с. 7—15, Штегмайер в главах 4—20 представляет и поясняет нам каждый раз новый метод письма Ницше на примере конкретных афоризмов 5-й книги «Веселой науки».

⁷ См. *Montinari M. Kommentar // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden / hg. von G. Colli und M. Montinari. Bd. 14. Berlin, 1980. S. 10—15, 383—400*, а также *Diethel C. Nietzsche's Sister and the Will to Power. A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche. Urbana; Chicago, 2003.*

Розенберга. В свою очередь, против первого аргумента можно выдвинуть тезис о том, что даже авторизованные труды Ницше содержали в себе достаточно точек опоры для нацистской идеологии⁸.

Чтобы не потеряться в лабиринте исследований рецепции, я сосредоточусь на втором возражении критиков Ницше, поскольку оно, как мне представляется, затрагивает саму суть проблемы: ответственен ли тот, кто пишет в провокационной форме, за последующую инструментализацию своих произведений и виновен ли он в поступках, совершавшихся от его имени? Существуют убедительные аргументы как в пользу утвердительного, так и отрицательного ответа. В любом случае Ницше был бы последним, кто стал бы утверждать, что не несет никакой ответственности за все, что случилось после него. В «*Ecce homo*» он сам говорит о том, что сознает лежащую на нем «несказанную ответственность»: «Ведь я несу на своих плечах судьбу человечества»⁹. Посредством своей «*переоценки всех ценностей*» Ницше хотел разбить «историю человечества надвое», то есть привести ее к поворотной точке¹⁰. И поистине, никто не стал бы отрицать, что десятилетия после смерти Ницше можно обозначить как поворот, как исторический перелом. Конечно, можно контекстуализировать и объяснить то, что Ницше написал в своем позднем полемическом сочинении¹¹, назвав это публицистской кампанией автора, которого долго игнорировали, предпринятой с целью привлечь внимание читателей¹². Однако с этих позиций совсем не легко будет опровергнуть упрек в (со)причастности к нацистской идеологии. Едва ли можно оспаривать тот факт, что утопически-визионерский потенциал мысли Ницше, по меньшей мере в контексте понятий «сверхчеловек» и «воля к власти» — пусть даже многократно переломленных, перетолкованных, трансформированных, искаженных и неверно понятых, — играл определенную роль в политически-идеологическом движении национал-социализма.

С другой стороны, следует предостеречь от смешивания друг с другом двух разных обстоятельств: ответственности за национал-социалистическую идеологию и ответственности за поступки, осуществлявшиеся во имя национал-социализма. Притягательность и популярность вопроса об ответственности Ницше за нацистскую идеологию во многом основаны на этой путанице, упрощающей ответ на другой вопрос — об ответственности преступников. Тем самым, по край-

⁸ О дискуссии вокруг Ницше и национал-социализма с позиций истории рецепции см. в Niemeyer C. *Nationalsozialismus // Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt, 2011. S. 258—260 (с указаниями на дальнейшие источники).

⁹ ЕН, Случай «Вагнер» 4: ПСС 6, с. 275.

¹⁰ ЕН, Почему я судьба 1, 8: ПСС 6, с. 276, 283.

¹¹ См. в особенности Stegmaier W. *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)* // *Nietzsche-Studien*. 2008. Bd. 37. S. 62—114.

¹² См. Rupschus A. *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*. Berlin; Boston, 2013. S. 151—160.

ней мере в Германии, к нему присоединяется вопрос о *собственной* тесной связи с этими поступками, об условиях ее возможности и о ее наследии. Загадка о том, как «нормальные» люди, предки современных немцев, были способны совершить величайшие преступления в истории человечества, или, по крайней мере, в абсолютном большинстве одобрять их, или хотя бы мириться с ними, во многом утрачивает свою экзистенциальную опасность для последующих поколений, если ограничить ее историей духа и идей, то есть в определенной степени свести вопрос об индивидах, претворявших в жизнь ужасы, требуемые идеологией нацизма, к вопросу об исторических источниках идеологии, словно этим все было бы сказано. Нахождение идейных предшественников претендует на более детальное объяснение действий преступников, но при этом неизбежным образом частично освобождает их от ответственности, как будто они не были совершенно свободны в своем выборе, совершать или не совершать преступления. Такая стратегия едва ли не более контрпродуктивна, чем тезис о том, что Ницше не несет никакой ответственности.

«Где начинается и где заканчивается ответственность истории за поступки настоящего?» — вот настоящий вопрос, который за этим стоит. Он особенно актуален в связи с темой национал-социализма в Германии, поскольку подразумевает еще один вопрос, с обратным знаком: «Какую ответственность мы несем перед историей — и прежде всего, как мы можем от нее освободиться?» Эта потребность в преодолении истории чрезвычайно распространена в современном немецком обществе¹³, так что ее следует принимать всерьез. Прошлое имеет власть над нами в том числе посредством страха перед ответственностью, которая с ним связана. В этой связи мне представляется особенно важной смелость к новым формам критического рассмотрения истории, включающим в себя новые этические критерии, — смелость, которую способна дать нашему времени мысль Ницше именно в контексте направленных против нее обвинений в ответственности за последующие ужасы.

Но вернемся к «Ессе homo». Любопытным образом, в этой работе Ницше прямо говорит своим читателям о том, что берет на себя всю ответственность за зло, которое может прийти после него. При этом он использует пассаж из «Так говорил Заратустра» для описания самого себя и своих трудов: «— и кто должен быть творцом в добре и зле, поистине, тот должен быть сперва разрушителем, разбивающим ценности. / Так принадлежит высшее зло к высшему благу, и это — творческое благо»¹⁴. Он прямо связывает упомянутый пассаж с утверждением о том, что является «судьбой», то есть поворотом в истории Европы и даже человечества. Тем самым Ницше искренне берет на себя ответственность за все предска-

¹³ Согласно недавнему исследованию Bertelsmann-Stiftung, 81 процент немцев хотят «оставить в прошлом» историю преследования евреев, а 58 процентов даже хотят подвести «заключительную черту» под критическим обсуждением Холокоста (см. *Drobinski M. Die Schlusstrich-Befürworter // Süddeutsche Zeitung*, 26.01.2015: <http://sz.de/1.2319728>).

¹⁴ ЕН, Почему я судьба 2: ПСС 6, с. 277.

занные им «войны, каких еще не бывало на земле»¹⁵, — войны идеологий, которые он называет «войнами духа»¹⁶ и которые действительно разразились в XX веке. Очевидно, что Ницше готов заплатить эту цену, чтобы избавить мир от другой, с его точки зрения большей, опасности, грозящей жизни в целом: от догматизированной европейской морали с ее магистральным различием добра и зла, которое, несмотря на полное вытеснение собственных исторических и тем самым случайных корней за множество поколений, стало догматическим, потеряв связь с актуальными проблемами человеческой жизни в свете огромных переломов и изменений XIX века¹⁷. Западная мораль привела общество в тупик, из которого его мог вывести лишь фундаментальный исторический поворот. Как было уже сказано выше, в «Ессе homo» Ницше делает себя этим поворотным моментом — взяв на себя ответственность за *все* его последствия. Безмерно мессианский, гибридный тон работы заставил многих интерпретаторов отвергнуть «Ессе homo» как продукт сумасшествия ее автора. Мы хотели бы избежать подобной ошибки и вместо этого обратить внимание читателей на показательную смену перспективы, которая в ней происходит.

Исходя из этической перспективы, Ницше не смог бы сделать понятной взятую им на себя задачу — ответственность за будущее в целом, в добре, но также и в зле (именно на последнем, в образе национал-социализма, мы заостряем свое внимание), словно бы заранее снимающую вину со всех будущих поколений. Для доказательства достаточно привести в качестве сравнения знаменитую, написанную в Ленцерхайде за год до публикации «Ессе homo» заметку «Европейский нигилизм»¹⁸. Бросается в глаза, что поворотный пункт и одновременно беспримерная катастрофа западной истории, активной причиной которых Ницше в «Ессе homo» представит *in persona*, в заметке из Ленцерхайде изображены последним следствием процесса истории духа, охватывающего множество поколений, — процесса, который Ницше, сфокусировав всю свою философскую пронизательность, *прогнозирует* в роли скромного генеалога. В качестве актера он при этом не играет никакой роли, лишь намечая конец, к которому так или иначе придет западная мораль на своем уже давно определенном пути — вместе с Ницше или без него.

Совершенно иную картину мы видим в «Ессе homo», в главе «Почему я судьба»: здесь процесс истории духа по сути лишен историчности и всецело связан с личностью Ницше. Злые языки могли бы приписать это стремлению автора придать себе важности, однако с точки зрения интерпретации такое объяснение неудовлетворительно. То обстоятельство, что Ницше в «Ессе homo» явно хочет взять на себя ответственность и за все ужасные последствия нигилизма, указывает на возможность извлечь философский смысл из смены перспективы. Упомянутую

.....
¹⁵ ЕН, Почему я судьба 1: ПСС 6, с. 277.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Подробнее об этом см. «К генеалогии морали».

¹⁸ 5[71], лето — осень 1886 г.: ПСС 12, с. 193—199.

главу можно понимать как предложение, обращенное к читателям, к потомкам (для Ницше это одно и то же¹⁹): философ предлагает им себя в качестве козла отпущения, на которого можно переложить собственную ответственность и вину. Такая трактовка подразумевает самостилизацию Ницше в роли центра тяжести и поворотного момента истории — не как проявление высокомерия, а как в высшей степени этический акт. Ницше знал, что «войны духа» XX века принесут с собой вину, которая будет невыносимой для многих людей, — и взял эту вину на себя. Он сделал собственную мысль источником, в котором любой из потомков сможет смыть грязь, освободиться от нее²⁰. Как бы необычно ни выглядело его предложение, многие благодарно приняли его — по крайней мере, в дискуссии об ответственности за национал-социализм. Однако Ницше не принадлежал к людям, страшась собственной ответственности: напротив, лишь так он демонстрирует характер лишающих самостоятельности идеологий в столь лаконичной форме, что в современном контексте она вызывает беспокойство. С его точки зрения, людей грозила лишить дееспособности, в первую очередь, идеология догматизированной европейской морали — причем последствия этого были бы тем более разрушительны, если при ее полном распаде она бы оставила всех своих союзников без каких-либо ориентиров²¹. Полемический выпад Ницше в «Ессе homo» ставил своей целью привлечь внимание к этой опасности и тем самым напомнить людям об их *собственной*, живой свободе и ответственности.

В рамках данной трактовки, вместо того чтобы принять предложение Ницше, можно было бы сделать *обратный* вывод из его этического жеста: мы должны принять собственную ответственность, но также и взять на себя ответственность наших предков как свою. Описанный нами вариант требует более подробных пояснений. Кто мертв и стал частью прошлого — равно как и тот, кого еще нет, — не может взять на себя никакой ответственности: на это способны лишь люди настоящего. Этическое отношение настоящего к обеим сторонам, к прошлому и будущему, схоже, но при этом зеркально противоположно по своей структуре: мы не можем освободиться от прошлого, мы можем лишь «преодолеть» его и начать поворот, целиком и полностью признав и тем самым приняв его последствия — и одновременно взяв на себя ответственность за будущее. Ницше узнал это на примере своего проблематичного отношения к собственным соотечественникам-немцам: он страдал от них, обвинял их во всех великих преступлениях против культуры, совершенных «за четыре столетия», и все же именно он, посредством символической стилизации, взял на свои плечи и эти преступления в форме «судьбы человечества»²² — и, по собственному мнению, лишь после этого получил воз-

.....
¹⁹ Ницше часто кокетливо претендовал на роль «*посмертного человека*» (ВН 365: ПСС 3, с. 561), которого поймут — если поймут вообще — лишь через много лет после его смерти.

²⁰ Ср. ВН 378: ПСС 3, с. 577.

²¹ См. 5[71], лето — осень 1886: ПСС 12, с. 193 сл.

²² ЕН, Случай «Вагнер» 2, 4: ПСС 6, с. 271, 275.

возможность черпать из наследия этих преступлений и их мыслительной переработки силы для решающего исторического поворота, который, согласно «Ессе homo», произошел в его философии²³.

Отсюда можно сделать вывод о том, что определяющую роль играет не приписывание ответственности, а готовность каждого принять ее на себя. Ницше был готов взять на себя ответственность за свои произведения. Это не значит, что мы должны приписывать ему всю ответственность за их последующее использование — хотя сам он прямо-таки склоняет нас к этому в «Ессе homo». Однако Ницше в то же время дает нам возможность взглянуть на самих себя и лучше себя понять. Тем самым нашего взгляда на историю в настоящем, даже с целью предъявить обвинение в прошлой несправедливости, будет недостаточно, если мы ограничимся приписыванием вины прошлому (а именно им является *одно лишь* воспоминание, не имеющее последствий). Необходимо, чтобы из этой переработки — пусть даже она является предпосылкой — были этические следствия: мы перенимаем всю ответственность за поступки наших предков и с этого момента действуем соответствующим образом. С социальной и политической точки зрения это осознание меняет многое — если мы готовы и способны вынести его последствия. Эту готовность можно, вместе с Ницше, понимать как *amor fati* и тем самым, согласно моему этическому, совершенно неметафизическому прочтению, как вечное возвращение одного и того же, как неограниченное утверждение неизбежной ответственности прошлого, от которой, сколь бы подавляющей она ни была, нельзя отмежевываться, потому что прошлое всегда будет достигать нас снова и снова. Без сомнения, это «бездонная» мысль²⁴.

Итак, мы видим, что в будущем Ницше всегда будет проявлять свой провоцирующий потенциал там, где удобно располагается стремление к консолидации мышления, тоска по финальной черте, от которой принимает гибель рефлексия. В этом смысле Ницше служит совестью мышления или, точнее говоря, мышления о мышлении, то есть философии. Его мысль, стремившаяся привести к распаду все догмы, обратить все в поток, способна дать нам инструмент, оберегающий саму философию от догматизации. Сегодня к Ницше прибегают чаще, чем когда-либо, поскольку в философской дискуссии все большее влияние обретают новые догмы — или же старые догмы в новом обличье. Провозглашение нового реализма²⁵ служит особенно характерным примером актуальных тенденций: возникает впечатление, что мы стремимся вернуться обратно на несколько столетий философской мысли со всеми ее достижениями и словно начать все с начала. Время покажет, обладает

.....
²³ 25[7], декабрь 1888 и начало января 1889: ПСС 13, с. 576 сл. Об этом комплексе тем см. Rupschus A. Nietzsches Problem mit den Deutschen (ср. примеч. 12). С. 149—151.

²⁴ Ср. ТГЗ III, О видении и загадке 2; Выздоровливающий 2: ПСС 4, с. 162, 224 сл. Об *amor fati* и вечном возвращении в этом смысле (с конкретными отсылками к теме отношения Ницше к немцам) см. Rupschus A. Nietzsches Problem mit den Deutschen (ср. примеч. 12). С. 177—181.

²⁵ См., например, дискуссию в сб. Der Neue Realismus / hg. von M. Gabriel. Berlin, 2014.

ли мысль Ницше достаточной силой, чтобы воспрепятствовать восстановлению метафизических ограничений, от которых, в первую очередь за счет собственных импульсов, освободилась философия XX века. Все зависит от того, насколько наше время нуждается в дающих ощущение надежности самоограничениях мышления — самоограничениях, открытие которых тоже является заслугой Ницше²⁶.

Актуальные тенденции развития философии представляются своего рода тестом: испытанием того, сможет ли философия надолго сохранить радикальную свободу мысли, на которую первым решился Ницше и которую углубили его последователи, — или же и это свободное мышление имеет свой срок жизни, но при необходимости будет возвращаться в новых циклах. Может ли радикальная темпорализация мышления быть удачной надолго? Ответ на этот парадоксальный вопрос станет ясен в ходе развития философии XXI века. Так или иначе, Ницше без сомнения будет играть центральную роль в этой борьбе — подобно тому как он, в других отношениях, уже играл ее в философском дискурсе XX века, оставаясь жалом в теле философии.

Литература

- Decher F.* Vom Sinn der Krankheit. Nietzsches ‚große Gesundheit‘ // *Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen (Ars medicinae. Die Wissenschaft der Medizin und das Heil der Menschen. Bd. 1)* / hg. von D. Grönemeyer, T. Kobusch, H. Schott (unter Mitarbeit von Th. Welt). Tübingen, 2008. S. 277—287.
- Diethel C.* Nietzsche's Sister and the Will to Power. A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche. Urbana; Chicago, 2003.
- Drobinski M.* Die Schlussstrich-Befürworter // *Süddeutsche Zeitung*, 26.01.2015: <http://sz.de/1.2319728>
- Der Neue Realismus / hg. von M. Gabriel. Berlin, 2014.
- Niemeyer C.* Nationalsozialismus // *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt, 2011. S. 258—260.
- Nietzsche F.* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe / hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bde. Berlin; New York; München, 1980.
- Ruppschus A.* Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie. Berlin; Boston, 2013.
- Stegmaier W.* Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin; Boston, 2012.
- Stegmaier W.* Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1) // *Nietzsche-Studien*. 2008. Bd. 37. S. 62—114.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)

.....
²⁶ Об эвристике нужды у Ницше см. *Stegmaier W.* Nietzsches Befreiung der Philosophie (ср. примеч. 3). С. 145—148, 480—486.



Die Verantwortung Nietzsches und die Verantwortung der Gegenwart. Überlegungen über Erbe und Zukunft von Nietzsches Philosophie

Wenn man nach dem Einfluss Nietzsches auf die Kultur des 20. Jahrhunderts im Ganzen fragt, muss man zwei unterschiedliche Ebenen auseinander halten: zum einen die Kultur des philosophischen und wissenschaftlichen Diskurses, zum anderen die Alltags- und Populärkultur. Für den philosophischen und wissenschaftlichen Diskurs des 20. Jahrhunderts besteht Nietzsches wichtigster Beitrag aus meiner Sicht eindeutig in seiner *Verzeitlichung* des Denkens, d.h. seiner Übertragung der Evolutionstheorie auf den Bereich des Geistigen und der Kultur: der Glaube „an das Werden [...] auch im Geistigen“, daran, dass „wir [...] historisch durch und durch“ sind (Nachlass, 1885, 34[73], KSA, Bd. 11, 442). Nihilismus, Willen zur Macht, Übermensch, ewige Wiederkehr — all diese berühmten Themen seines Denkens, so metaphysisch manche von ihnen auf den ersten Blick scheinen mögen, sind mit diesem radikal metaphysikkritischen Kerngedanken verknüpft. Er ist an fast keinem bedeutenden Denker des 20. Jahrhunderts spurlos vorübergegangen, sei es in positivem oder negativem Bezug: ob Freud, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Foucault, Derrida oder (um in dieser kleinen Auswahl auch ihn noch zu nennen) selbst Habermas in seinem Abwehrkampf gegen Nietzsches ebenfalls mit seiner radikalen Verzeitlichung in Zusammenhang stehender Moralkritik. Nietzsche war immer der Stachel im Fleische der Philosophie.

Auf der anderen Seite ist davon Nietzsches Wirkung auf die (zumal westliche) Populärkultur zu unterscheiden. Nietzsche hat sie in einem Maße beeinflusst wie wohl kein anderer Philosoph. Das hängt zweifelsohne auch mit der für einen Philosophen deutlich

überdurchschnittlichen Beliebtheit zusammen, der sich Nietzsches Werke, die eben zugleich auch Weltliteratur sind, noch heute bei nicht-akademischen Lesern erfreuen. Noch wichtiger aber ist wohl, dass Nietzsche nach seinem geistigen Zusammenbruch 1889 zum neuralgischen Punkt der europäischen Kunst und Kultur der Jahre um 1900 wurde, jener Kunst und Kultur also, die auch für das Kulturleben der Gegenwart von essentieller Bedeutung ist. Anders gesagt: Nietzsches Denken, oder wenigstens Aspekte seines Denkens, hat sich (um es unter Bezug auf den bereits erwähnten Freud zu sagen) gleichsam im Unterbewusstsein der Gegenwartskultur abgelagert. So darf es nicht verwundern, dass Begriffe, Aussprüche oder sogar ganze Philosopheme Nietzsches, gewiss in vulgarisierter Form, in die Alltagssprache und mithin das Denken selbst philosophisch völlig unbeschlagener Zeitgenossen eingesickert sind. So ist der gängige Ausspruch „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“ nichts anderes als eine Reformulierung von Nietzsches Konzept der „grosse[n] Gesundheit“ (FW 382, KSA, Bd. 3, 635), einer Gesundheit, die durch Überwindung von Krankheiten noch stärker wird.¹ Überhaupt dürfte kaum ein Philosoph häufiger auf Spruchpostkarten oder Kalendern mit Lebensweisheiten bemüht werden als eben jener Nietzsche, demzufolge das Leben „ohne Musik [...] ein Irrtum“ wäre (GD, Sprüche und Pfeile 33, KSA, Bd. 6, 64). Auch der Begriff „Übermensch“ und seine Derivate erfreuen sich in der Alltagssprache in unterschiedlichen Kontexten großer Beliebtheit, wie überhaupt in diesem Schlagwort die Keimzelle für wesentliche Strömungen der populärkulturellen (und häufig genug unbewussten) Nietzsche-Rezeption liegt.² Ein frappantes (und insbesondere in der Rezeptionsforschung noch immer kaum beachtetes) Beispiel hierfür ist das, was ich die amerikanische ‚Superhelden-Kultur‘ nennen möchte. Sie ist über Comics, Kinofilme, Fernsehserien und Merchandising mittlerweile in weiten Teilen der Welt durchaus prägend zumal für die junge Generation. Die Idee des Superhelden (*superhero*) aber lässt sich deutlich auf eine, wie immer trivialisierte, Lesart des Übermenschen zurückführen. Besonders eindrucksvoll sichtbar wird dies an der ikonischen, spätere Comic-Helden prägenden Figur „Superman“ aus den 1930er Jahren, die ihren Namen, zugleich eine damals wie noch heute gängige englische Übersetzung für „Übermensch“, nicht umsonst trug, hatte sie doch genau das, was wir heute, wiederum unter Bezug auf den Nietzscheschen Terminus, übermenschliche Fähigkeiten nennen würden.

So skizzenhaft diese Ausführungen hier bleiben müssen, schon aus ihnen wird deutlich, dass Nietzsches Denken selbst in all seiner Komplexität und Tiefe in der Alltagskultur kaum, markante Schlagwörter und isolierte, simplifizierte Versatzstücke dar-

¹ Vgl. zum Konzept der großen Gesundheit im Speziellen: Decher, Friedhelm, *Vom Sinn der Krankheit. Nietzsches ‚große Gesundheit‘*, in: Dietrich Grönemeyer, Theo Kobusch, Heinz Schott (unter Mitarbeit von Thomas Welt) (Hg.), *Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen (Ars medicinae. Die Wissenschaft der Medizin und das Heil der Menschen*, Bd. 1), Tübingen 2008, S. 277–287 und Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘*, Berlin, Boston 2012. S. 606; zum dialektischen (gegenüber dem qualitativen und quantitativen) Sinn des Großen bei Nietzsche vgl. ebd., 168–171.

² Auch das in der englischen (insbesondere amerikanischen) Umgangssprache recht verbreitete Präfix „uber-“ lässt sich wohl auf Nietzsches Übermenschen zurückverfolgen.

aus aber eine umso größere Wirkungskraft entfaltet haben, oft ohne in ihrem Bezug zu Nietzsche noch klar erkennbar zu sein. Soweit sich der kulturelle Diskurs der Gegenwart aber *explizit* mit Nietzsche befasst, steht eine Frage nach wie vor im Zentrum der Aufmerksamkeit: die nach Nietzsches Einfluss auf, nach seiner Verantwortung für die Ideologie des Nationalsozialismus. In dieser Diskussion kommt dem bereits angedeuteten Gegensatz zwischen einer ungemein reichen Philosophie, die bis heute noch nicht zu Ende ausgedeutet ist, und Texten und Schlagwörtern voller assoziativer Kraft (mit entsprechendem Verzerrungspotential) ein besonderes Gewicht zu: Dieses scheinbare Missverhältnis, dessen neuralgischer Punkt Nietzsches vielfältige und vielfältig irritierende Formen der Schriftstellerei sind,³ steht im Zentrum all derjenigen Argumentationen, die Nietzsche zum eigentlichen und hauptsächlichen Ahnherrn der NS-Ideologie erklären. Wer sich einer solch kraftvollen Sprache bemächtigt und wer zugleich einen solchen Hang zur Polemik, zur Zuspitzung an den Tag lege wie Nietzsche, der müsse auch damit rechnen, dass seine Worte verdreht und für ihm unangenehme Zwecke vereinnahmt werden könnten. Nietzsche, so die Argumentation, habe es den Nazis also leicht gemacht, ihn falsch zu verstehen.

Dagegen ist aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive im Kern zweierlei eingewandt worden: Erstens sei die Vereinnahmung Nietzsches durch die Nationalsozialisten nicht denkbar ohne die Verfälschungen, die seine Schwester Elisabeth nach seinem Tod an seinem Werk und seinen Briefen vorgenommen habe: das berüchtigte, Nachlassnotate willkürlich kompilierende angebliche Hauptwerk *Der Wille zur Macht* einerseits, Manipulationen und Erfindungen von Briefen Nietzsches, die antisemitische und nationalistische Lesarten begünstigen, andererseits.⁴ Zweitens sei der nachweisbare Einfluss Nietzsches auf die Hauptprotagonisten der NS-Ideologie insgesamt gering zu veranschlagen; in Hitlers *Mein Kampf* etwa spielt Nietzsche keine erkennbare Rolle. Diesem zweiten Argument lassen sich freilich die mündliche Berufung Hitlers auf Nietzsche und der ausdrückliche Nietzsche-Bezug etwa bei Alfred Rosenberg ebenso gegenüberstellen, wie gegen das erste Argument die These aufrecht erhalten werden kann, dass auch Nietzsches autorisierte Werke genügend Ansatzpunkte für die NS-Ideologie böten.⁵

Bleiben wir, statt uns in den Verästelungen der Rezeptionsforschung zu verlieren, bei diesem zweiten Einwand der Nietzsche-Kritiker, denn er scheint mir auf den Kern des Problems zu führen: Ist jemand, der provokativ schreibt, für die spätere Inst-

³ Zu Nietzsches Formen und Methoden philosophischer Schriftstellerei vgl. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, wo Stegmaier, nach allgemeinen Ausführungen auf S. 7–15, in den Kapiteln 4–20 jeweils eine andere schriftstellerische Methode Nietzsches an verschiedenen Aphorismen des 5. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* vorführt und erläutert.

⁴ Vgl. Montinari, Mazzino, *Kommentar*, Friedrich Nietzsche, KSA, Bd. 14, S. 10–15, 383–400, sowie Diethel, Carol, *Nietzsches Sister and the Will to Power. A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche*, Urbana, Chicago 2003.

⁵ Zur rezeptionsgeschichtlichen Diskussion um Nietzsche und den Nationalsozialismus vgl. Niemeyer, Christian, Art. „Nationalsozialismus“, in: Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2011, S. 258–260 (mit weiteren Literaturhinweisen).

rumentalisierung seiner Schriften verantwortlich, trägt er gar Schuld an den in seinem Namen gerechtfertigten Taten? Sowohl für eine bejahende wie verneinende Antwort gibt es überzeugende Argumente. Nietzsche jedenfalls wäre der letzte gewesen, der behauptet hätte, er sei ganz ohne Verantwortung für alles, was nach ihm kam, spricht er doch selbst in *Ecce homo* davon, „eine unsägliche Verantwortlichkeit“ auf sich liegen zu wissen: „Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.“ (EH, Der Fall Wagner 4, KSA, Bd. 6, 364) Mit seiner „U m w e r t h u n g a l l e r W e r t h e“ wollte er ausdrücklich „die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke“ brechen, sie also an einen Wendepunkt führen (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1 und 8, KSA, Bd. 6, 365, 373). Und tatsächlich wird niemand leugnen, dass die Jahrzehnte nach seinem Tod als Wende, jedenfalls als Einschnitt in der Geschichte bezeichnet werden müssen. Gewiss: Man kann das, was Nietzsche zumal im polemischen Spätwerk geschrieben hat, kontextualisieren und erklären,⁶ es als publizistischen Feldzug des lang Ignorierten werten, um die Aufmerksamkeit der Leser zu gewinnen.⁷ Dennoch ist es vor diesem Hintergrund nicht ganz so einfach, den Vorwurf der (Mit-)Verantwortung für die NS-Ideologie abzuweisen. Dass die utopisch-visionären Potentiale seines Denkens zumal im Kontext von „Übermensch“ und „Wille(n) zur Macht“, wenn auch vielfach gebrochen, umgedeutet, transformiert, verzerrt und missverstanden, für die politisch-ideologische Bewegung des Nationalsozialismus eine gewisse Rolle gespielt haben, ist kaum zu bestreiten. Andererseits muss hier davor gewarnt werden, zwei Sachverhalte miteinander zu verwechseln: die Verantwortung für die NS-Ideologie und die Verantwortung für die im Namen des Nationalsozialismus begangenen Taten. Denn auf dieser Verwechslung scheint die Attraktivität und Popularität der Frage, ob Nietzsche für die NS-Ideologie verantwortlich sei, ein Stück weit zu beruhen, überlagert und erleichtert sie doch auf diese Weise die Auseinandersetzung mit einer anderen Frage, nämlich der nach der Verantwortung der Täter. Damit ist aber, zumindest in Deutschland, auch die Frage nach der *eigenen* familiären Verbindung zu den Taten, nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit und ihrem Erbe verknüpft: Das Rätsel, wie ‚normale‘ Menschen, die Vorfahren heutiger Deutscher, dazu fähig sein konnten, die größten Verbrechen der Menschheitsgeschichte zu begehen oder doch in der überwältigenden Mehrheit zu billigen oder mindestens hinzunehmen, verliert einiges von seiner existentiellen Bedrohlichkeit für die Nachgeborenen, wenn man es geistes- und ideengeschichtlich einhegt, also gewissermaßen die Frage nach den Individuen, die das Schreckliche, das die NS-Ideologie forderte, in die Tat umsetzten, auf die Frage nach den historischen Quellen dieser Ideologie reduziert, als ob damit allein schon alles gesagt wäre. Indem das Auffinden von Vordenkern das Handeln der Täter

.....
⁶ Vgl. dazu bes. Stegmaier, Werner, *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit* („*Ecce homo*“, *Warum ich ein Schicksal bin 1*), in: *Nietzsche-Studien*, 37 (2008), S. 62–114.

⁷ Vgl. Rupschus, Andreas, *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 62), Berlin, Boston 2013, S. 151–160.

(ein Stück weit) zu erklären beansprucht, entbindet es unweigerlich die Täter von (einem Teil) ihrer Verantwortung, ganz so, als wären sie nicht völlig frei gewesen, die Verbrechen zu verüben oder nicht. Dies aber ist fast noch kontraintuitiver als die These, Nietzsche treffe keinerlei Verantwortung.

Wo beginnt, wo endet die Verantwortung der Geschichte für das Handeln der jeweiligen Gegenwart? Dies ist doch eigentlich die dahinter stehende Frage. Sie mag vor allem deshalb mit Bezug auf das Thema Nationalsozialismus in Deutschland so virulent sein, weil sie eine andere Frage mit umgekehrten Vorzeichen impliziert: Welche Verantwortung haben wir für die Geschichte — und vor allem: Wie können wir ihrer ledig werden? Dieses Bedürfnis nach einer Überwindung der Geschichte ist in der heutigen Gesellschaft Deutschlands weit verbreitet,⁸ es muss ernst genommen werden. Die Vergangenheit hat auch durch die Furcht vor der mit ihr verbundenen Verantwortung Macht über uns. Gerade hier Mut zu einer neuen Qualität der Auseinandersetzung mit ihr zu geben, mit neuen ethischen Implikationen, scheint mir eines der wesentlichen Potentiale zu sein, das Nietzsches Denken, gerade vor dem Hintergrund der gegen es selbst gerichteten Vorwürfe der Verantwortlichkeit für spätere Gräuel, in unserer heutigen Zeit zu geben vermag.

Kehren wir hierfür noch einmal zu Nietzsches *Ecce homo* zurück. Nietzsche verkündet dort seinen Lesern interessanterweise ausdrücklich, alle Verantwortung für das Böse, was nach ihm kommen mag, auf sich zu nehmen. Er bezieht dabei eine Passage aus dem *Zarathustra* auf sich selbst und sein Werk: „— und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. / Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2, KSA, Bd. 6, 366) Er verbindet dies ausdrücklich mit seinem eigenen Anspruch, ein „Schicksal“ zu sein, d.h. eine Wende in der Geschichte Europas, ja der Menschheit herbeizuführen. Damit übernimmt Nietzsche freimütig die Verantwortung für jene von ihm prophezeiten „Kriege [...], wie es noch keine auf Erden gegeben hat“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA, Bd. 6, 366) — jene Kriege der Ideologien, die er „Geisterkriege“ nennt (ebd.), und die tatsächlich im 20. Jahrhundert ausbrechen sollten. Nietzsche ist sichtlich bereit, diesen Preis zu bezahlen, um die Welt von einer anderen, aus seiner Sicht noch größeren Gefahr, einer Gefahr für das Leben im Ganzen, zu befreien: von der dogmatisch gewordenen europäischen Moral mit ihrer Leitunterscheidung von Gut und Böse, die, eben weil ihre historischen und damit kontingenten Wurzeln über viele Generationen hinweg völlig verdrängt worden waren, dogmatisch und damit unfähig geworden war, angesichts der gewaltigen Umbrüche und Wandlungen des 19. Jahrhunderts anschlussfähig für aktuelle Probleme menschlichen Lebens zu

.....
⁸ Laut einer aktuellen Studie der Bertelsmann-Stiftung wollen 81 % der Deutschen die Geschichte der Judenverfolgung „hinter sich lassen“, 58 % wollen sogar einen „Schlussstrich“ unter der Auseinandersetzung mit der Shoah ziehen (vgl. Drobinski, Matthias, *Die Schlussstrich-Befürworter*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 26. Januar 2015, <http://sz.de/1.2319728>).

bleiben.⁹ Die abendländische Moral hatte die Gesellschaft in eine Sackgasse geführt, aus der sie nur eine fundamentale historische Wende wieder herausführen konnte. In *Ecce homo* machte sich Nietzsche selbst zu diesem Wendepunkt, und zwar, wie gesagt, unter Übernahme *aller* Folgekosten dieses Umbruchs. Der maßlos messianische, hybride Ton hat viele Interpreten dazu geführt, *Ecce homo* insgesamt als Produkt des Wahnsinns abzutun. Wir wollen dies hier vermeiden und stattdessen auf einen aufschlussreichen Perspektivwechsel aufmerksam machen, den Nietzsche in *Ecce homo* vollzieht. Er könnte sein eigentümliches Angebot, die Verantwortung für die Zukunft im Ganzen, im Guten wie aber eben auch im Schlechten (und hierauf liegt, in Gestalt des Nationalsozialismus, unser Fokus), zu übernehmen und alle künftigen Generationen gleichsam im Voraus zu entschulden, aus einem ethischen Gesichtspunkt heraus verständlich machen.

Dazu ist ein Vergleich mit dem berühmten, ein Jahr zuvor entstandenen Lenzer Heide-Notat „Der europäische Nihilismus“ (Nachlass, 1886/87, 5[71], KSA, Bd. 12, 211—217) hilfreich. Es fällt auf, dass der Wendepunkt und zugleich die beispiellose Katastrophe der abendländischen Geschichte, die er in *Ecce homo* in persona aktiv herbeizuführen beansprucht, im Lenzer Heide-Notat noch als letzte Folge eines viele Generationen währenden geistesgeschichtlichen Prozesses erscheint, den Nietzsche als nüchterner Genealoge lediglich unter Bündelung seiner philosophischen Einsichten *prognostiziert*. Er selbst als Akteur spielt dabei keinerlei Rolle, er zeichnet nur das Ende, an das die abendländische Moral auf dem von ihr seit langem eingeschlagenen Weg so oder so kommen wird — ob mit oder ohne Nietzsche. Ganz anders das Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ in *Ecce homo*: Der geistesgeschichtliche Prozess wird hier gleichsam enthistorisiert und komplett an die Person Nietzsches gebunden. Um sich wichtig zu machen, könnten böse Zungen sagen. Doch interpretatorisch ist das unbefriedigend. Der Umstand, dass Nietzsche in *Ecce homo* explizit auch die Verantwortung für alle schrecklichen Folgen des Nihilismus übernehmen will, mag einen Hinweis geben, um diesem Perspektivwechsel einen philosophischen Sinn abzugewinnen: Das Kapitel lässt sich auf diese Weise als ein Angebot an die Leserschaft, an die Nachwelt (für Nietzsche war beides ein und dasselbe¹⁰) verstehen: Er gab ihr in sich selbst einen Sündenbock, auf den sie ihre eigene Verantwortung und Schuld abladen könnte. Diese Deutung würde es auch mit sich bringen, Nietzsches Stilisierung seiner selbst zum Dreh- und Angelpunkt der Geschichte gerade nicht als hochmütig, sondern als hochgradig ethisch zu begreifen. Nietzsche wusste, dass die „Geisterkriege“ des 20. Jahrhunderts Schuld mit sich bringen würden, die für viele Menschen unerträglich sein würde — so nahm er sie denn selbst auf sich. Nietzsche machte sein eigenes Denken zu jenem Brunnen, in den jeder Nachgeborene seinen Schmutz abladen, sich davon befreien konnte (vgl. FW 382, KSA, Bd. 3, 631). So eigenartig dieses Angebot sich ausnimmt: Viele haben es, zumal in der Diskussion um die Verantwortung für den Nationalsozialismus, dankend

⁹ Dazu ausführlich *Zur Genealogie der Moral*.

¹⁰ Nietzsche kokettierte offen damit, ein „p o s t h u m e r Mensch“ (FW 365, KSA, Bd. 3, 613) zu sein, der erst lange nach seinem Tod — wenn überhaupt — verstanden werden würde.

angenommen. Nietzsche aber zählte gerade nicht auf die Menschen, die sich vor ihrer eigenen Verantwortung scheuten — im Gegenteil führt er so nur den entmündigenden Charakter von Ideologien in einer Bündigkeit vor, die aus heutiger Sicht verstört. In seinen Augen war es vor allem die Ideologie der dogmatisch gewordenen europäischen Moral, die die Menschen zu entmündigen drohte — mit umso verheerenderen Folgen, wenn sie dann einst wirklich zusammenbrechen und alle ihr Verbundenen völlig desorientiert zurücklassen würde (vgl. etwa Nachlass, 1886/87, 5[71], KSA, Bd. 12, 215 f.). Nietzsches Polemik in *Ecce homo* wollte auf diese Gefahr aufmerksam machen und so die Menschen im Gegenteil an ihre *eigene*, lebendige Freiheit und Verantwortlichkeit gemahnen.

Statt Nietzsches Angebot anzunehmen, könnte, so verstanden, aus seiner ethischen Geste vielleicht der *umgekehrte* Schluss gezogen werden: dass wir zu unserer Verantwortung, und nicht nur zu ihr, sondern auch zu der unserer Vorfahren stehen, sie als unsere annehmen müssen. Dies muss etwas näher erläutert werden. Wer tot und vergangen ist, kann — ebenso wie der, der noch nicht ist — keine Verantwortung übernehmen, das können nur die jeweils Gegenwärtigen. Das ethische Verhältnis der Gegenwart zu beiden Seiten, Vergangenheit und Zukunft, ist also strukturverwandt, aber spiegelverkehrt: Von der Vergangenheit kommen wir nicht los, wir können sie nur ‚überwinden‘ und eine Wende einleiten, indem wir sie voll und ganz in ihren Konsequenzen anerkennen und insofern bejahen — und damit gleichzeitig für die Zukunft Verantwortung übernehmen. Nietzsche hatte das an seinem problematischen Verhältnis zu seinen deutschen Landsleuten erfahren: Er litt an ihnen, er beschuldigte sie, „alle grossen Cultur-Verbrechen von vier Jahrhunderten“ begangen zu haben — und doch war, in seiner symbolischen Stilisierung, er es, der auch diese Verbrechen in Form des „Schicksal[s] der Menschheit“ „auf der Schulter“ trug (EH, Der Fall Wagner, 2 und 4, KSA, Bd. 6, 359, 364) — und der erst, indem er sie auf sich nahm, in seiner Sicht dazu fähig wurde, aus dem Erbe dieser Verbrechen und seiner Aufarbeitung die Kraft für jene entscheidende geschichtliche Wende zu gewinnen, die sich laut *Ecce homo* in seiner Philosophie vollzog (vgl. Nachlass, 1888/89, 25[7], KSA, Bd. 13, 641).¹¹ Das aber heißt auch: Nicht die Zuschreibung der Verantwortlichkeit ist das Entscheidende, sondern die Bereitschaft jedes Einzelnen, Verantwortung zu übernehmen. Nietzsche war bereit, die Verantwortung für seine Schriften zu übernehmen. Das heißt nicht, dass wir ihm alle Verantwortung für ihre spätere Instrumentalisierung übertragen sollten — obwohl er uns in *Ecce homo* regelrecht dazu verführt. Zugleich aber gab er uns die Möglichkeit, es besser zu wissen und auf uns selbst zu schauen. So wird auch in unserer Gegenwart die Schau auf die Geschichte, und geschehe sie auch, um vergangenes Unrecht anzuklagen, dann nicht genügen, wenn es bei der Schuldzuschreibung an die Vergangenheit bleibt (und Gedenken *allein*, ohne Folgen, heißt nichts anderes als eben genau dies), sondern nur, wenn aus dieser Aufarbeitung — die freilich Voraussetzung ist — zugleich ethisch folgt: Wir übernehmen alle Verantwortung für die Taten unserer Vorfahren und handeln

.....
¹¹ Zu diesem Themenkomplex vgl. Rupschus, *Nietzsches Problem mit den Deutschen*, 149—151.

nun auch danach. Gesellschaftlich und politisch würde diese Einsicht viel verändern — wenn man bereit und fähig ist, ihre Konsequenzen zu tragen. Diese Bereitschaft könnte man mit Nietzsche als *amor fati* und damit, nach meinem einer ethischen, dezidiert nicht-metaphysischen Lesart verpflichteten Verständnis, auch als ewige Wiederkehr des Gleichen begreifen: als uneingeschränkte Bejahung der unabweisbaren Verantwortung der Vergangenheit, von der man sich, so erdrückend sie auch sein mag, doch nie lösen kann, weil die Vergangenheit uns immer und immer wieder einholen wird. Ein ohne Zweifel „abgründlicher“ Gedanke (vgl. Z III, Vom Gesicht und Räthsel 2 und Der Gene-sende 2, KSA, Bd. 4, 199, 274f.).¹²

Nietzsche wird, zeigt sich hier, auch künftig immer da anregendes Potential entfalten, wo sich das Bedürfnis nach Konsolidierung des Denkens, die Sehnsucht nach einem Schlussstrich breit macht, an dem die Selbstreflexion ihr Ende findet. In diesem Sinn ist Nietzsche das Gewissen des Denkens oder besser: des Denkens des Denkens, kurz: der Philosophie. Er, dessen Denken alle Dogmen auflösen, alles in Fluss bringen wollte, kann eben mit diesem Denken ein Werkzeug liefern, das die Philosophie selbst vor der Dogmatisierung bewahrt. Nietzsche wird insofern heutzutage mehr denn je gebraucht: In der philosophischen Diskussion scheinen neue Dogmen — oder alte Dogmen in neuem Gewande — an Bedeutung zu gewinnen. Die Verkündung eines neuen Realismus¹³ ist ein besonders charakteristisches Beispiel für diese aktuellen Tendenzen — fast wirkt es, als wolle man hinter Jahrhunderte philosophischen Denkens mit all ihren Errungenschaften einfach zurückgehen und gleichsam von vorn beginnen. Ob Nietzsches Denken die Kraft hat, zu verhindern, dass jene metaphysischen Beschränkungen wieder aufgebaut werden, von denen sich die Philosophie im 20. Jahrhundert auch und vor allem durch seine Impulse befreit hatte, wird sich zeigen müssen. Es hängt davon ab, wie sehr unsere Zeit solche Sicherheit gebenden Selbstbeschränkungen des Denkens nötig hat — auch dies eine Einsicht, die wir Nietzsche verdanken.¹⁴

In gewisser Weise scheint die aktuelle philosophische Entwicklung also ein Test zu sein: Ein Test, ob die Philosophie die radikale Freiheit des Denkens, die Nietzsche als Erster gewagt und die viele seiner Nachfolger vertieft haben, auf Dauer aushält — oder ob auch dieses freie Denken seine Zeit hat und allenfalls in Zyklen wiederkehren kann. Kann die radikale Verzeitlichung des Denkens auf Dauer gelingen? Die Antwort auf diese paradoxe Frage wird sich an der Entwicklung der Philosophie im 21. Jahrhundert zeigen müssen. So oder so wird Nietzsche fraglos eine zentrale Rolle in diesem Ringen spielen — wie er sie schon, unter anderen Vorzeichen, im philosophischen Diskurs des 20. Jahrhunderts gespielt hat: als Stachel im Fleische der Philosophie.

.....
¹² Zu *amor fati* und ewiger Wiederkehr in diesem Sinne (unter konkretem Bezug auf Nietzsches Verhältnis zu den Deutschen) vgl. Rupschus, *Nietzsches Problem mit den Deutschen*, S. 177—181.

¹³ Vgl. z.B. die Diskussion in: Gabriel, Markus (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin 2014.

¹⁴ Zu Nietzsches Heuristik der Not vgl. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, S. 145—148, 480—486.

Literatur

- Decher, Friedhelm, *Vom Sinn der Krankheit. Nietzsches ‚große Gesundheit‘*, in: Dietrich Grönemeyer, Theo Kobusch, Heinz Schott (Hg., unter Mitarbeit v. Thomas Welt), *Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen (Ars medicinae. Die Wissenschaft der Medizin und das Heil der Menschen, Bd. 1)*, Tübingen 2008, S. 277—287.
- Diethel, Carol, *Nietzsche's Sister and the Will to Power. A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche* (International Nietzsche Studies), Urbana, Chicago 2003.
- Drobinski, Matthias, *Die Schlussstrich-Befürworter*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 26. Januar 2015, <http://sz.de/1.2319728>.
- Gabriel, Markus (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin 2014.
- Niemeyer, Christian, Art. „Nationalsozialismus“, in: *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2011, 258—260.
- Rupschus, Andreas, *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 62), Berlin, Boston 2013.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin, Boston 2012.
- Stegmaier, Werner, *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit („Ecce homo“, Warum ich ein Schicksal bin 1)*, in: *Nietzsche-Studien*, 37 (2008), 62—114.



Янус Соовали

Наследуя Ницше

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованными в культуре XX века?

Рецепция Ницше в XX веке была интенсивной и разнообразной, и трудно сказать, какие из его идей оказались наиболее востребованы. То, что я бы для краткости огрубленно назвал «ранней рецепцией» или, скажем, рецепцией до 1950-х годов, те идеи, которые бурно обсуждались и оказали влияние на различные культурные сферы жизни в XX веке, включали идею дионисийского и аполлинийского (например, интересно использование дионисийского у Карла Густава Юнга, также вспоминается концепция карнавала Михаила Бахтина), значение подсознательного (помимо психоанализа как такового, можно назвать также некоторые литературные течения, которые подчеркивали важность автоматического письма), идею сверхчеловека (*Übermensch*) (Георг Брандес и некоторые политические движения, не все из которых относятся к национал-социализму), воли к власти и самотворчества (например, Альфред Адлер, Освальд Шпендлер, Бернард Шоу), смерти Бога и нигилизма. Эти «ранние рецепции» достигают своей вершины в широкомасштабном прочтении Мартина Хайдеггера, которое в какой-то мере вбирает в себя и объединяет большую часть этих идей в системном, хотя и не всегда справедливом, толковании. Для собственной мысли Хайдеггера самыми важными идеями Ницше были, вероятно, идея нигилизма и разрушение устаревшего противопоставления субъекта и объекта.

Какую же из этих идей, притом что они связаны друг с другом и в то же время каждая была достаточно влиятельна, можно выделить, имея в виду их культурное

и философское влияние? Пожалуй, мысль о Боге — так или иначе, она не только оказала влияние на все области «экзистенциализма», от Карла Ясперса до Жан-Поля Сартра и Альбера Камю, но и на теологию в работах Поля Тиллиха, а уже после Второй мировой войны — на Томаса Альтицера. В целом идея «смерти Бога» имела, вероятно, косвенное влияние и дала толчок почти во всех сферах культуры XX века.

Итак, разумеется, все эти идеи обсуждали и принимали и после 1950-х годов, особенно тему «нигилизма» у Ницше, которая, как известно, стала ключевым понятием у Джанни Ваттимо. Большая часть «экзистенциальных» интерпретаций Вальтера Кауфмана оформилась во второй половине XX века. Тем не менее, когда речь идет о том, что унаследовало от Ницше «великое поколение» влиятельнейших философов начиная с 1960-х годов — я имею в виду, конечно, Жюль Делёза, Мишеля Фуко и Жака Деррида, — то у них в основном на первый план выходят другие важные аспекты его философской мысли. Например, этих мыслителей, как кажется, вдохновляла вовсе не мысль о сверхчеловеке (*Übermensch*) или о смерти Бога. Так, несмотря на то что Делёз использует понятие Ницше воли к власти, главным в его интерпретации этого понятия является концепт различия, различий сил. Что касается Фуко, то его также интересовало ницшевское понятие власти, причем он сводит его к властным отношениям. Также Деррида под непосредственным влиянием толкования Делёза в основном вдохновлялся мыслью Ницше об отношениях и различии (в противоположность мысли об идентичности и субстанциональности), которые он находил у Ницше повсюду, соотнося его со своим собственным неологизмом *différance*. В своей статье «Différance» он пишет о Ницше, приводя следующий пример:

«Разве вся мысль Ницше не есть критика философии как активной индифферентности по отношению к различию, как системы редуцирования или безразличного подавления? <...> У Ницше так много тем, отсылающих к определенному типу симптоматологии, которая неустанно служит выявлению отклонений и ухищрений того, что маскируется в своем *différance* <...> Поэтому мы будем называть *différance* тот “активный” (находящийся в движении) диссонанс различных сил и различий между силами, который Ницше противопоставляет всей системе метафизической грамматики».

Другим вкладом Ницше, на который часто указывает и который использует Деррида, является понятие интерпретации, перспективизма, концепция оценки и ницшевская философия языка в целом, в особенности же его подчеркивание метафорического характера языка. И наконец, следует отметить генеалогию Ницше — во второй половине XX века она оказалась весьма влиятельным «концептом», разумеется особенно в дискурсе (и в то же время благодаря) Фуко; им также удачно воспользовался Бернанд Уильямс.

Поэтому, пожалуй, теми идеями, которые были более всего востребованы во второй половине XX века, оказались ницшевский «деконструктивизм» всякого рода идентичности — или, говоря словами Ницше, идея того, что не существует чистых оппозиций, — а также его концепция генеалогии.

2. Несет ли Ницше ответственность за идеологию национал-социализма?

Прежде чем приступить к этому вопросу, стоит, наверное, спросить себя: что значит возлагать ответственность на философа, который в основном утверждал невозможность ответственности, подчеркивал «невинность становления» и интерпретировал субъекта, или «агента», как множественность бессознательных стремлений и сил? Одна из серьезных проблем, поставленных Ницше, — это как раз вопрос о том, как нам быть с таким явлением, как ответственность или решение, когда оказывается, что сознающий субъект есть не что иное, как «эффект» бессознательных сил. Похоже, что концептуализации ответственности у Деррида и Левинаса были инспирированы озабоченностью такого рода. Но вопрос «Ответственен ли Ницше за идеологию национал-социализма?» можно понять таким образом: способствовала ли мысль Ницше, хотя бы и косвенно, появлению национал-социализма? Или еще более конкретно: есть ли что-нибудь в философии Ницше, что напоминает или граничит с некоторыми постулатами идеологии национал-социализма?

В наши дни широко известно, что Ницше были отвратительны главные постулаты национал-социализма, например расовое превосходство германского народа и особенно антисемитизм. Он часто указывал на утонченность еврейского народа и ставил его выше грубых немцев (Казус Вагнер, 4). Он был также вне себя и хотел разорвать отношения со своей сестрой Элизабет, когда услышал, что она собирается выйти замуж за Бернарда Фёрстера, представителя радикального антисемитизма, основанного на определенном биологическом национализме. Известно также письмо Ницше к Францу Овербеку, написанное как раз после его нервного срыва, в котором он пишет: «Я бы хотел, чтобы всех антисемитов расстреляли». Правда, у Ницше можно найти также и несколько довольно резких замечаний в адрес евреев (см. ПСДЗ 195), но то же самое верно и в отношении, например, французов или англичан и, разумеется, немцев.

Тем не менее можно ли утверждать, что его философия была присвоена и использована национал-социалистами исключительно благодаря тому, как его наследием распорядилась Элизабет Фёрстер-Ницше? Нет сомнений, что его мысли были в огромной степени искажены его сестрой и нацистами, но можно ли так исказить любой текст, любую философию? Даже если он не имел ничего общего с нацистским движением, что позволило идеологам нацизма воспользоваться его мыслью, которая, как мы уже видели, была со всей очевидностью и беспощадностью направлена против всякого рода антисемитизма? Это, в основном, и есть тот вопрос, который задает Деррида в «Ухобиографии». Приведу большую цитату:

«Даже если подразумевание одного из подписавших или одного из акционеров большого — анонимного — акционерного общества “Ницше” было здесь и ни при чем, не может быть полностью неожиданным, что дискурс, который носит — в обществе и следуя гражданским и издательским нормам — его имя, послужил узаконивающей отсылкой к идеологиям; нет ничего совершенно случайного в том

факте, что единственной политикой, которая *на деле* размахивала им как главным, официальным стягом, была нацистская.

Тем самым я не говорю, что эта “ницшеанская” политика остается навсегда единственно возможной, ни что она соответствует наилучшему прочтению наследия, — ни, даже, что те, на кого здесь не было ссылок, прочли его лучше. Нет. Будущее Ницше-текста не закрыто. Но если в еще открытых контурах какой-либо эпохи единственная так называемая, так *себя называющая* ницшеанская политика оказывается нацистской, это обязательно значимо и должно быть допрошено во всех своих значениях.

Не то чтобы, зная или считая, будто знаем, что такое нацизм, мы должны были бы, исходя из этого, перечитать “Ницше” и его большую политику. Я не думаю, что мы можем, кроме того, осмыслить, что такое нацизм. Это задача остается перед нами, и политический разбор или прочтение ницшеанского свода или тела составляет ее часть»¹.

Таким образом, Деррида, кажется, хочет сказать, что, даже если намерения Ницше и не имели ничего общего с нацизмом, все же нельзя считать абсолютно случайным тот факт, что национал-социализмом были присвоены именно мысли Ницше; другими словами, в его тексте есть что-то (а ни один текст не может подчиняться только одной интенции), что способствует такой «фальсификации» его мысли и делает его, более чем других, доступным для ложных политических толкований и искаженных прочтений. Вероятно, не очень трудно себе представить, чем это «что-то» может быть: с одной стороны, это «что-то» может быть связано с его афористичным и уклончивым стилем письма, а с другой — с его бьющей в глаза, радикальной риторикой, например, воли к власти и сверхчеловека, морали господ (*Herrenmoral*) и морали рабов (*Sklavenmoral*), его подчеркивание пафоса дистанции (*Pathos der Distanz*), его утверждение о том, что «всякое возвышение» «типа “человек”» нуждается в определенном типе рабства (ПСД3 257) и т. д. Национал-социалисты вырвали эти выражения из контекста мысли Ницше и встроили в свою идеологию.

Однако, как полагает Деррида, прочтение Ницше с позиций национал-социализма далеко не единственно возможное политическое прочтение; Деррида, фактически, дает свое собственное толкование Ницше в «Политике дружбы», показывая, что критику демократии у Ницше можно, пожалуй, интерпретировать как критику ее во имя более истинной демократии, демократии будущего. Что означает, что текст Ницше открыт для таких диаметрально противоположных интерпретаций? Должны ли мы осуждать такую открытость его мышления и рассматривать ее как его слабость? Мы знаем, что любая свобода, любая открытость опасны именно потому, что они *могут* вести к ложным толкованиям, но в то же время и к «лучшему знанию, к лучшему суждению, лучшей жизни» (ЧСЧ 19). Мысль Ницше — это

.....
¹ Деррида Жак. Ухобиографии. Учение Ницше и политика имени собственного / пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. С. 86—87.

пример мысли «по ту сторону добра и зла», которая одинаково нападает как на (традиционную) демократию, так и на антисемитизм.

3. Как вы понимаете концепцию вечного возвращения?

Мое понимание идеи вечного возвращения далеко не оригинально. Я, разумеется, не рассматриваю ее как физическую гипотезу или метафизическую теорию, как Мартин Хайдеггер, хотя мы и знаем, что Ницше делал попытки научно обосновать ее в своем наследии (*Nachlass*). Подобные попытки, если даже сам Ницше относился к ним серьезно (но дело в том, что мы на самом деле не знаем, как Ницше к ним относился), в определенном смысле примечательны, хотя я и не думаю, что они могут помочь в понимании значения идеи вечного возвращения. Такие попытки делают очевидным разве что тот факт, что настал такой момент, когда Ницше по какой-то причине ощутил необходимость обосновать и оправдать данный тезис, так чтобы он выглядел как нечто большее, чем просто мыслительный эксперимент.

Я понимаю вечное возвращение в контексте критики платонизма у Ницше и его анализа нигилизма. Согласно Ницше, нигилизм появился тогда, когда постепенно утрачивалась вера в христианско-платоновские ценности (вместе с «божественным миропорядком»), наполнявшие человеческую жизнь смыслом. Поскольку христианская гипотеза Бога не имела никакой альтернативы в Европе, поскольку она была единственной гипотезой, то, согласно Ницше, не было уже ничего, что могло бы придать жизни смысл. Поэтому для нигилистов жизнь становится все более бессмысленной, они стремятся отрицать и уничтожить ее. Если бы было возможно сказать «да» идее вечного возвращения, это доказало бы, что возможно преодолеть вакуум, который образовался после отказа от христианских ценностей, и сказать «да» жизни как таковой, подчас несправедливой, полной случайностей, без цели (*telos*) и т. д. В этом также состоит причина того, почему Ницше называет эту мысль «высшей формулой утверждения, которая может быть когда-либо достигнута» (Заратустра, 1). Однако эта мысль не только относится к преодолению нигилизма, но также и к мысли о *ressentment*, которая, как это описывается у Ницше, отравляет разум и настраивает против жизни. Скажем, примирение с неловкими, ужасными и просто неприятными моментами прошлого, отказ от желания что-либо менять в них и способность желать их вечного возвращения также означало бы утверждение жизни вместе со всеми ее неприятностями. Поэтому этот мыслительный эксперимент, кажется, и есть личный способ определить собственную способность к *amor fati*. В этом смысле я в целом согласен с Робертом Соломоном, который назвал мысль о вечном возвращении «проверкой нашего отношения к жизни». Но это, возможно, и нечто большее, чем просто проверка, что-то вроде «экзистенциального императива», как обозначил эту мысль Бернард Магнус, поскольку Ницше дает понять, что вечное возвращение способно даже изменить нас и наши будущие поступки, оно лежит «тяжелым грузом на наших поступках». В качестве императива эта мысль показы-

вает, что нужно жить так, чтобы можно было сказать ей «да». Что касается Роберта Соломона, то, как описывается в некоторых его работах, эта мысль действительно изменила его жизнь, заставив его оставить занятие медициной и обратиться к философии. Я не буду касаться проблемы возможного противоречия внутри самой этой мысли, противоречия между аспектами *amor fati* и преобразующей силы. В любом случае, я не думаю, что эта мысль может служить основой какой-либо всеобщей морали (в смысле категорического императива Канта). Представляется, что эта мысль предназначена не всем (Ницше, на самом деле, очень часто обращается к определенным людям или типу людей), она может быть «тяжелой» или значительной только для тех, кто, скажем, склонен к нигилизму, или для тех, кто имеет некоторые другие «экзистенциальные трудности». Но в контексте философской мысли Ницше, которая во многом вращается вокруг преодоления пессимизма и нигилизма, вокруг *ressentiment*, вокруг отрицания и утверждения жизни, этот мыслительный эксперимент представляет, как кажется, огромную важность, и понятно, почему у Ницше на него ложится «наибольшая тяжесть» и почему он является одной из центральных идей «Заратустры».

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны?

Влияние мысли Ницше на эстонскую культуру довольно значительно. Самый первый перевод Ницше на эстонский язык, две первые части «Заратустры», появился уже в 1901 году в ежедневной газете, и сразу же вокруг него развернулись интересные дискуссии. Один балтийский немец (Эстония обрела независимость в 1918 году, а до этого она находилась попеременно под управлением немецких и русских властей) отправил в газету открытое письмо, в котором говорилось, что печатать Ницше в ежедневной газете — преступление, т. к. это пагубно повлияет на умы простых эстонцев, которые в большинстве своем в то время были крестьянами. В своем ответе (тоже в форме открытого письма) переводчик Адо Гренцштейн (который, разумеется, был эстонцем) утверждал, что для господ действительно было бы лучше, если бы эстонцы ничего не знали о Ницше; однако было сказано, что чтение ницшевского «Заратустры» могло бы стать поучительным и способствующим просвещению эстонцев — он мог поучить их независимости и свободе (что было бы опасно для их хозяев) и открыть им реальную, тонкую, глубокую жизнь духа. Поэтому можно сказать, что до какой-то степени первый перевод Ницше на эстонский был использован переводчиком с целью пробудить чувство независимости эстонцев.

На протяжении первой половины столетия именно «Заратустра» занимал особое место в рецепции Ницше в Эстонии. Многие члены весьма влиятельного литературного движения «Noor-Eesti» («Молодая Эстония») находились так или иначе под влиянием Ницше, и особенно «Заратустры». В их поэзии, например, можно найти образы и метафоры «Заратустры», так же как и прямые аллюзии.

В их литературных работах и очерках часто возникают темы, связанные со сверхчеловеком, самопреодолением и смертью Бога.

Другими часто обсуждаемыми темами в первой половине XX века явились аристократический радикализм (некоторые эстонские интеллектуалы познакомились с Ницше через Георга Брандеса), а также его критика христианства. Например, когда в 1917 году появился эстонский перевод «Антихриста» (переводчик Михкель Юккам был политиком и позднее стал министром обороны), один пользующийся популярностью пастор организовал встречу, на которой он пытался опровергнуть некоторые утверждения Ницше. Эту встречу посетили тысячи людей. Опровержение, которое было в дальнейшем опубликовано в форме книги, было, безусловно, несостоятельным, но оно не было враждебным или высокомерным, а ее автор (возможно, под влиянием Кьеркегора) даже одобрял и хвалил Ницше за его попытку спасти личность от засилия всеобщего, от тупости масс.

Во время советской оккупации Эстонии (с 1940-х годов до 1991 года) Ницше был в основном под запретом. Согласно официальной идеологии марксизма-ленинизма, его философия относилась к радикально антигуманной и нацистской. Его книги нельзя было достать в публичных библиотеках, а его имя не упоминалось в книгах по немецкой философии. Однако когда Эстония вновь обрела независимость в 1991 году, Ницше стал вновь популярным. В философских и литературных журналах появились новые переводы и множество статей, посвященных его философии. Основной упор в этой новой волне рецепции его философской мысли делался, благодаря влиянию Хайдеггера, а также интерпретаций Фуко и Деррида, не на идеях сверхчеловека, самопреодоления или критики христианства, а скорее на всей критике метафизики, на нигилизме, на особенностях стиля его письма и на генеалогии. Итак, можно сказать, что философия Ницше действительно достаточно хорошо представлена в Эстонии в различных культурных сферах.

5. Каков вклад Ницше в философию XXI века?

В целом, конечно, трудно предвидеть, каков будет поворот философии в XXI веке, но, я думаю, смело можно сказать, что философия не меняется в одночасье; и действительно, когда мы смотрим на историю философии, становится ясно, что в ней все имеет устойчивую тенденцию повторяться. Многие проблемы, которые занимали Платона и Аристотеля, сегодня столь же актуальны, как и 2000 лет назад. Некоторые проблемы и подходы, которые, как мы полагали, были пройденным этапом, возникают вновь и снова становятся актуальными — достаточно, например, назвать возродившийся интерес к метафизике. Поэтому, я думаю, все идеи Ницше, которые были мною упомянуты, могут в той или иной мере внести свой вклад в философию XXI века.

Говоря более конкретно, если позволено делить философию на «аналитическую» и «континентальную», то мне представляется, что именно «аналитической

философии» стоит в XXI веке поучиться у Ницше, в особенности в том, что касается аналитической философии морали. К тому же некоторые «аналитические» философы, очевидно, согласны с этим; например, Филиппа Фут уже в 1994 году поставила следующий вопрос: «Почему так много современных философов морали, особенно принадлежащих англо-американской аналитической школе, игнорируют нападки Ницше на мораль и делают вид, что не было в истории философской мысли такого необычного явления?» То, что с тех пор немного изменилось и что вопрос все еще актуален в XXI веке, подтвердил Дэвид Оуэн, также принадлежащий к англо-американской школе, который в 2007 году написал: «Несмотря на значительные исключения, какими являются Бернارد Уильямс, во многом разделявший подозрения Ницше, и сама Фут, пытавшаяся ответить на нападки Ницше (хотя и на том ошибочном основании, что Ницше придерживается приоритета эстетических ценностей над моральными), кажется, что аналитическая философия морали XXI века предпочитает игнорировать, а не принимать вызов, который бросил Ницше». Вскоре после этого он добавляет, что это игнорирование вызова, который Ницше бросает философии морали, представляет собой «в рамках этой традиции нечто вроде неспособности принять на себя философскую ответственность».

Возможно, то, что Ницше может привнести в философию XXI века, связано с концепцией самой философии, с пониманием философией самой себя. Я имею в виду определенный перформативный аспект философской мысли Ницше, который почти полностью отсутствует сегодня в академической философии. Его работы перформативны в том смысле, что они способны изменять судьбы (ранее я уже приводил пример Роберта Соломона), они могут преобразить читателя (изменить его понимание самого себя). Согласно Ницше, философия должна представлять собой нечто большее, чем попытку дать ответ на вопрос — как бы объективно и отстраненно, на страницах академических философских журналов — скажем, на вопрос, что есть знание. Подобные вопросы отнюдь не являются неуместными; я также не хочу сказать, что академическая форма философии неприемлема. Я далек от подобного утверждения. Но я все же думаю, что философия не должна *ограничиваться* одним, определенным измерением и только в нем задавать вопросы и отвечать на них.

Литература

Derrida Jacques. Politics of Friendship. London; New York: Verso, 2005.

Derrida Jacques. Otobiographies // The Ear of the Other / ed. by Christie McDonald. New York: Schocken Books, 1985. P. 1—38.

Derrida Jacques. “Différance”. Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s theory of Signs. Evanston: Northwestern University Press, 1973. P. 129—160.

Derrida Jacques. Of Grammatology. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1997.

Foot Philippa. "Nietzsche's Immoralism" // Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's "On the Genealogy of Morals" / ed. by R. Schacht. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994. P. 3—14.

Magnus Bernd. Nietzsche's Existential Imperative. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington; London: Indiana University Press, 1978.

Owen David. Nietzsche's Genealogy of Morality. Stocksfield: Acumen, 2007.

Solomon Robert. Living with Nietzsche: What the Great Immoralist Has to Teach Us. Oxford: Oxford University Press, 2003.

(Перевод с английского И. М. Поляковой)



Inheriting Nietzsche

1. Which of Nietzsche's ideas came to be most in demand in the culture of the 20th century?

The reception of Nietzsche's thought in the 20th century was quite extensive and diverse, and it is rather difficult to say which of his ideas has been the most influential. In what I would roughly call, for the sake of brevity, "the early reception" or, say, the reception before the 1950s, the ideas that were intensively discussed and had impact on different cultural domains of the 20th century, included those of Dionysian and Apollonian (Carl Gustav Jung, for example, made some interesting use of the Dionysian, also Mikhail Bakhtin's conception of the carnival comes to mind), the importance of the unconscious (psychoanalysis in general but also some literary movements which emphasized the importance of automatic writing can be named here), the *Übermensch* (Georg Brandes and some political movements not all of which can be related to National Socialism), will to power and self-creation (Alfred Adler, Oswald Spengler, Bernhard Shaw, for example), the death of God and nihilism. This "early reception" culminates with Martin Heidegger's grandiose reading which in a way encompasses and unites most of these ideas in a systematic, but not always just interpretation. For Heidegger's own thought, the most significant of Nietzsche's ideas were probably nihilism and the undermining of the worn-out opposition of the subject and the object.

So which one of these ideas, all of them related to each other but at the same time influential in their own right, can be said to stand out in terms of cultural and philosophical influence? Perhaps the thought of the death of God — in one way or another, it has not only influenced all the branches of "existentialism" from Karl Jaspers to Jean-Paul

Sartre and Albert Camus, but also theology, in the works of Paul Tillich and, already after the WW II, Thomas Altizer. More generally, the idea of the “death of God” has probably had an indirect effect and impact on almost all the cultural domains of the 20th century.

Now, all of these ideas were, of course, discussed and received also after, say, the 1950s, particularly Nietzsche’s thematization of “nihilism” which, as we know, became the central concept of Gianni Vattimo’s thinking. Also most of Walter Kaufmann’s “existential” interpretations of Nietzsche took shape in the second half of the century. However, when we think about what the “great generation” of very influential French philosophers — I mean, of course, Gilles Deleuze, Michel Foucault and Jacques Derrida — inherited from Nietzsche starting from the 1960s, the central emphasis seems to have been on somewhat other important aspects of his thought. It is not the thought of the *Übermensch* or the death of God, for instance, which seems to have inspired these thinkers. And even though Deleuze does take up Nietzsche’s notion of the will to power, what is central in his interpretation of the notion is the concept of difference, differences of forces. As for Foucault, who is also interested in Nietzsche’s notion of power, it comes down to power relations. And also Derrida, directly influenced by Deleuze’s interpretation, was mainly fascinated with Nietzsche’s thought of relations and difference (as opposed to the thought of identity and substantiality) which he found everywhere in his work and which he related to his own neologism *différance*. Giving an example, in his article “*Différance*”, he writes the following about Nietzsche:

Is not the whole thought of Nietzsche a critique of philosophy as active indifference to difference, as a system of reduction or adiaphoristic repression? [...] In Nietzsche, there are so many themes that can be related with the kind of symptomatology that always serves to diagnose the evasions and ruses of anything disguised in its *différance*. [...] We shall therefore call *différance* this “active” (in movement) discord of the different forces and of the differences between forces which Nietzsche opposes to the entire system of metaphysical grammar.

Other contributions of Nietzsche that Derrida often referred to and made use of are the concept of interpretation, perspectivism, the notion of evaluation and Nietzsche’s philosophy of language in general, particularly his emphasis on the metaphorical character of language. And finally, one has to mention Nietzsche’s genealogy — it turned out to be quite an influential “concept” in the second half of the 20th century, especially, of course, for Foucault’s discourse (and at the same time thanks to it), but also Bernhard Williams made some interesting use of it.

Hence, in the second half of the 20th century, perhaps the ideas that were most in demand, are Nietzsche’s “deconstruction” of all sorts of identity — or to put it in Nietzschean terms, the idea that there are no pure oppositions — and his conception of genealogy.

2. Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

Before starting to approach this question, it is perhaps worth asking: what would it mean to hold responsible a philosopher who, for the most part, argued for the impossibility of

responsibility, emphasized the “innocence of becoming” and interpreted the subject or the “agent” as a multiplicity of unconscious drives and forces? One of the important problems that arises from Nietzsche’s work is precisely the question of what shall we do with phenomena like responsibility or decision, when it turns out that the conscious subject is not much more than the “effect” of unconscious forces. It seems that the re-conceptualizations of responsibility by Derrida and Levinas, for example, were inspired by this kind of concern. But the question “Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?” could probably be read in the following way: did Nietzsche’s thought contribute, in however indirect way, to the emergence of the ideology of National Socialism? Or even more minimally, is there something in Nietzsche’s philosophy which resembles and borders upon some of the postulates of the ideology of National Socialism?

It is generally known nowadays that Nietzsche was disgusted with the main postulates of National Socialism, for instance, with the racial superiority of Germanic people and especially with anti-Semitism. He often considered the Jewish people as refined and valued them over the crude Germans (EH, *The Case of Wagner*, 4). He was also enraged and wanted to break off the relationship with his sister Elisabeth when he heard that she was going to marry Bernhard Förster who represented a radical anti-Semitism based on a certain biological Nationalism. Famous is also Nietzsche’s letter to Franz Overbeck right after his mental collapse where he writes: “I will have all the anti-Semites shot.” One can indeed also find some relatively harsh statements about Jews in Nietzsche’s work (cf. BGE 195), but that is also the case with regard to the French or the English, for instance, and especially, of course, Germans.

However, was it only because of Elisabeth Förster-Nietzsche’s mishandlings that his philosophy was appropriated and used by the national socialists? There is no doubt that his thinking was distorted on an enormous scale by his sister and the Nazis, but can such a distortion happen to every text, every philosophy? Even if his intentions had nothing to do with the Nazi movement, what made it possible for the Nazi ideologues to take advantage of his thinking which, as we already saw, was explicitly and ferociously against every kind of anti-Semitism? This is basically the question Derrida poses in his *Otobiographies*. Here is a long quote:

“Even if the intention of one of the signatories or shareholders in the huge ‘Nietzsche Corporation’ had nothing to do with it, it cannot be entirely fortuitous that the discourse bearing his name in society, in accordance with civil laws and editorial norms, has served as a legitimating reference for ideologues. There is nothing absolutely contingent about the fact that the only political regimen to have effectively brandished his name as a major and official banner was Nazi. I do not say this in order to suggest that this kind of ‘Nietzschean’ politics is the only one conceivable for all eternity, nor that it corresponds to the best reading of the legacy, nor even that those who have not picked up this reference have produced a better reading of it. No. The future of the Nietzsche text is not closed. But if, within the still-open contours of an era, the only politics calling itself—proclaiming itself Nietzschean will have been a Nazi one, then this is necessarily significant and must be questioned in all of its consequences. I am also not suggesting that we ought to reread

‘Nietzsche’ and his great politics on the basis of what we know or think we know Nazism to be. I do not believe that we as yet know how to think what Nazism is. The task remains before us, and the political reading of the Nietzschean body or corpus is part of it.”

Hence, Derrida seems to be saying that even if Nietzsche’s intentions had nothing to do with it, it is nevertheless not completely fortuitous that it was precisely Nietzsche whose thinking was appropriated by National Socialism; in other words, there is something in his text (and no text is completely governed by intentions) that supports such a “falsification” of his thinking and makes him, more than others, vulnerable to political misinterpretations and misreading. It is probably not so difficult to imagine what this “something” could be: on the one hand, it probably has to do with his aphoristic and evasive writing style and, on the other, with his very strong and radical rhetoric, for instance, of the will to power and overman, master morality (*Herrenmoral*) and slave morality (*Sklavenmoral*), his emphasis on the pathos of distance (*Pathos der Distanz*), his contention that “every enhancement” “in the type ‘man’” needs a certain kind of slavery (BGE 257) etc. National socialists took these expressions out of the context of Nietzsche’s thinking and grafted them into their own ideology.

However, the National Socialist reading of Nietzsche, as Derrida suggests, is far from being the only possible political reading, in fact, Derrida himself gives his own political interpretation of Nietzsche in the *Politics of Friendship* hinting that Nietzsche’s criticism of democracy could perhaps be rather interpreted as being undertaken in the name of a truer democracy, of the democracy to come. What does it mean that Nietzsche’s text is open to such two diametrically opposing interpretations? Should we condemn this openness of his thinking and regard it as a weakness on his part? We know that every freedom, every openness is dangerous precisely because it *can* lead to perversion, but at the same time such openness *can* also lead to “better knowledge, better judgement, better living” (WS 19). Nietzsche’s thinking is an example of thinking “beyond good and evil” which attacks (traditional) democracy as ferociously as it attacks anti-Semitism.

3. How do you understand the concept of eternal recurrence?

My understanding of the idea of eternal recurrence is far from being original. I certainly don’t regard it as a physical hypothesis or metaphysical theory like Martin Heidegger, although we know that Nietzsche made attempts in the *Nachlass* to ground it scientifically. Such attempts, even if Nietzsche himself didn’t take them very seriously (but the truth is that we don’t really know how Nietzsche took them), are in some sense significant, but I don’t believe they can contribute much to the understanding and gravity of the idea of eternal recurrence. Such attempts don’t seem to reveal much more than the fact that there was a point in time when Nietzsche, for whatever reason, felt the need to ground and justify the thesis so that it would seem to be a little more than just a thought experiment.

I understand eternal recurrence in the context of Nietzsche’s criticism of Platonism and his analyses of nihilism. According to Nietzsche, nihilism comes about when the

Christian-Platonic values (along with “the godly world order”), which had made human life meaningful, gradually lost their credibility. Since this Christian God-hypothesis didn’t have any alternatives in Europe, since it was basically the only hypothesis available, there was nothing according to Nietzsche that could, after the fall of the hypothesis, give meaning to life. Hence, nihilists tend to see life as meaningless and want to negate and destroy it. Coming to affirm the idea of eternal recurrence would prove that one has been able to overcome the vacuum left by the decline of the Christian values and affirm life as it is, often unjust, accidental, without *telos* etc. That is also the reason why Nietzsche calls the thought “the highest formula of affirmation that can ever be achieved” (EH, “Thus Spoke Zarathustra” 1). However, this thought is not only related to the overcoming of nihilism, but also to that of resentment which, as Nietzsche has described, poisons one’s mind and makes one turn against life. Coming to terms with, say, embarrassing, horrific or whatever unpleasant moments of the past, not wanting to change anything in them and being able to want their eternal recurrence would also testify to the affirmation of life together with all its miseries. Hence, this thought experiment seems to be a personal way of determining whether one has become capable of *amor fati*. In this sense, I basically agree with Robert Solomon who has called the thought of the eternal recurrence of the same a “test of our attitude toward life”. But it might also be a little more than just a test, a sort of “existential imperative” as Bernd Magnus has designated it, because Nietzsche seems to imply in GS 341 that it might even transform us and our future actions, it lies “on our actions as the heaviest weight”. As an imperative, it would indicate that one has to live in such a way that one can affirm the thought. As for Robert Solomon, this thought, as he has recounted in several of his texts, indeed changed his life, forcing him to leave the studies of medicine behind him and turn to philosophy. I wouldn’t get into the problem of a possible contradiction within the thought between the aspects of *amor fati* and the transformative power. In any case, I don’t think that this thought can serve as a basis for some kind of general moral (à la Kant’s categorical imperative) theory. It seems that this thought is not meant for everybody (it is actually quite common that Nietzsche turns to or addresses specific people or types of people), it can be “heavy” or significant only for those who are, say, prone to nihilism or who have some other serious “existential difficulties”. But in the context of Nietzsche’s thinking, the considerable part of which revolves around overcoming of pessimism and nihilism, *ressentiment*, negation and affirmation of life, this thought experiment seems to have indeed immense significance and it is understandable why Nietzsche attributes “the heaviest weight” (GS 341) to it, and why it is one of the central ideas of *Zarathustra*.

4. What is your estimation of Nietzsche’s influence on the culture of your country?

The influence of Nietzsche’s thinking on Estonian culture has been pretty remarkable. The very first translation of Nietzsche into Estonian, the first two parts of *Zarathustra*, appeared already in 1901 in a daily newspaper, becoming right away the center of an in-

teresting controversy. One Baltic German (Estonia became independent in 1918, before that it was mainly ruled by Germans and Russians) sent an open letter to the newspaper complaining that it was a crime to publish Nietzsche in a daily newspaper because it would corrupt the mind of the simple Estonians who, for the most part, were peasants at that time. In his answer (also in the form of an open letter), the translator Ado Grenzstein (who was, of course, Estonian) claimed that for the masters it might indeed be useful if the Estonians would know nothing of Nietzsche; for the Estonians, however, Nietzsche's *Zarathustra* was said to be enlightening and edifying — it could teach them independence, autonomy (which would be dangerous for the masters) and introduce them to the real, subtle and unfathomable life of the spirit. Hence, one can say that to a certain extent the very first translation of Nietzsche into Estonian was used by the translator for the purpose of awakening Estonians.

Throughout the first half of the century, it was precisely *Zarathustra* which maintained a special position in the reception of Nietzsche's philosophy in Estonia. Many of the members of the very influential literary movement "Noor-Eesti" (Young Estonia) were more or less directly influenced by Nietzsche and especially *Zarathustra*. In their poetry, for instance, one can find figures and metaphors of *Zarathustra* as well as direct allusions to the book. In their literary works and essays, topics related to the overman, self-overcoming and death of God appear frequently.

Other topics that were frequently discussed in the first half of the 20th century were aristocratic radicalism (some of the Estonian intellectuals got to know Nietzsche through Georg Brandes) as well as his criticism of Christianity. For example, when the Estonian translation of *Antichrist* appeared in 1917 (the translator Mihkel Juhkam was a politician who later became Minister of Defence) one popular pastor organized an event where he tried to refute some of the claims Nietzsche makes in the book. The event, by the way, had thousands of participants. The refutation, which was later published as a book, was no doubt somewhat incompetent, but it was not hostile or disdainful, and the author (probably under the influence of Kierkegaard) even approved and praised Nietzsche's attempt to save the individual from the generality, from the dullness of the masses.

During the Soviet Occupation in Estonia (from 1940s until 1991), Nietzsche as an author was basically prohibited. According to the official ideology of Marxism-Leninism, his thinking was related to radical Anti-humanism and Nazism. His works were not available in the public libraries and his name didn't appear in the books dedicated to German philosophy. When Estonia regained independence in 1991, however, Nietzsche became once again quite an influential author in Estonia. New translations appeared as well as many articles about his thinking in philosophical and literary journals. The emphasis of this new wave of reception of his thought, which was strongly influenced by Heidegger's as well as Foucault's and Derrida's interpretations, didn't lie any more on the ideas of overman, self-overcoming or his criticism of Christianity, but rather on his entire criticism of metaphysics, on nihilism, on his peculiar writings styles and on genealogy. In short, one can say that Nietzsche's thinking has indeed been fairly present in various domains of Estonian culture.

5. What can Nietzsche's thinking contribute to the philosophy of the 21st century?

In general, it is, of course, difficult to anticipate which turn the philosophy of the 21st century is going to take, but I think it's safe to say that philosophy does not change overnight; in fact, when we look at the history of philosophy, it becomes clear that it tends to repeat itself constantly. Many of the problems Plato and Aristotle struggled with are still as relevant today as they were more than 2000 years ago. Some of the problems and approaches we thought we left behind, reborn and become popular again — one could mention, for example, the new interest in metaphysics. Hence, I think all of the Nietzsche's ideas that I have mentioned can, in some way or another, contribute to the philosophy of the 21st century.

Somewhat more concretely, if it was permitted to accept the division of philosophy into “analytic” and “continental”, it seems to me that especially the “analytic philosophy” of the 21st century would have quite a few things to learn from Nietzsche, especially the analytic moral philosophy. Also some of the “analytic” philosophers seem to clearly agree with that, for example Philippa Foot posed already in 1994 the following question: “Why do so many contemporary moral philosophers, particularly of the Anglo-American analytic school, ignore Nietzsche's attack on morality and just go on as if this extraordinary event in the history of thought had never occurred?” That not much has changed and that the question is still pertinent in the 21st century was confirmed by David Owen, also from the Anglo-American school, who wrote in 2007: “With the notable exceptions of Bernard Williams, who broadly shared Nietzsche's suspicions [...], and Foot herself, who attempts to respond to Nietzsche's attack (albeit on the mistaken grounds that Nietzsche is committed to the priority of aesthetic over moral values), it seems that twentieth-century analytic moral philosophy has preferred to ignore rather than address the challenge that Nietzsche poses.” And a bit later on, he adds that this ignoring of Nietzsche's challenge that he poses to the moral philosophy represents “something of a failure of philosophical responsibility on the part of this tradition.”

Perhaps one of the other things that Nietzsche can contribute to the philosophy of 21st century has to do with the conception of philosophy itself, with the self-understanding of philosophy. What I have in mind is a certain performative aspect of Nietzsche's thinking which is almost completely lacking in the academic philosophy today. His writings are performative in the sense that they seem to be able to change lives (I named Robert Solomon before), they can transform (self-understanding of) the reader. According to Nietzsche, philosophy should be somewhat more than trying to answer — in a seemingly objective and distant way in the academic journals of philosophy — the question of, say, what is knowledge. Such questions are obviously not irrelevant; I also don't want to imply that academic form of doing philosophy is inadequate, far from that, but I do think that philosophy should not *confine* itself to a certain one-dimensional form and one-dimensional way of asking and answering questions.

References

- Derrida, Jacques, *Politics of Friendship*, London, New York: Verso, 2005.
- Derrida, Jacques, 'Otobiographies', Derrida, Jacques, *The Ear of the Other*, ed. by Christie McDonald, New York: Schocken Books, 1985, pp. 1—38.
- Derrida, Jacques, "Différance". *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's theory of Signs*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, pp. 129—160.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Baltimore, London: The John Hopkins University Press, 1997.
- Foot, Philippa, 'Nietzsche's Immoralism', in: R. Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's "On the Genealogy of Morals"*, Berkeley/Los Angeles, London: University of California Press, 1994, pp. 3–14.
- Magnus, Bernd, *Nietzsche's Existential Imperative. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Bloomington, London: Indiana University Press, 1978.
- Owen, David, *Nietzsche's Genealogy of Morality*, Stocksfield: Acumen, 2007.
- Solomon, Robert, *Living with Nietzsche: What the Great Immoralist Has to Teach Us*. Oxford: Oxford University Press, 2003.



«Последняя мораль» Фридриха Ницше

В настоящей статье речь пойдет о значении Ницше для философии будущего. Таким образом, она представляет собой ответ на вопрос *Что мысль Ницше может привнести в философию XXI века?* Но, разумеется, для того чтобы ответить на него, нам нужно будет подвести некоторые итоги рецепции Ницше в веке двадцатом, т. е. ответить и на вопрос *Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?* Проблема вечного возвращения (вопрос *Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?*) также окажется в центре нашего внимания.

Критика морали или, вернее сказать, та «беспощадная война не на жизнь, а на смерть»¹, которую Ницше объявил западным ценностям, является одной из важнейших тем его философии, которая к тому же оказала наибольшее влияние на историю мировой мысли. Эта критика, однако, не только наиболее известная часть его наследия, но она также вызывала и вызывает наиболее горячие дискуссии. Кажется, что, продемонстрировав, что все ценности временны и что время вечных ценностей миновало, Ницше открыл дорогу не их переоценке, а их радикальному обесцениванию, т. е. нигилизму. Он открыл путь ужасающему и, что еще хуже, тривиальному желанию разрушать все то, на чем, по словам самого же Ницше, зиждлась до сих пор европейская культура — культура, обязанная своим развитием воздействию христианской морали, которую он подверг уничтожающей критике. Как сказал об этом однажды Лев Толстой в своей намеренно упрощающей манере, Ницше попросту перевернул то, что до сих пор было

¹ ПСДЗ 12: KSA 5, S. 27.

всем известно. Так, все знают, что добродетель заключается в самоотречении, кротости и смирении, а Ницше заявил, что это как раз пороки, которые ведут человечество к гибели². Это что-то вроде тургеневских «обратных общих мест», не более того. Таким образом можно, пожалуй, удивить читателя и привлечь его внимание. Однако рано или поздно подобная разрушительная деятельность становится банальной, а именно, когда станет ясно, что ничего сверх того ее автор не в состоянии предложить.

Несомненно, что такая упрощающая интерпретация со стороны Толстого вызовет негодование сегодняшних исследователей Ницше. И в этом они будут, разумеется, правы. Ницше не просто разрушал ценности Запада, он подверг их перспективации. Он показал, что они обладают определенной генеалогией (например, что так называемое доброе развилось из того, что прежде было «плохим»), что противоположность ценностей можно утверждать, только предав забвению их истоки, что, следовательно, всегда возможны иные, новые оценки. Но даже отвлекаясь от вопроса, насколько такие генеалогические реконструкции в конкретных случаях подтверждаются исторически, нельзя не заметить, что в сухом остатке мы в любом случае имеем все то же банальное утверждение, что все ценности временны и что их высокая оценка иллюзорна. И здесь вновь уместен вопрос. Если доказано, что все ценности иллюзорны, как возможно чему-то еще приписывать ценность? Творчество, сотворение новых ценностей и смыслов, к которому Ницше призывает философов будущего (т. е. нас, сегодняшних), кажется, таким образом, попросту невозможным, причем оно стало таковым благодаря его собственным усилиям. Если нам такие банальные выводы кажутся недостаточными и если мы не намерены все снова и снова подтверждать правильность той или иной ницшевской деструкции, то нам не следует делать вид, что мы не замечаем ни самого вопроса, ни всей серьезности поставленной им проблемы. Тогда нам следует вернуться к той философской проблеме, которую сам Ницше обозначил следующим образом: *Как возможно сознательно оставаться в иллюзии?*³ Мне кажется, это одна из глубочайших проблем, доставшихся нам в наследство. Ницше сам считал ее огромным вопросительным знаком, которым обозначается самое сомнительное и трагическое в философии. И если он призывал нас к веселости, то эта веселость перед лицом открытых им трагических глубин.

Все же очевидно, что та веселость, которая особенно в поздних сочинениях Ницше сопровождает процесс разрушения старых ценностей, представляет собой несомненный контраст по отношению к высказанному им самим опасению, что философия как раз на этом пути может стать враждебной жизни. Более того, сам Ницше, кажется, и не думает следовать своему имморалистическому императиву. Такое впечатление, что он сам же, первый предает себя и свои критические открытия, когда внезапно впадает в пафос правдивости и героического

² Толстой Л. Н. Юбилейное собр. соч.: в 90 т. М.; Л.: Худ. лит., 1935—1958. Т. 35. С. 184.

³ ЧСЧ I, 34: KSA 2, 53 f.

прославления свободных, суверенных индивидуумов. Говоря о своей собственной «последней морали», он замечает, что не стыдится ее, напротив, утверждает, что он и сам видит здесь противоречие и не страшится его⁴. На этом месте невольно спрашиваешь себя, не слишком ли легкомысленно сделано подобное признание и не справедлив ли, в самом деле, упрек в противоречивости, непоследовательности, поверхностности, подмене аргументации пафосом, как и во всех прочих философских грехах.

Анализируя «последнюю мораль» Ницше, мы, таким образом, затрагиваем самую суть его философии во всех отношениях: мощная критичность сочетается здесь с противоречивым пафосом, все деструктивное стремится вновь стать созидательным, творческим, ницшевское «нет» преобразиться в «да». Поэтому этот вопрос — вопрос о морали ницшевской критики морали⁵ — может оказаться пробным камнем нашей готовности так интерпретировать Ницше, чтобы он и сегодня, после того как мы приняли к сведению все его деструктивные открытия, оказался в чем-то важен для нас.

В самом деле, пафос суверенных индивидуумов и свободных умов слишком уж навязчив. А пафос правдивости не может не компрометировать того, кто сам же подверг волю к истине уничтожающей критике. Конечно, можно здесь все свести к критике, указав на критическую функцию самого этого пафоса. Возможно, Ницше просто хочет указать нам границы всякой патетики в области морали, довести мораль, таким образом, до ее логического конца, до абсурда, чтобы разоблачить ее окончательно. Такое предположение, безусловно, нельзя назвать неверным. Но это означало бы, что Ницше уже сыграл свою роль в истории мысли, что с разоблачением метафизики, с тех пор как мы более не верим в метафизическое обоснование ценностей, эта роль окончена и ему нечего более сказать нам⁶. Более того, это означало бы, что сама эта критика, исполнив свою функцию, более не имеет никакого значения, что, говоря словами Витгенштейна, следует отбросить лестницу, взобравшись по ней. Это означало бы, что нам более не нужен ни Ницше, ни новая переоценка ценностей. Сегодня — так звучала бы эта позиция — мы знаем, что всякая мораль означает прагматический расчет, что стремление к истине скрывает властные игры, мы расшифровали мораль как язык аффектов и потребностей и можем сказать, что ницшевский пафос подобных разоблачений кажется нам сегодня анахронизмом. Банальное утверждение, что всякая мораль

⁴ УЗ, Предисловие 4: KSA 3, S. 16.

⁵ Здесь уместно вспомнить замечательную книгу голландского ницшеведа, в которой эта проблема была впервые четко сформулирована: *Van Tongeren Paul. Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*. Bonn: Bouvier, 1989. Ван Тонгерен пытается решить ее с помощью понятия «благородство». Однако двусмысленность ницшевского пафоса правдивости полностью устранить таким образом все же не удастся.

⁶ Даже если открытия Ницше известны и убедительны далеко не для всех, даже в философской среде, все же они уже сделаны. Роль философии светлась бы в дальнейшем к дидактическим размышлениям, как распространить эти открытия, не особенно пугая их последствиями.

есть не более чем продукт борющихся друг с другом потребностей, это и в самом деле все, что Ницше может сказать нам сегодня?

Очевидно, это не так. Как раз ницшевский пафос самопреодоления и интеллектуальной честности может служить аргументом против подобной позиции. Нередко рядом с «критическим» Ницше мы встречаем Ницше утверждающего, Ницше — проповедника независимой индивидуальности, Ницше, зовущего нас к правдивости и ответственности, как будто эти качества не были дискредитированы тем первым, «критическим» Ницше, как будто тот «первый» Ницше оставил хоть какую-то возможность для такого пафоса. И ничто так не затронуто этой двойственностью, как ницшевский пафос личностного начала. Здесь, как мне кажется, ключ к вопросу о сути ницшевской «последней морали», а значит и о том, что же он может предложить нам сегодня.

Скажем прямо: ницшевский имморализм представляется как раз проповедью безответственности. Ведь как раз Ницше показал, что нет ничего менее предсказуемого, чем наши решения и их последствия. Нет ничего и менее индивидуального. Наши страсти, желания, горести и радости, конечно, неповторимы и индивидуальны. Но мы знаем о них лишь столько, сколько позволяет наш язык с его ограниченным словарным запасом. А язык — это как раз и есть «стадная» перспектива, в которую мы как бы переводим все наши индивидуальные чувства и мысли. И только в этом невероятно огрубленном и обобщенном виде они становятся доступны нашему сознанию. Кто же этот индивидуум, который должен быть суверенным, который в состоянии сказать «я» и при этом претендовать на нечто большее, чем недоразумения по отношению к самому себе? Ибо и само сознание не есть некая область, где каждый из нас является полноправным властителем, но поверхностный феномен, некое суммирование время от времени всплывающих на поверхность аффектов. Так называемая душа — это собрание аффектов и влечений⁷, не более того. Временами один из них одерживает верх и говорит это самое «я». Его индивидуальность, как и индивидуальность нашего «я», в тот же момент подвергается переоценке и становится недоразумением по отношению к самому себе. Именно личностное начало обречено, таким образом, на неизвестность. Стоит нам о нем что-то сказать, стоит вообще обратить на него внимание, оно тут же теряет свою индивидуальность, приобретая черты безлично-всеобщего. Наше так называемое «я» оказывается побочным и случайным продуктом, который, подобно мелодии, вплетается в какофонию звуков и мотивов и, в сущности, неотличим от нее.

Понятие личности (таков результат генеалогического анализа) является продуктом христианской переоценки античных ценностей. Личность, индивидуальность, душа как нечто священное и бесценное — настолько бесконечно драгоценное, что сам Бог приносит себя в жертву, чтобы спасти ее для вечности, — такое понимание личности для Ницше не менее иллюзорно, чем абстрактный субъект

.....

⁷ ПСДЗ 12: KSA 5, S. 27.

научного познания, бесстрастно и вневременно наблюдающий полностью независимый, но в своей объективности прозрачный для него объект. И в том, и в другом случае — в высшей степени личностном индивидууме и в высшей степени безличном субъекте — мы имеем дело с наивной верой в целостность и суверенность индивидуума.

В одной из своих черновых заметок Ницше даже сетует на то, что такое отрицание целостного и суверенного субъекта — «души» и «личности» (оба понятия стоят в кавычках) — роднит его с современным ему «либертинаж»⁸, с теми, кого он сам так охотно высмеивает за их т. н. свободные взгляды — «libres-penseurs»⁹. Их свободомыслие также, конечно, не более чем стадный инстинкт, который велит сегодня отрицать все авторитеты и требовать свободы. Но требование свободы парадоксально по существу. «Свободный ум» Ницше не нуждается в том, чтобы кто-то дал ему свободу, более того, он даже испытывает нечто вроде благодарности по отношению к «гнету тысячелетий», ибо без него было бы невозможно то «роскошное напряжение духа», которое в начале «По ту сторону добра и зла» Ницше сравнивает с туго натянутым луком, из которого можно попасть в самые далекие цели¹⁰.

Чем же отличается «свободный ум», каким его видит Ницше, от игр в свободу духа его современников? Прежде всего ницшевской деструкцией субъекта. Но тогда остается неясным, как же все-таки возможна суверенная личность в условиях отрицания личности и индивидуального начала в человеке, по крайней мере в том, что касается доступного его собственному пониманию себя. Интересно, что Ницше нередко высказывает сожаление, что именно у философов так слабо развито личностное начало¹¹. Следует признать это просто противоречием?

Ницшевский анализ «души» (поставим это слово в кавычки), однако, не заканчивается отрицанием ее целостности и прозрачности для самой себя. Кстати, это было бы и не ново: декартовский субъект подвергался критике и до Ницше, как, впрочем, и христианское понятие души. Всем известно ницшевское разделение на рабов и господ в «Генеалогии морали», но не всегда обращают внимание на то, что по этому поводу сказано в «По ту сторону добра и зла», а именно, что смешение и взаимные недоразумения между рабом и господином возможны внутри одного человека, внутри одной человеческой души¹². Это место представляется важным дополнением к ницшевской критике субъекта. Он не просто оказывается непрозрачным: в нем совершается внутренняя борьба разнонаправленных сил и воля, причем ему самому трудно, почти невозможно различить в себе раба и господина. Но кто это такие, «раб» и «господин»? Вспомним, что Ницше было сказано о поня-

.....
⁸ 36[17], KSA 11, S. 558—559.

⁹ ПСДЗ 44: KSA 5, S. 62.

¹⁰ ПСДЗ, предисловие: KSA 5, S. 12—13.

¹¹ ВН 345: KSA 3, S. 577.

¹² ПСДЗ 260: KSA 5, S. 208.

тии воли: возможно, не существует того, что принято называть свободной волей, это абсурдное понятие, впрочем, равно как и несвободная воля, говорит Ницше. При этом, однако, вполне имеет смысл говорить о более или менее сильной воле, ибо воли узнают себя в процессе сопротивления и борьбы. Только когда воля наталкивается на сопротивление, становится возможно говорить о воле. Без этого сопротивления в единственном числе разговор о воле не имеет смысла¹³.

Что, если это относится и к личности? Бессмысленно говорить о суверенной личности, но не бессмысленно о силе и слабости личности, о рабстве и господстве во внутренней констелляции ее душевных сил, о более или менее сильном индивидууме, о более или менее свободных умах. Речь здесь идет не только и не столько о борьбе личности против внешнего давления. Перед лицом тонкой, невидимой борьбы вожделиний и аффектов, перед лицом разнонаправленных борющихся друг с другом волей противостояние внешнему давлению — например, давлению государственных или церковных институтов — становится чем-то второстепенным. Более того, борьба против этих последних скорее служит предлогом для уклонения от внутренней борьбы, средством ее упрощения и прибежищем как раз слабых и стадных, *так называемых* свободных умов. Рабский инстинкт активно действует внутри субъекта, особенно в те минуты, когда ему кажется, что он бескорыстно борется за свои идеалы и свою независимость. Раб внутри индивидуума торжествует в *ressentiment*, после чего провозглашает себя господином, более того, единственным действующим лицом в той драме, которая называется индивидуумом.

В этом смысле любой индивидуум является для себя одной большой загадкой и, действительно, большой иллюзией. Однако Ницше говорит об индивидууме не только в этом, критическом смысле, но и в смысле некоего проекта, в смысле чего-то желательного, чего-то более ценного, в смысле «возвышения человеческого типа» („Erhöhung des Typus, Mensch“¹⁴). Ценность той или иной вещи заключается же в том, во что она нам обошлась, чего она нам стоила, как, например, ценность аристократической свободы, о которой Ницше однажды заметил, что ее ценность заключалась в том, что ее нужно было вновь и вновь завоевывать (6, 139). И чем выше цена, чем больше она ему стоит, тем выше и драгоценнее независимость индивидуума. Наибольшей свободы и суверенности он достигает, таким образом, преодолевая *самый сильный свой инстинкт, самое сильное вожделиние*. Именно так говорит Ницше о себе:

«С тех пор одинокий и крайне недоверчивый к себе, и не без злобного чувства, я пошел *против* себя и принял *сторону* всего того, что именно *мне* доставляло наибольшую боль и было тяжелее всего. Так я вновь нашел путь к тому смелому пессимизму, который является противоположностью всякой романти-

¹³ ПСДЗ 21: KSA 5, S. 35—36.

¹⁴ ПСДЗ 257: KSA 5, S. 205.

ческой лжи, а вместе с тем, как мне теперь хочется думать, и путь к “самому себе”, к моей задаче»¹⁵.

Именно это самопреодоление, преодоление самых потаенных и самых сильных желаний, есть признак сильной личности, ее власти над самой собой, знак ее независимости и свободы.

Такой критерий суверенности и силы имеет одно большое преимущество: его невозможно обобщить, его невозможно сделать внешним критерием, критерием для всех. Потому что какой именно инстинкт сильнее других, какое именно желание наиболее драгоценно и чем именно труднее всего пожертвовать, можно сказать только исходя из внутренней перспективы, и то только по внешним признакам, по тому преодолению, которое имело место. Слишком ли была высока цена или она была недостаточна, может сказать только тот, кто ее заплатил. Такой критерий силы и независимости имеет смысл только как некий повод к подозрению против того, что Ницше называет «желаниями собственного сердца»¹⁶. И именно эти желания лежали до сих пор в основе философии, именно их философы принимали за доказательства. Даже кантовский категорический императив был поводом и лазейкой видеть мир соответствующим потаенным желаниям философа. Ницше предлагает, таким образом, не только новый критерий суверенности, но и новое понимание философии: она должна стать как раз борьбой против «желаний собственного сердца», подозрением против всякой желательности; например, необходимость существования высшего существа для человека является для нее почти доказательством его несуществования. Так, и именно так, должна проявить себя личность в философии. При этом Ницше и не думает скрывать, какая мысль ему самому стоила больше всего, какая жертва потребовала от него самого наибольшего преодоления: мысль о полной бессмысленности бытия, о его полной бесцельности. Это не есть истина в ее старом понимании, это вообще не истина, это высший пункт той веры, которая заповедована ницшевской «последней моралью». В ее крайней, ужасающей форме она звучит следующим образом:

«Бытие, какое оно есть, без смысла и цели, но неизбежно повторяющееся, без завершения в ничто: “вечное возвращение”»¹⁷.

Эта «тяжелейшая мысль»¹⁸ Ницше и есть его «пробный камень независимости»¹⁹. Чтобы назвать такой мир совершенным и божественным, требуется такое самопреодоление, которое, возможно, никому и никогда еще не удавалось до конца.

.....
¹⁵ ЧСЧ II, предисловие 4: KSA 2, S. 373.

¹⁶ ПСДЗ 229: KSA 5, S. 167.

¹⁷ 5[71], KSA 12, S. 213.

¹⁸ ЕН, почему я так мудр 3: KSA 6, S. 268.

¹⁹ ПСДЗ 41: KSA 5, S. 59.

И все-таки не забудем, что это личный критерий суверенности и силы Фридриха Ницше. Именно так, от первого лица, он и представлен. Повторю еще раз: его нельзя обобщить. Никто не может сказать, какая мысль окажется для другого наиболее тяжелой, какое желание наиболее дорогим, какая жертва потребует наибольшего самопреодоления. Попытки сказать это, попытки навязать здесь общий критерий тут же переводят само самопреодоление в стадную перспективу, в перспективу раба, в перспективу *ressentiment*. Однако это не единственная проблема. Подобный критерий ценности еще и в высшей степени парадоксален. Ибо суверенность невозможно сохранить, в ней никогда нельзя быть уверенным. Более того, в тот момент, когда мы ловим себя на слабости, на желательности и стремимся к преодолению самих себя, мы вновь подчиняемся новой желательности. «Желательность», записывает Ницше в черновике, возможно, вообще является мировым двигателем, возможно, она есть *deus*²⁰. Человеческий, слишком человеческий инстинкт — инстинкт, направленный против данности, против самой жизни, — как раз и есть вечное желание иного, желание, чтобы было по-другому, признак невыносимости бытия. Ницшевское подозрение против «желаний сердца» опровергает таким образом само себя, подчиняясь критикуемой им самим логике желательности. И Ницше отмечает это: мы здесь, говорит он, «делаем как раз то, от чего мы стремились уйти»²¹. Да и как вообще возможно «принять сторону против самого себя»? Кто это такой, кто должен сделать это? Как возможно принять сторону того, что противоречит самым сильным желаниям? Разве можно это сделать, не подчиняясь какому-то еще более сильному желанию или аффекту. Ницше говорит: Да, это так. Думая об этом, мы неизбежно заблудимся в лабиринте желаний, вожделений и аффектов. И все же такие вопросы — признак недоразумения. То, что Ницше предлагает, не есть новый категорический императив. Это вообще не императив, и тем более не проповедь. Никто не должен занимать позицию, противоположную собственным желанием, никто не должен верить в вечное возвращение бессмыслицы бытия. Подобный критерий, повторю, имеет смысл только как философское подозрение по отношению к самому себе, только как механизм презрения по отношению к собственной интеллектуальной слабости, к рабу внутри души философа. Так что если тут вообще можно говорить о призыве, то обращен он в первую очередь к философам, к «философии будущего». Точнее, только такая философия, с точки зрения Ницше, вообще имеет будущее. Именно к интеллектуальному миру, к «свободным, все более свободным умам» обращается Ницше со своим «последним» моральным призывом:

«Ты должен был стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями. Прежде они были твоими господами, но они могут быть только твоими орудиями наряду с другими орудиями. Ты должен был приобрести власть

.....
²⁰ 7[62], KSA 12, S. 317.

²¹ 7[62], KSA 12, S. 316.

над своими “за” и “против” и научиться вывешивать и снова прятать их, смотря по твоей высшей цели. Ты должен был научиться понимать характер перспективы во всякой оценке — отклонение, искажение и кажущуюся телеологию горизонтов и все, что относится к перспективе, и даже частицу глупости в отношении к противоположным ценностям, и весь интеллектуальный ущерб, которым придется расплачиваться за каждое “за” и каждое “против”. Ты должен был научиться понимать *необходимую* несправедливость в каждом “за” и “против”, несправедливость, неотделимую от жизни, *обусловленность* самой жизни перспективностью и ее несправедливостью»²².

Подобное «ты должен был» как раз и есть задним числом возникшее подозрение против желательности в собственной интерпретации мира. Но держать свои «за» и «против» в узде (в другом месте Ницше сравнивает их с конями и с ослом, которого только время от времени удается удерживать в повиновении²³) порой оказывается невозможно. Следовательно, это вечный повод к недоверию по отношению к своему восприятию жизни, вечная борьба против собственного *ressentiment*, против того недовольства миром, которое ведет к *ressentiment*.

Но Ницше не был бы Ницше, если бы он поставил здесь точку. Интеллектуальная совесть, о которой, например, идет речь в самом начале «Веселой науки» конечно, прекрасная вещь. Но и посмеяться над самим собой, своей серьезностью, своей аскетичностью тоже порой не мешает²⁴. И это не пустые слова. В той же «Веселой науке», провозгласив идеал подозрения, Ницше неожиданно оборачивает свой аргумент против самого себя:

«Что знаете вы загодя о характере бытия, чтобы быть в состоянии решать, что даст вам преимущество: безусловное недоверие или безусловное доверие?»²⁵

Ведь именно недоверие всегда было идеалом европейской науки, именно недоверие, критика, сомнения были возведены философией Нового времени в метод, провозглашены единственно возможным путем истины. Как раз этот путь сомнения Ницше подверг новой критике, показав, что и он означал нечто иное, как путь *ressentiment*, как вечное недовольство жизнью, как вечную «желательность». Именно эту «желательность» следовало теперь принести в жертву ради самовозвышения человеческого типа. Но не значит ли это вновь послужить тому же идеалу? И почему преодоление «желаний собственного сердца» должно быть признано самой тяжелой и самой опасной жертвой? Что, если доверие, не подтверждаемое ничем, например доверие к смыслу бытия, к осмысленности человеческого существования или даже доверие к конкретному человеку, на более длительной дистанции требует большего самопреодоления и большей силы духа, чем отказ от подобных, ничем не подтверждаемых надежд? Что, если — поставим

.....
²² ПСДЗ 284: KSA 5, S. 231.

²³ ВН 2: KSA 3, S. 373—374.

²⁴ ВН 344: KSA 3, S. 575—576.

²⁵ Там же. S. 576.

под сомнение героический характер идеи вечного возвращения — как раз неповторимость некоторых переживаний и мгновений, мысль о том, что они никогда не вернуться, может оказаться для нас более серьезным испытанием? И наконец: что, если для жизни, как и говорит Ницше, «необходимо и то, и другое, много доверия и много недоверия»²⁶?

Эти вопросы остаются открытыми, ибо свои «за» и «против» Ницше представляет намеренно как имеющие альтернативы. Объективность, о которой он говорит в этой связи в «Генеалогии морали», обращаясь к «господам философам», стоит в кавычках, ибо она как раз не есть объективность в прежнем смысле — в смысле свободы от субъективности познающего, от его желаний, страхов и надежд²⁷. Эта объективность не есть противоположность иллюзии. И все же, как мне кажется, именно в такой «объективности» в том, что касается своих «за» и «против», Ницше был найден критерий суверенности, критерий сильного индивидуума и «свободного, очень свободного духа»²⁸. Его свобода, его суверенность не есть данность, но есть постоянно вновь и вновь завоевываемая дистанция по отношению к самому себе — тот пафос дистанции, который делает возможным самоуважение, который возвышает над самим собой. Условием такой суверенности как раз и является разнонаправленность воли и желаний, неомогенность субъекта, его непрозрачность, а также полное отсутствие иного критерия объективности, кроме подозрения против своих «за» и «против», подозрения против рабских инстинктов внутри собственной души. «Человек — почитающее животное! Но он и недоверчивое животное», — говорит нам Ницше, а «сколько недоверчивости, столько и философии»²⁹.

Идеал недоверия по отношению к самому себе есть трагический идеал. Если Ницше может чему-то научить нас сегодня, то, как мне кажется, не разрушению западных христианских ценностей и даже не их перспективации, но тому, какой может и должна быть философия сегодня — философией подозрения против всего того, что кажется именно нам особенно ценным и потому несомненным. Но она должна быть и подозрением, направленным против самого этого подозрения. В этом смысле Ницше все еще очень далек от того, чтобы быть тривиальным, и не менее опасен для современной нам европейской морали, чем для русского имморализма. Он и сегодня напоминает нам, что следует держать свои «за» и «против» в узде, особенно там, где нам хочется пустить их вскачь. Он и сегодня призывает нас к дистанции по отношению к самим себе, своим убеждениям, будь то убеждения религиозно-морального характера или символ веры научно-имморалиста, будь то вера в высшую инстанцию божественного провидения или убежденность в иллюзорности всех ценностей и смыслов. Чего он точно не

²⁶ ГМ III, 12: KSA 5, S. 364.

²⁷ Там же. S. 576.

²⁸ ПСДЗ 44: KSA 5, S. 60.

²⁹ ВН 346: KSA 3, S. 580.

Екатерина Полякова. «Последняя мораль» Фридриха Ницше

ждет от нас, это верности его собственным взглядам, его собственным идеалам. Может быть, именно здесь и следует вспомнить слова Заратустры, сказанные его ученикам: «Теперь я велю вам потерять меня и найти себя; и только когда вы отречетесь от меня, я вернусь к вам»³⁰.

Литература

Tongeren Paul van. Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“, Bonn: Bouvier, 1989.

Толстой Л. Н. Юбилейное собрание сочинений: в 90 т. М., Л.: Худ. лит., 1935—1958.

.....
³⁰ ТГЗ: Die Reden Zarathustra's, Von der schenkenden Tugend, 3, KSA 4, S. 101.



Ekaterina Poljakova

Friedrich Nietzsches „letzte Moral“

Im Folgenden handelt es sich um die Bedeutung Nietzsches für die Philosophie der Zukunft. Der Beitrag stellt damit die Antwort auf die fünfte Frage *Was kann Nietzsches Denken zur Philosophie des 21. Jahrhunderts beitragen?* dar. Doch um diese Frage zu beantworten, müssen wir eine gewisse Bilanz von Nietzsches Einfluss auf das 20. Jahrhundert ziehen, also auch eine Antwort auf die erste Frage geben: *Welche Ideen Nietzsches haben nach Ihrer Einschätzung am meisten zur Kultur des 20. Jahrhunderts beigetragen und warum?* Das Problem der ewigen Wiederkehr (die dritte Frage *Wie verstehen Sie die Idee der 'ewigen Wiederkehr'?*) wird ebenso im Fokus der folgenden Überlegungen stehen.

Eines der wichtigsten und einflussreichsten Themen von Nietzsches Philosophie ist seine Kritik der Moral, oder vielmehr der „schonungslose Krieg aufs Messer“ (JGB 12, KSA 5, S. 27), den er den Werten des Abendlandes erklärt hat. Nichts ist bekannter, aber auch nichts seines Erbes ist umstrittener. Denn zu zeigen, dass alle Werte zeitlich sind und die ewigen Werte ihre Zeit gehabt haben, bedeutet zuerst keine Umwertung, sondern eine radikale Entwertung, also Nihilismus, einen ziemlich furchtbaren und — noch schlimmer — einen (zumindest nach den heutigen Maßstäben) ziemlich trivialen Weg der Zerstörung von alledem, was bis heute in der europäischen Kultur erbaut worden ist, — erbaut, wie Nietzsche selber es klargemacht hat, unter dem Zauber derselben christlichen Moral, die er einer vernichtenden Kritik unterzogen hat. Wie Lew Tolstoi es mal auf seine direkte und gezielt vereinfachende Weise zum Ausdruck gebracht hat, Nietzsche habe bloß das umgekehrt, was die ganze Welt weiß, dass nämlich die Tugend aus Selbstlosigkeit, Sanftmut und Bescheidenheit besteht, welche nach Nietzsche aber Laster sein sollen, an denen die Menschheit zugrunde gehen wird¹. Das sei so eine Art

¹ Л. Н. Толстой, *Юбилейное собр. соч.*, в 90 т. Москва, Ленинград: Худ. лит., 1935—1958, Bd. 35, S. 184.

„umgekehrte[r] Gemeinplatz“, von denen Turgenjew mal gesprochen hat, weiter nichts. Vielleicht könne man damit zuerst überraschen und sogar Interesse erwecken, aber früher oder später muss eine solche Destruktion banal werden und ihre Kraft verlieren, dann nämlich wenn man merkt, dass der Autor über das Destruktive hinaus nichts anbieten kann.

Nietzsche-Forscher von heute werden gewiss gegen so eine Simplifizierung vonseiten Tolstois protestieren. Und dies zu Recht. Nietzsche hat die Werte des Abendlandes nicht bloß destruiert, sondern perspektiviert. Er hat gezeigt, dass sie eine gewisse Genealogie nachweisen können (z. B. dass das sogenannte „Gute“ aus dem früheren „Schlechten“ entstanden sei), dass es Gegensätze der Werte also nur dann geben kann, wenn wir ihre Herkunft vergessen, dass folglich immer andere, neue Bewertungen möglich sind. Aber abgesehen davon, ob solche genealogischen Einsichten in konkreten Fällen historisch haltbar sind, bleibt uns als Fazit immer noch dieselbe banale Feststellung, dass nämlich alle Werte zeitlich sind und ihre Hochsetzung eine bloße Illusion ist. Dann stellt sich wiederum die Frage: Wenn gezeigt worden ist, dass alle Werte illusionär sind, wie kann man etwas noch als Wert bezeichnen? Das Schaffen, neue Sinn- und Wertgebung, zu dem Nietzsche die Philosophen der Zukunft, also uns, die Heutigen, aufgerufen hat, scheint damit gerade durch seine Bemühungen unmöglich geworden zu sein. Tatsächlich, wenn wir nicht bei bloßen Banalitäten bzw. beim argumentativen Untermauern der von Nietzsche selbst gemachten Destruktionen bleiben wollen, dürfen wir uns vor dieser Frage nicht drücken und so tun, als ob wir hier kein Problem sehen. Vielleicht müssten wir dann das von Nietzsche formulierte philosophische Problem aufrechterhalten: Wie kann man bewusst in der Unwahrheit bleiben? (MA I, 34, KSA 2, S. 53 f.). Das ist m. E. eine der tiefsten Fragestellungen, die uns Nietzsche hinterlassen hat. Für ihn selbst war es ein ungeheures Fragezeichen, mit dem er das Fragwürdige und das Tragische der Philosophie zum Ausdruck gebracht hat. Wenn seine Philosophie zur Fröhlichkeit aufruft, dann ist es eine Fröhlichkeit aus der Tiefe des Tragischen heraus.

Die Fröhlichkeit, mit der die alten Werte, besonders in Nietzsches Spätwerk, zerstört werden, stellt jedoch — das ist nicht zu bestreiten — einen erheblichen Kontrast zu seinem eigenen Bedenken, ob die Philosophie dem Leben auf diese Weise nicht feindlich wird (MA I, 34, KSA 2, S. 53 f.). Aber es ist noch schlimmer. Nietzsche selbst scheint seinem immoralistischen Imperativ nicht treu geblieben zu sein. Mehrmals scheint er in einem Pathos der Wahrhaftigkeit und in der heroischen Seligpreisung von freien, souveränen Individuen hinter seine eigenen kritischen Entdeckungen zurückzubleiben, sich selbst zu verraten. Er spricht von seiner eigenen „letzten“ Moral und sogar, dass er sich des Widerspruchs, der in einer solchen Moral steckt, stecken muss, nicht scheut und ihm offen ins Gesicht schauen will (M, Vorrede 4, KSA 3, S. 16). Man fragt hier zu Recht, ob dieses Eingeständnis nicht zu leichtsinnig gemacht wurde bzw. ob Nietzsche einen Vorwurf eines ernsthaften Widerspruchs, einer Inkonsequenz, einer Oberflächlichkeit und eines pathetischen Ersatzes der Argumentation (und wie philosophische Sünden sonst heißen mögen) nicht wirklich verdient hat.

Ich denke mit der Frage nach Nietzsches „letzter Moral“⁶ treffen wir so den tiefsten Kern seiner Philosophie in allen Hinsichten: Ihre kritische Kraft verbindet sich hier mit dem an die Widersprüche grenzenden Pathos, das Destruktive will hier ins Produktive umgewandelt und wieder schöpferisch werden, das Nein soll das Ja hervorbringen. Insofern kann diese Frage — die Frage nach der Moral von Nietzsches Moralkritik² — als Prüfstein einer Nietzsche-Interpretation dienen, nämlich als Prüfstein unserer Bereitschaft, Nietzsche so zu deuten, dass er uns auch heute, nachdem wir alle seine destruktiven Entdeckungen zur Kenntnis genommen haben, immer noch ansprechen kann.

Das Pathos eines souveränen Individuums oder eines freien Geistes ist bei Nietzsche tatsächlich sehr aufdringlich. Und das Pathos der Wahrhaftigkeit sollte kompromittierend wirken, wenn wir Nietzsches Kritik des Wahrheitstrieb ernst genommen haben. Man könnte hier gewiss Nietzsche auf seine kritische Seite reduzieren, d. h. zeigen, dass dieses Pathos selbst nur noch eine kritische Funktion trägt, dass Nietzsche damit die Grenzen eines jeden moralischen Pathos zeigen wollte, dass er die Moral zu ihrer äußersten Konsequenz, ad absurdum, getrieben hat, um sie endgültig zu entlarven. Und gewiss wäre das nicht unrichtig. Dies würde aber bedeuten, dass er seine Rolle in der Geschichte des Denkens mit der Enthüllung der Metaphysik erfüllt hat, dass, seitdem wir an die metaphysische Begründung der Werte nicht mehr glauben, uns Nietzsche nichts mehr zu sagen hat.³ Mehr noch: Das würde bedeuten, dass diese Kritik sich selbst mit der Erfüllung ihrer Aufgabe auflöst, dass man hier, um einen berühmten Ausdruck Wittgensteins zu verwenden, die Leiter wegwerfen sollte, nachdem man auf ihr hinauf gestiegen ist. Es würde bedeuten, dass wir weder Nietzsche noch eine neue Umwertung der Werte nötig hätten. Heute — so könnte man es polemisch formulieren — haben wir den Nützlichkeitskalkül in jeder Moral und die Machtspiele in jedem Wahrheitstrib durchschaut, wir haben die Affekt- und Bedürfnissprache der Moral entziffert und dürfen damit Nietzsches pathetische Moralkritik als überholt, als hinter uns, zurücklassen. Ist diese triviale Schlussfolgerung, dass nämlich jede Moral auf Bedürfnisse und Machtspiele reduzierbar ist, tatsächlich alles, wofür Nietzsches Moralkritik heute steht?

Offensichtlich nicht. Das ganze Pathos von Selbst-Überwindung und intellektueller Rechtschaffenheit um jeden Preis spricht bei Nietzsche dagegen. Und so steht öfters neben dem „kritischen“ Nietzsche der „ja-sagende“ Nietzsche, der ein unabhängiges In-

.....
² Hier möchte ich mich auf die Studie berufen, in der diese Frage zum ersten Mal in aller Schärfe gestellt wurde: Paul van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*, Bonn: Bouvier, 1989. Nach van Tongeren erhält diese Frage mit dem Begriff der Vornehmheit bis zu einem gewissen Grad eine Antwort. Doch die Zweideutigkeit von Nietzsches Pathos der Wahrhaftigkeit lässt sich nicht einfach beseitigen.

³ Auch wenn das nur für Philosophen, und auch nicht für alle unter ihnen zutrifft, so wäre es trotzdem eine Entdeckung, die schon mehrmals gemacht wurde. Und die Rolle der Philosophie würde sich im Didaktischen auflösen, nämlich in den Überlegungen, wie man diese Einsichten jetzt populär und Vielen zugänglich machen könnte, ohne sie mit den Folgen besonders zu erschrecken und zu belasten.

dividuum predigt und es zur Wahrhaftigkeit und Verantwortung ruft, als ob diese sich nicht schon durch den ersteren, „kritischen“ Nietzsche grundsätzlich diskreditiert hätten, als ob dieser dem letzterem noch Platz für sein Pathos übrig gelassen hätte. Nichts ist mehr von dieser Zweideutigkeit betroffen als Nietzsches Pathos des Individuellen. Und hier liegt, so scheint es mir, der Schlüssel zur Nietzsches „letzter Moral“, sowie die Antwort auf die Frage, was Nietzsche uns auch noch heute anzubieten hat.

Seien wir ehrlich: Nietzsches Philosophie scheint gerade ein Plädoyer für Verantwortungslosigkeit zu sein. Denn es gibt, Nietzsche zufolge, nichts weniger Vorhersagbares als unsere Entscheidungen und ihre Folgen. Es gibt auch nichts, was weniger individuell wäre. Unsere Handlungen, Wünsche, Triebe, unsere Trauer und unsere Freude sind zwar unwiderruflich einmalig und individuell. Aber in dem Moment, in dem sie von uns als solche erkannt werden, sind sie es nicht mehr. Denn wir wissen von ihnen genauso viel, wie es unsere Sprache uns erlaubt. Die Sprache ist aber die Herdenperspektive, in die wir alle unsere individuelle Erlebnisse, unsere Gefühle und Gedanken, versetzen. Nur in dieser stark vergrößerten und vereinfachten Form werden sie uns zugänglich. Wer ist also dieses Individuum, das souverän sein soll, das im Stande sein soll, noch „ich“ zu sagen und dabei einen Anspruch zu erheben, etwas mehr als ein bloßes Selbst-Missverständnis zu sein? Selbst unser Bewusstsein ist kein Bereich, in dem wir eine Vollmacht erlangten, sondern ein Oberflächenphänomen, eine gewisse Summe gelegentlich zur Oberfläche kommender Affekte. Die sogenannte Seele ist bloß ein „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (JGB 12, KSA 5, S. 27), nichts weiter. Zuweilen gewinnt einer Oberhand über die anderen und sagt ‚Ich‘. Seine Individualität, wie die Individualität dieses Ich, wird aber in demselben Augenblick umgedeutet und verkannt. Das Individuelle in uns ist also dazu verurteilt, unbekannt zu bleiben. In dem Moment, wenn wir darüber etwas sagen, wenn wir es merken, verliert es seinen individuellen Charakter und wird unpersönlich-allgemein. Unser sogenanntes ‚Ich‘ ist also ein zufälliges Nebenprodukt, das wie eine Melodie in der allgemeinen Kakophonie von Lauten und Motiven verflochten und von dieser eigentlich nicht zu unterscheiden ist.

Der Begriff der Persönlichkeit ist (so ist das Fazit Nietzsches genealogischer Untersuchungen) selbst ein Produkt der christlichen Umwertung der antiken Werte. Persönlichkeit, Individuum, Seele als etwas unendlich Wertvolles — so unendlich wertvoll, dass Gott sich selbst zum Opfer brachte, um es für die Ewigkeit zu retten — eine solche Vorstellung ist für Nietzsche nicht weniger täuschend als das abstrakte Subjekt der Wissenschaftlichkeit, das zeitlos und leidenschaftslos sein völlig von ihm unabhängiges, jedoch für es durchschaubares Objekt beobachten kann. In beiden Fällen — in einem höchst persönlichen Individuum und in einem höchst unpersönlichen Subjekt — haben wir einen naiven Glauben an die Einheit und Souveränität des Individuums.

In einer Nachlassnotiz zeigt Nietzsche sich sogar besorgt darum, dass man ihn wegen der Kritik des einheitlichen und souveränen Subjekts, der „Seele“ und der „Persönlichkeit“ (beide Wörter sind mit Anführungszeichen versehen), mit den zeitgenössischen „Freidenkern“ verwechseln könnte (Nachlass, 36[17], KSA 11, S. 558 f.), mit denen, die er für ihre Freigeisterei so gern verspottet, mit den „libres-penseurs“ (JGB 44, KSA 5,

S. 62). Ihre Freigeisterei ist nämlich nichts anderes als der Herdeninstinkt, der heute gebietet, alle Autoritäten zu verneinen und die Freiheit zu fordern. Aber die Forderung der Freiheit ist in sich widersprüchlich. Der „freie Geist“ Nietzsches fordert von niemandem Freiheit. Mehr noch: Er ist sogar auf seine Weise dankbar für den „Druck von Jahrtausenden“. Denn ohne ihn wäre auch die „prachtvolle Spannung des Geistes“ nicht möglich, die Nietzsche am Anfang von *Jenseits von Gut und Böse* mit einem gespannten Bogen verglich, mit dem man nach den fernsten Zielen schießen kann (JGB, Vorrede, KSA 5, S. 12 f.)

Woran unterscheidet sich aber Nietzsches „freier Geist“ von den Freiheitsspielen seiner Zeitgenossen? Vor allem durch Nietzsches Destruktion des Subjekts. Aber es bleibt unklar, nachdem wir das Individuelle im Menschen, zumindest seine Zugänglichkeit für uns, gelegnet haben, wie eine souveräne Persönlichkeit möglich sein soll. Bemerkenswert ist, dass Nietzsche gelegentlich sein Bedauern ausspricht, dass gerade unter Philosophen Persönlichkeit öfters fehlt (FW 345, KSA 3, S. 577). Ein Widerspruch?

Nietzsches Analyse der „Seele“ (dieses Wort soll in Anführungszeichen gesetzt werden) erschöpft sich jedoch nicht in der Leugnung ihrer Einheit und ihrer Durchschaubarkeit. Das wäre auch nichts Neues: das cartesianische Subjekt war mehrmals kritisiert worden, wie auch der christliche Begriff der Seele. Nietzsches Unterscheidung von Herren und Sklaven in der *Genealogie der Moral* ist wohl bekannt. Viel weniger bekannt ist jedoch was Nietzsche dazu in *Jenseits von Gut und Böse* sagte, dass nämlich die Vermischungen und Missverständnisse auch innerhalb eines Menschen, innerhalb einer Menschenseele möglich sind (JGB 260, KSA 5, S. 208). Diese Stelle scheint eine wichtige Ergänzung von Nietzsches Kritik des Subjekts zu sein. Es ist nicht bloß undurchschaubar. In ihm vollzieht sich der innere Kampf von mehreren Kräften und Willen. Und er selbst kann dabei den Herren und Sklaven in sich kaum unterscheiden. Aber wer sind sie, der Herr und der Sklave? Denken wir daran, was Nietzsche zu dem Begriff des Willens gesagt hat: Es ist sehr wahrscheinlich, dass es so etwas wie den freien Willen gar nicht gibt, dass es ein widersinniger Begriff ist, genauso wie der unfreie Wille. Doch es macht sehr wohl Sinn von einem stärkeren oder schwächeren Willen zu sprechen. Denn Willen erkennen sich am Kampf und Widerstand gegeneinander. Ohne Widerstand, im Singular, macht die Rede vom Willen keinen Sinn (vgl. JGB 21, KSA 5, S. 35 f.).

Vielleicht trifft das Gleiche auch für die Persönlichkeit zu. Es macht keinen Sinn von einer souveränen Persönlichkeit zu sprechen, aber es macht sehr wohl Sinn auf die Stärke und Schwäche einer Persönlichkeit hinzuweisen, sowie auf die Herrschaft und das Sklaventum in der inneren Konstellation ihrer Seelenkräfte, auf ein mehr oder weniger starkes Individuum, auf mehr oder weniger freie Geister. Es handelt sich dabei nicht so sehr um den Kampf einer solchen Persönlichkeit gegen den äußeren Druck. Angesichts des feinen unsichtbaren Kampfes der Triebe und Affekte, angesichts des Kampfes mehrerer Willen gegeneinander wird der Widerstand gegenüber äußerem Zwang, z. B. dem Zwang staatlicher oder kirchlicher Institutionen, zweitrangig. Mehr noch: Der Kampf gegen die Letzteren, scheint eher eine Ausrede zu sein, um sich vor dem inneren Kampf zu drücken, um ihn zu vereinfachen. Es ist ein Asyl für schwache Herdentiere, für die sogenannten „freien Geister“. Denn der Sklaveninstinkt im Subjekt ist immer aktiv, be-

sonders dann, wenn es für seine Ideale und seine Unabhängigkeit selbstlos kämpft. Der Sklave feiert seinen Sieg im Ressentiment und erklärt sich am Ende zum Herren, mehr noch, zum einzigen Protagonisten im Drama des Individuums.

Das Individuum stellt so für sich selbst immer ein Rätsel dar, es ist tatsächlich eine große Illusion. Doch Nietzsche spricht vom Individuum nicht nur kritisch, sondern auch im Sinne eines Entwurfs, dass es etwas Erwünschtes, etwas Wertvolles sein soll, im Sinne der „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ (JGB 257, KSA 5, S. 205). Denn der Wert einer Sache besteht für ihn darin, was sie uns kostet, so wie die aristokratische Freiheit, von der Nietzsche einmal sagte, sie müsse immer wieder erobert werden, darin bestehe ihr Wert (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 38, KSA 6, S. 139). Und je höher der Preis, je mehr diese Freiheit uns kostete, desto höher und wertvoller ist die Unabhängigkeit eines solchen Individuums. Folglich gelangt er an die höchste für ihn mögliche Freiheit, wird er am souveränsten, wenn er den stärksten unter seinen Instinkten überwindet und dem stärksten Trieb Widerstand leistet. So sprach Nietzsche über sich selbst:

„Einsam nunmehr und schlimm misstrauisch gegen mich, nahm ich, nicht ohne Ingrim, dergestalt Partei *gegen* mich und *für* Alles, was gerade mir wehe that und hart fiel: — so fand ich den Weg zu jenem tapferen Pessimismus wieder, der der Gegensatz aller romantischen Verlogenheit ist, und auch, wie mir heute scheinen will, den Weg zu „mir“ selbst, zu *meiner* Aufgabe.“ (MA II, Vorrede 4, KSA 2, S. 373)

Eben diese Überwindung, die Überwindung der eigenen geheimsten und stärksten Wünsche, ist das Merkmal einer starken Persönlichkeit, ihrer Macht über sich selbst, das Zeichen ihrer Unabhängigkeit.

Ein solches Kriterium der Unabhängigkeit und Freiheit hat einen großen Vorteil: Es kann nicht verallgemeinert werden, es kann nicht zu einem äußeren Kriterium, zum Kriterium für Alle, gemacht werden. Denn welcher Instinkt der stärkste und welcher Wunsch der wichtigste und für die Überwindung der schwerste ist, kann nur aus der inneren Perspektive gesagt werden, und auch nur nach äußeren Kriterien, nach der Überwindung, die dazu erforderlich war. War der Preis viel zu hoch oder vielleicht nicht hoch genug, das kann nur derjenige sagen, der ihn bezahlt hat. Ein solches Kriterium von Stärke und Unabhängigkeit macht nur Sinn als Anlass für einen Verdacht gegen das, was Nietzsche „Wünsche [des] Herzens“ nannte (JGB 229, KSA 5, S. 167). Gerade diese Wünsche haben bis jetzt die Grundlage der Philosophie ausgemacht, denn sie wurden von den Philosophen für Beweise gehalten. Selbst der Kantische kategorische Imperativ war nichts weiter als ein Schleichweg zum Ziel, die Welt mit den Wünschen des Herzens in Einklang zu bringen. Was Nietzsche uns dabei anbietet, ist nicht nur ein neues Kriterium der Souveränität, sondern auch ein neuer Begriff der Philosophie: Sie soll zum Kampf gegen die „Wünsche [des] Herzens“, zum Verdacht gegen jede Wünschbarkeit werden. Zum Beispiel soll die Notwendigkeit des höchsten Wesens für sie fast zu einem Beweis werden, dass es so ein Wesen nicht gibt. Nur dadurch wird sich die Persönlichkeit eines Philosophen zeigen können. Und Nietzsche selbst ist weit davon entfernt, verheimlichen zu wollen, welcher Gedanke ihn selbst am meisten gekostet, welches Opfer die größte Überwindung von ihm gefordert hat: der Gedanke an die volle Sinnlosigkeit und Ziello-

sigkeit des Daseins. Das ist keine Wahrheit im alten Sinne des Wortes, das ist überhaupt keine Wahrheit, das ist der höchste Punkt des Glaubens, der von Nietzsches „letzter Moral“ geboten wird. In seiner äußersten und furchtbarsten Form lautet er:

„[D]as Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr.‘“ (Nachlass, 5[71], KSA 12, S. 213)

Dieser „*abgründliche*[] Gedanke“ (EH, Warum ich so weise bin, 3, KSA 6, S. 268) Nietzsches ist gleichzeitig seine „stärkste Probe der Unabhängigkeit“ (JGB 41, KSA 5, S. 59). Eine solche Welt vollkommen und göttlich zu heißen, erfordert die größte Selbstüberwindung, die bis jetzt vielleicht niemals erreicht wurde.

Dennoch, vergessen wir nicht, dass dies das persönliche Kriterium der Unabhängigkeit Friedrich Nietzsches ist. Gerade so, persönlich, wird es dargestellt. Ich wiederhole: Man kann es nicht verallgemeinern. Keiner kann sagen, welcher Gedanke einem anderen Menschen schwer fallen wird, welcher Wunsch ihm am teuersten wäre und welches Opfer von ihm die größte Selbstüberwindung fordern würde. Ein Versuch, dies zu tun, der Versuch, ein Kriterium für alle zu finden, würde die Selbstüberwindung in die Herdenperspektive versetzen, in der sie in die Sklavenmoral, in die Moral des Ressentiments, verwandelt wird. Das ist aber nicht die einzige Schwierigkeit. Nietzsches Prüfstein der Unabhängigkeit ist darüber hinaus hochgradig paradox. Eine solche Souveränität kann man nicht behalten, man kann sich ihrer niemals sicher sein. Mehr noch: In dem Augenblick, in dem wir unsere Schwäche, unsere Wünschbarkeit, ertappt haben und sie überwinden wollen, unterziehen wir uns einer neuen Wünschbarkeit. Die „Wünschbarkeit“, notierte Nietzsche für sich, ist vielleicht „die treibende Kraft selbst“, sie ist vielleicht „deus“ (Nachlass, 7[62], KSA 12, S. 317). Der menschliche, allzumenschliche Instinkt, der gegen das Gegebene, gegen das Leben selbst gerichtet ist, ist der ewige Wille zum Anderen, das ewige Anders-Haben-Wollen, das die Unerträglichkeit des Lebens zeigt. Nietzsches Verdacht gegen die „Wünsche [des] Herzens“ widerlegt sich auf diese Weise selbst, indem er selber die verworfene Logik der Wünschbarkeit aufweist. Und Nietzsche betont es: „indem wir dies sagen, thun wir das, was wir tadeln“ (Nachlass, 7[62], KSA 12, S. 316). Und ist es überhaupt möglich, Partei gegen sich zu nehmen? Wer ist es, der das tun soll? Wie kann man eigenen stärksten Wünschen Widerstand leisten? Kann man es tun, ohne noch einem, noch stärkeren Trieb und Affekt zu gehorchen? Nietzsche würde dies nicht leugnen wollen. Das stimmt: Indem man darüber nachdenkt, verliert man sich unvermeidlich im Labyrinth der Wünsche, Triebe und Affekte. Aber solche Fragen sind selbst die Frucht eines Missverständnisses. Was Nietzsche uns anbietet, ist kein neuer kategorischer Imperativ, ist überhaupt kein Imperativ, noch weniger eine moralische Predigt. Keiner soll eine Position gegen die Wünsche des Herzens beziehen, keiner soll an die ewige Wiederkunft der absoluten Sinnlosigkeit des Daseins glauben. Ein solches Kriterium macht Sinn, ich wiederhole es, nur als philosophischer Verdacht sich selbst gegenüber, nur als Verachtung der eigenen intellektuellen Schwäche, des Sklaven innerhalb der Seele eines Philosophen. Wenn es also ein Aufruf ist, so ist er in erster Linie an den Philosophen gerichtet, vor allem an den „Philosophen der Zukunft“. Genauer gesagt, nur eine solche Philosophie hat nach Nietzsche überhaupt eine Zukunft. An die

intellektuelle Welt der „freien, immer freieren Geister“ wendet sich Nietzsche mit seiner „letzten“ Moral, wenn er sagt:

„Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke. Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du solltest die *nothwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit.“ (MA I, Vorrede 6, KSA 2, S. 20)

Ein solches „du solltest“ ist ja gerade ein rückwärts gerichteter Verdacht gegen die Wünschbarkeit in der eigenen Weltinterpretation. Gelegentlich scheint es jedoch unmöglich, Gewalt über sein Für und Wider zu bekommen (an einer anderen Stelle vergleicht Nietzsche sie mit Pferden und mit einem Esel (JGB 284, KSA 5, S. 231). Folglich ist es Anlass für ein fortbestehendes Misstrauen seiner Lebensauslegung gegenüber, Anlass für den fortbestehenden Kampf gegen das eigene Ressentiment, gegen die Unzufriedenheit, die zum Ressentiment führt.

Doch hier dürfen wir nicht schon Schluss machen, wenn wir Nietzsche verstehen wollen. Das intellektuelle Gewissen, von dem am Anfang der *Fröhlichen Wissenschaft* die Rede ist, scheint etwas Wertvolles zu sein. Aber man darf nicht vergessen, dass Nietzsche uns gleich empfiehlt, über dieses Gewissen und den eigenen asketischen Ernst gelegentlich zu lachen (FW 2, KSA 3, S. 373 f.). Das ist keine leichtsinnige Nebenbemerkung. In derselben *Fröhlichen Wissenschaft*, nachdem er sich zu seinem Ideal des Verdachts bekannt hat, wendet Nietzsche sein Argument plötzlich gegen sich selbst: „Was wisst ihr von vornherein vom Charakter des Daseins, um entscheiden zu können, ob der grössere Vortheil auf Seiten des Unbedingt-Misstrauischen oder des Unbedingt-Zutraulichen ist?“ (FW 344, KSA 3, S. 575 f.) Das Misstrauen war ja immer das Ideal der europäischen Wissenschaft. Das Misstrauen, das Kritische, der Zweifel, wurde in der Philosophie der Neuzeit zur Methode, es wurde zum einzig möglichen Weg der Wahrheit erklärt. Doch gerade diesen Weg des Zweifels unterzog Nietzsche einer neuen Kritik, indem er zeigte, dass auch dieser Weg nichts weiter als ein Ressentiment bedeutete, als ein ewiges Anders-Haben-Wollen, als eine ewige Wünschbarkeit. Diese Wünschbarkeit sollte nun geopfert werden, für die Selbsterhöhung des Typus ‚Mensch‘. Aber hiesse es nicht demselben Ideal zu dienen? Und warum soll die größte Selbsterwindung im Opfern von „Wünschen [des] Herzens“ bestehen? Ist ihre Überwindung tatsächlich das Gefährlichste und das Schwierigste? Vielleicht fordert gerade das Vertrauen, das keine Bestätigung findet, z. B. das Vertrauen in den Sinn des Daseins, in den Sinn der menschlichen Existenz oder sogar das Vertrauen in einen konkreten Menschen, auf die Dauer viel mehr Selbsterwindung und viel größere Kraft des Geistes als der Verzicht auf die Hoffnungen,

die unerfüllt bleiben. Vielleicht kann — versuchen wir den heroischen Charakter von Nietzsches Wiederkunfts-Gedanken in Frage zu stellen — gerade Unwiederholbarkeit mancher Erlebnisse und Augenblicke, der Gedanke, dass sie niemals wiederkehren werden, sich als viel härtere Prüfung unserer Stärke erweisen? Vielleicht ist, wie Nietzsche selber gleich hinzufügt, für das Leben beides nötig, „viel Zutrauen und viel Misstrauen“ (FW 344, KSA 3, S. 576).

Diese Fragen müssen offen bleiben. Nietzsche will das eigene Für und Wider nicht als alternativlos darstellen. Die „Objektivität“, von der er in diesem Zusammenhang in *Zur Genealogie der Moral* sprach, in dem er sich an die „Herrn Philosophen“ richtete (GM III, 12, KSA 5, S. 365), musste mit Anführungszeichen versehen werden. Denn sie war keine Objektivität im alten Sinne des Wortes, im Sinne der Freiheit von Subjektivität des Erkennenden, Freiheit von seinen Wünschen, Ängsten und Hoffnungen. Sie war auch kein Gegensatz zur Illusion. Doch es scheint, dass Nietzsche in einer solchen „Objektivität“ im Bezug auf das eigene Für und Wider sein Kriterium der Unabhängigkeit, sein Kriterium eines starken Individuums und eines „freie[n], *sehr* freie[n] Geist[es]“ tatsächlich gefunden hat (JGB 44, KSA 5, S. 60). Seine Freiheit, seine Unabhängigkeit ist kein Besitz, sondern eine immer wieder gewonnene Distanz zu sich selbst — dasselbe Pathos der Distanz, das die Erfurcht vor sich selbst und die Selbsterhöhung ermöglicht. Und die Vielfalt der miteinander kämpfenden Willen und Wünsche, die Nicht-Homogenität des Subjekts, seine Undurchschaubarkeit, ist die Bedingung einer solchen Unabhängigkeit, die kein anderes Kriterium der Objektivität zulässt als den ständigen Verdacht gegen das eigene Für und Wider, gegen Sklaveninstinkte innerhalb der eigenen Seele. „Denn der Mensch ist ein verehrendes Thier! Aber er ist auch ein misstrauisches“, sagt uns Nietzsche. „So viel Misstrauen, so viel Philosophie.“ (FW 346, KSA 3, S. 580)

Das Ideal des Selbst-Misstrauens ist ein tragisches Ideal. Wenn Nietzsche uns heute noch etwas zu sagen hat, so scheint es mir, ist es nicht eine bloße Destruktion der Werte des christlichen Abendlandes und auch nicht ihre Perspektivierung, sondern gerade dies: was die Philosophie heute noch sein könnte und sollte — ein Verdacht gegen all das, was gerade uns wertvoll und deshalb unumstößlich erscheint. Doch sie soll auch der Verdacht gegen diesen Verdacht selbst sein. In dieser Hinsicht ist Nietzsches Denken noch lange nicht trivial, es ist nicht weniger gefährlich für die heutige europäische Moral als für den russischen Immoralismus. Auch heute kann uns Nietzsche daran erinnern, dass wir unser Für und Wider im Zaume halten sollten, besonders dann, wenn wir geneigt sind, sie, umgekehrt, in Galopp zu versetzen. Auch heute ruft er uns dazu auf, die Distanz zu uns selbst zu bewahren, vor allem zu unseren Überzeugungen, seien es moralisch-religiöse oder wissenschaftlich-immoralistische, sei es der Glaube an die höchste Vorsehungsinstanz oder der Glaube daran, dass Sinn und Wert nichts weiter sind als bloße Illusion. Am wenigsten würde Nietzsche von uns aber die Treue zu seinen eigenen Ansichten, seinem eigenen Ideal erwarten. Vielleicht heute ist es besonders angemessen, die Worte Zarathustras in Erinnerung zu rufen: „Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet

Ekaterina Poljakova. Friedrich Nietzsches „letzte Moral“

habt, will ich euch wiederkehren“ (Za, Die Reden Zarathustra's, Von der schenkenden Tugend, 3, KSA 4, S. 101).

Literatur

Paul van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*, Bonn: Bouvier, 1989.

Л. Н. Толстой, *Юбилейное собрание сочинений*, в 90 т. (Jubiläumsausgabe, in 90 Bd.), Moskau, Leningrad: Худ. лит., 1935—1958.

(Aus dem Russischen übersetzt von der Verfasserin)

**«Смерть Бога»
и проблема нигилизма**

**The 'Death of God'
and the Problem of Nihilism**

**Der „Tod Gottes“ und
das Problem des Nihilismus**



Человек, который хотел стать Богом

Объективное, всестороннее исследование творчества Ницше невозможно. И не только потому, что философ едва ли не по всем вопросам противоречит сам себе. Это невозможно и неверно по существу дела, не говоря уже о том, что неуважительно по отношению к автору, который отрицает объективность как философский приоритет. Все десятки томов его сочинений — гимн человеку, стремящемуся стать сверхчеловеком, утверждающему себя в неповторимой индивидуальности самовозрастающей силы. Ницше провоцирует говорить и думать о нем очень лично. Его тексты составлены так, что принуждают читателя создавать свой образ автора, который также мало похож на образы, создаваемые другими, как и на сам оригинал.

«...В конце концов меня в гораздо большей степени устраивало бы быть славным базельским профессором, нежели богом; но я не осмелился зайти в своем личном эгоизме так далеко, чтобы ради него поступиться сотворением мира», — писал Ф. Ницше Якобу Буркхардту в январе 1889 года. Как ни странно, но именно в этих словах больного, по медико-психологическим критериям уже явно сумасшедшего философа можно вычитать мотивацию и смысл его творчества. Ницше, как в свое время Эпикур, пришел в философию, разочаровавшись в филологии. Эпикур был недоволен учителями литературы по той причине, что они не могли сказать, откуда возникает хаос Гесиода. Ницше не мог в классической филологии найти ответ на вопросы о том, что такое дионисическое начало и отчего древние греки — самая радостная, соблазнительно жизнелюбивая порода людей — нуждались в трагедии? Как вообще совместить безумие дионисических страстей трагедийного мифа с уравновешенным спокойствием античной мудрости, предо-

пределившим все последующее развитие европейского духа? Ницше обнаружил, что аполлоническое начало философии не выражает и не отрицает, а еще меньше продолжает, дополняет или преодолевает дионисическое начало жизни — оно прикрывает его. Это — всего лишь защитная реакция трусливого духа, который прячет свою трусость за лицемерием и спасается от ужасов тем, что не хочет знать об их существовании. В оптимистической радости философии Ницше увидел не выражение мощи человека, не его торжество, а знак усталости, болезни, слабости, он увидел в ней самообман и предосторожность страдающего организма. Ее размеренность, уверенная осанка и благопристойность — только иллюзия, маска, бутафория, призванная заговорить напор, силу, буйное веселье и кровавые игры подлинной жизни. В новой оптике Ницше философия предстала подлой торговкой, которая дает сдачу только фальшивыми купонами. Он поставил себе целью разоблачить эту великую аферу и ополчился на всю предшествующую философию.

Ницше подверг радикальной критике философию не в тех или иных ее отдельных периодах, аспектах, лицах, а в самых глубинных греко-римских основаниях, оставшихся жизненными на протяжении двух с половиной тысячи лет. «Не существовало доселе еще ни одного философа, в чьих руках философия не превращалась бы в апологию познания»¹, — писал Ницше. И именно в этом пункте, понимаемая как способ познания, объяснения мира, философия подверглась в его творчестве наиболее последовательному отрицанию. Ложной и фальшивой Ницше считает прежде всего саму позу философии, ее желание прикрыться щитом истины от напора жизни.

* * *

С тех пор как Парменид сказал, словно отрезал, что «бытие есть, а ничто не есть», философия рассматривает бытие как свой основной предмет и понимает под ним как минимум две вещи: это — а) основа (предел) существования, то, благодаря чему есть то, что есть; б) источник и гарантия внутренней цельности мира, его законченности, полноты, упорядоченности. Оба этих утверждения о бытии являются логически незаконными. Если бытие есть предел существования, то оно является также пределом знания и о нем нельзя сказать ничего положительного и всякая конкретизация бытия в качестве «вещи самой по себе», «непосредственной достоверности», «*causa sui*» и т. п. непременно будет противоречием определения. Точно таким же самоотрицанием является тезис о цельности и законченности мира. На таких шатких основаниях и по причине их шаткости философия конструирует особое метафизическое царство, которое не только находится по ту сторону физического мира, но еще и возвышается над ним. Этот вымышленный мир философов с самого начала несет в себе печать их собственных иллюзий, скрыто содержит те ценности, на обоснование которых он претендует. Поэтому-то метафизику Ницше

.....
¹ Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое, отд. 1. § 6. Т. 1. С. 242 // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М., 1990.

обозначает как «науку, трактующую об основных заблуждениях человека, — но только так, как будто бы это были основные истины»².

Двусмысленная онтология породила двусмысленную гносеологию. Когда истина и ложь разводятся между собой по критерию, согласно которому первая говорит о том, что есть, что оно есть, и о том, чего нет, что его нет, а вторая действует противоположным образом, то это нельзя считать простым обозначением разделительных линий между ними. Одновременно здесь содержится и скрытая оценка, предполагавшая, что к истине надо стремиться, а заблуждений избегать. Получается: истина принимается в качестве истины, а заблуждение — в качестве заблуждения еще до того, как установлено, что первая есть истина, а второе — заблуждение. Ценностный выбор фактически предшествует объективно-гносеологическому разграничению, но изображается дело таким образом, будто он является его следствием. И Ницше имел все основания возмутиться таким фокусом, когда незаметно прячут кролика в шляпу, чтобы затем торжественно вытащить его оттуда. Он задается вопросом: «Что, собственно, в нас хочет “истины”? ... Мы спросили о ценности этого хотения. Положим, мы хотим истины, — отчего же лучше не лжи?»³

Одно из важнейших открытий Ницше, потребовавших радикального пересмотра оснований философии, состояло в установлении того, что человеческое познание сковано аксиологическим обручем. Человек не может мыслить без того, чтобы это не было одновременно ценностным выбором, подобно тому как он не может двигаться без того, чтобы это не было движением в определенном направлении. Он не может мыслить объективно. «Большую часть сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями. Да и позади всей логики, кажущейся самодержавной в своем движении, стоят расценки ценностей»⁴. Или еще: «Нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение»⁵. Из всего этого вытекает, что сама познавательная парадигма философии, ее логоцентризм, установка на объективность должны быть осмыслены как определенная ценностная позиция.

Точка зрения познания есть точка зрения объективности. Философия, идентифицирующая себя как мудрость знания, несмотря на видимое возвышение человека в качестве разумного, мыслящего существа, а точнее говоря, именно потому, что это возвышение осуществляется мыслью и в мысли, на самом деле, фактически, в бытийном смысле бесконечно умалает его. «Мы видим, как человек умалается, как вы умалаете его!»⁶ — кричит Ницше. Это умаление стало особенно интенсив-

² Ницше Ф. Там же, отд. 1. § 18. Т. 1. С. 251.

³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 1. С. 251.

⁴ Там же. Т. 2. § 3. С. 243.

⁵ Там же. Т. 2. § 6. С. 244.

⁶ Там же. Т. 2. § 5. С. 346.

ным со времен Коперника, когда человек стал все дальше скатываться с центра в «сверлящее ощущение своего ничтожества»⁷.

Дискредитация человека, заложенная в познавательной парадигме философии, обнаруживается по крайней мере в трех пунктах. Во-первых, человек низводится до уровня одного из явлений объективного мира, становится вещью среди вещей; и как бы он ни возвышался в качестве вещи среди вещей, тем не менее в принципиальном плане не он сам несет ответственность за свое существование. «Объективный человек есть орудие: это дорогой, легко портящийся и тускнеющий измерительный прибор, художественной работы зеркало, которое надо беречь и ценить; но он не есть цель, выход и восход, он не дополняет других людей, он не человек, в котором получает оправдание все остальное бытие, он не заключение, еще того менее начало, зачатие и первопричина; он не представляет собою чего-либо крепкого, мощного, самостоятельного, что хочет господствовать»⁸. Во-вторых, происходит «вырождение и измельчание человека до совершенного стадного животного», подчиненного единым «доказанным» и неумолимым в своей объективности требованиям, «превращение человека в карликовое животное с равными правами и притязаниями...»⁹. В-третьих, выделение человека из мира в качестве познающего, мыслящего существа, поставившее человека рядом с миром, над ним, вне него («Мы смеемся уже, когда находим друг подле друга слова “человек и мир”, разделенные сублимированной наглостью словечка “и”»¹⁰), имело оборотной стороной крайне опасное расщепление, раздвоение человека, когда одна часть приносится в жертву другой, на стихию природного существования, энергию витальных сил набрасывается узда логического принуждения. В результате человек оказывается негодным к употреблению как лопнувший сосуд, и у него не остается сил ни на что, кроме как справляться с самим собой.

Словом, познавательльно ориентированная философия по своему существу была призвана решить задачу «сделать человека до известной степени необходимым, однообразным, равным среди равных, регулярным и, следовательно, исчислимым»¹¹. Но сделать это надо было так, как если бы всестороннее логическое дисциплинирование человека выглядело не унижением его, а возвышением, не поражением, а победой. Стремление к объективности, способность самоотречения следовало изобразить как высшую форму субъективности и самоосуществления. Холодной истине предстояло придать теплоту, как если бы она была человеку ближе всех близких, чтобы оправдать приносимые на ее алтарь жертвы. Бездушную тиранию разума необходимо было интерпретировать как тончайший сердечный позыв. Словом, гносеологическое уплощение человека необходимо было довести до выработ-

⁷ Ницше Ф. К генеалогии морали. Т. 2. Ч. III. § 25. С. 519.

⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 207. С. 329.

⁹ Там же. Т. 2. § 203. С. 323.

¹⁰ Ницше Ф. Веселая наука. Кн. V. Т. 1. § 346. С. 667.

¹¹ Ницше Ф. К генеалогии морали. Кн. 2. Т. 2, § 2. С. 440.

ки новой оптики жизни, в которой противоестественное выглядит естественным, потусторонние философские химеры предстают как реальные надежды, слабое становится сильным. И эту задачу должна была выполнить мораль.

В морали явно, обнаженно предстали ценности, скрыто вдохновлявшие философию во всех ее теоретических изысканиях. Поэтому критика философии естественным образом сузилась до критики морали. Разоблачение морали в ее исторически сложившихся и общепризнанных идеально-возвышенных устремлениях как самого изощренного и грандиозного мошенничества стало основным делом Ницше. Вот что он писал в 1886 году в предисловии к своему первому собственно ницшеанскому сочинению «Рождение трагедии из духа музыки»: «Ненависть к “миру”, проклятие аффектов, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный лишь для того, чтобы лучше оклеветать этот, на деле же стремление к ничто, к концу, к успокоению, к “субботе суббот” — все это всегда казалось мне, вместе с безусловной волей христианства признавать лишь моральные ценности, самой опасной и жуткой из всех возможных форм “воли к гибели” или, по крайней мере, признаком глубочайшей болезни, усталости, угрюмости, истощения, оскудения жизни, — ибо перед моралью (в особенности христианской, т. е. безусловной моралью) жизнь постоянно и неизбежно должна оставаться неправой, так как жизнь по своей сущности есть нечто ненормальное; она должна, наконец, раздавленная тяжестью презрения и вечного “нет”, ощущаться как нечто недостойное желаний, недостойное само по себе. И сама мораль — что, если она есть “воля к отрицанию жизни”. Скрытый инстинкт уничтожения, принцип упадка, унижения, клеветы, начало конца? И, следовательно, опасность опасностей?.. Итак, против морали обратился тогда, с этой сомнительной книгой мой инстинкт, как заступнический инстинкт жизни...»¹²

* * *

В отличие от всех прежних философско-этических опытов, в том числе кантианского и даже прежде всего кантианского, нацеленных на оправдание морали путем ее теоретического обоснования, Ницше проблематизировал саму мораль. Он поставил вопрос о ценности моральных ценностей и тем самым низвел их до уровня предмета философского сомнения. Ницше расширил саму задачу философской этики, конкретизировав ее как критику морального сознания. Прежней «науке морали», — как пишет он, — «недоставало проблемы самой морали: недоставало подозрения, что здесь есть нечто проблематичное»¹³. Подобно тому как всякая наука, не останавливаясь на видимости вещей, стремится проникнуть в их скрытую суть, которая чаще всего оказывается прямо противоположной тому, что фиксируется на уровне явлений, так и этика не может обманываться тем, что

¹² Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 53—54.

¹³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 186. С. 307.

сама мораль говорит о себе, и должна прежде всего направить свое внимание на то, о чем она молчит, что она скрывает и искажает. Ницше говорил, что вряд ли до него кто-нибудь смотрел на жизнь с таким глубоким подозрением. Во всяком случае, на мораль никто до него так не смотрел. Что же он увидел своим недоверчивым взглядом?

Ницше имеет прочную репутацию морального нигилиста. Было бы странно защищать Ницше от этого обвинения, которого он сам настойчиво добивался и которым очень гордился. Клише морального нигилиста отражает действительную позицию Ницше приблизительно так же, как злая карикатура отражает реальное лицо. Отражая, оно одновременно и искажает. Чтобы точнее обозначить нормативные контуры ницшеанской этики, следует иметь в виду, что она является достаточно конкретной, более того — исторической. За словом «мораль» скрываются существенно различные реалии, и поэтому требуется более строгое определение предмета анализа. Говоря о распространившейся в Европе и столь ему ненавистной морали, Ницше подчеркивает, что это — «только один вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны многие другие, прежде всего высшие “морали”»¹⁴. Существует много разных моралей, самое общее и самое важное различие между ними состоит в том, что они подразделяются на два типа: мораль господ и мораль рабов. В более широком плане об историческом взгляде философа на мораль мы будем говорить позже. Пока заметим: Ницше является моральным нигилистом в том строгом и точном смысле слова, что он решительно, последовательно, без каких-либо смягчающих оговорок и компромиссов отрицает мораль рабов.

Под моралью рабов Ницше подразумевает мораль в том виде, в каком она сформировалась под воздействием античной философии и христианской религии и воплотилась в многообразных индивидуально-аскетических, церковно-благотворительных, общинно-социалистических и иных гуманистических опытах человеческой солидарности. Она стала в Европе господствующей и ошибочно воспринимается европейским общественным сознанием в качестве синонима морали вообще. Не составляет никакого труда зафиксировать рабскую мораль чисто эмпирически, ибо она всесторонне обволакивает европейского человека. Значительно трудней выявить ее содержательные характеристики, качественную определенность. Ницше это делает самым глубоким, полным и блестящим образом. Исследование рабской морали Ницше, как, впрочем, и все, что он делал в философии, отличается, с одной стороны, полифоничностью, объемом, противоречивой полнотой, а с другой — необычайной тонкостью наблюдений, неисчерпаемостью нюансов. Поэтому оно трудно поддается обобщению, вообще методической обработке. Если тем не менее попытаться суммировать с неизбежным огрублением особенности рабской морали как их понимает Ницше, то они могут быть резюмированы в следующих основных характеристиках.

.....
¹⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 202. С. 321.

1. Прежде всего, рабской делает мораль сама ее претензия на безусловность, абсолютность. «Водрузить идеал — идеал “святого Бога” — и перед лицом его быть осязаемо уверенным в своей абсолютной недостойности. О, эта безумная жалкая bestия человек!»¹⁵ — восклицает Ницше, ясно понимая, что человек хитростью недостижимого абсолюта отвоевывает себе право быть маленьким, жалким, недостойным. Следовательно, само представление об абсолютных идеалах является ложным. На самом-то деле они нужны человеку не сами по себе, не в их абсолютности, а в их особой функции, позволяющей человеку примириться со своей малостью. Ницше называет их неразбавленными спиртными напитками духа.

2. Рабская мораль есть мораль стадная. Она выступает как сила, стоящая на страже стада, общества, а не личности. Понимаемая как изначальная солидарность, братство людей, она прежде всего направлена на поддержание слабых, больных, нищих, неудачников. Один из самых решающих и удачных моральных трюков, проделанных еще еврейскими пророками, состоял в том, что слова «святой», «бедный», «друг» стали употребляться как синонимы. Более всего так понятая мораль ценит способность человека отречься от себя, своего «я», поставить себя на службу другим, обществу. Под стадностью Ницше имел в виду несомненно обезличивание людей. Следующие совсем не ницшеанские слова Ницше вполне подтверждают это: «И возможно, что в народе, среди низших слоев, именно у крестьян, нынче сравнительно гораздо больше благородства вкуса и такта в почитании, чем у читающего газеты умственного полусвета, у образованных людей»¹⁶.

3. Рабская мораль имеет отчужденный характер. Она реализуется во внешне фиксированных нормах, призванных усреднить, уравнивать индивидов. В самом человеке она представлена репрессивной функцией разума по отношению к человеческим инстинктам. Отчужденность морали, как тонко замечает Ницше, выражается в самой идее ее самоценности, в представлении, будто наградой добродетели является сама добродетель, и поэтому имеет безличный, бескорыстный, всеобщий характер. При таком понимании индивид теряет свою личность и обретает нравственное достоинство только в качестве частного случая, простой проекции всеобщего Закона. Ницше назвал это «кенигсбергским китаизмом».

4. Рабская мораль замыкается областью духа, намерений. В известном смысле «вся мораль есть не что иное, как смелая и продолжительная фальсификация, благодаря которой возможно наслаждаться созерцанием души»¹⁷. Она представлена в человеке неким вторым человеком, который постоянно недоволен первым, внушает ему сознание виновности и обрекает его на постоянные сомнения, нерешительность, муки. Мораль рассекает человека на две части таким образом, что он идентифицирует себя с одной частью, любит ее больше, чем другую. Здесь тело приносится в жертву душе. В морали человек явлен самому себе, по словам Ницше,

¹⁵ Ницше Ф. К генеалогии морали. Кн. 2. Т. 2. § 22. С. 468.

¹⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 263. С. 388.

¹⁷ Там же. Т. 2. § 291. С. 401.

не как *individuum* (буквально: неделимое), а как *dividuum* (буквально: делимое). И он обречен на постоянное копанье в себе, чтобы утихомирить, ублажить, обмануть зверя и таким обманным путем обрести покой, «мир души» — состояние, которое честнее было бы назвать иначе, ибо за ним могут скрываться и старческая слабость воли, и наступление уверенности, и хорошее пищеварение, и тщеславие, и многое другое.

5. Пожалуй, наиболее полно и рельефно рабская сущность морали выражается в ее тартюфстве, лицемерии. Внутренняя лживость всех манифестаций морали, ее выражений, поз, умолчаний и т. п. является в логике рассуждений Ницше неизбежным следствием ложности ее исходной диспозиции по отношению к реальной жизни. Мораль претендует на то, чтобы говорить от имени абсолюта. А абсолюта на самом деле не существует, и если бы даже и существовал, то о нем по определению ничего нельзя было бы сказать. Следовательно, моральные речи — это всегда речи не о том. Далее, мораль противостоит природному эгоизму витальных сил. Но жизнь как жизнь не может не стоять за себя, не может не быть эгоистической — и не в каком-то общем смысле, а в конкретности своих индивидуальных существований. И где эгоизм страстей, инстинкты жизни не получают прямого выхода, там они обнаруживают себя косвенно, подобно тому как растущее дерево, уткнувшись в препятствие, скрючивается, изгибается и хоть в бок, хоть в обратном направлении, тем не менее продолжает расти. Мораль, поскольку она остается выражением жизни, не может не выражать ее эгоистической сущности, но только делает это в прикрытой, превращенной форме.

Фарисейство — не какая-то особая черта, а еще меньше деформация морали, оно представляет собой ее жизненную атмосферу, воздух, которым она дышит, запахи, которые источает. И наиболее фарисейской мораль является тогда, когда предстает в чистом виде, вполне соответствует своему назначению. «Разве само морализирование не безнравственно?»¹⁸ — задает Ницше риторический вопрос. Особенно много лжи в моральном негодовании, которое, с одной стороны, скрывает неумение, умственную ограниченность, ошибку или иной недостаток негодующего, а с другой — прикрывает тайное вождление, зависть к самому предмету негодования; давно известно, что люди любят осуждать те пороки, которым втайне хотели бы сами предаваться. Зоркий глаз Ницше находит мораль лживой даже тогда, когда она кажется наиболее искренней и направлена против самой морализирующей личности. Презирающий чтит себя как человека, который презирает, за угрызениями совести скрывается род самодовольства, те, кто своим жалким положением вызывает сострадание, показывают, что, «несмотря на всю их слабость, у них по крайней мере есть еще одна сила — причинять боль»¹⁹. Моральное восхваление также не отличается особой честностью, в нем Ницше обнаруживает еще боль-

¹⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 228. С. 349.

¹⁹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Т. 1. § 50. С. 273.

ше назойливости, чем в порицании. «Мы не ненавидим еще человека, коль скоро считаем его ниже себя; мы ненавидим лишь тогда, когда считаем его равным себе или выше себя»²⁰.

6. Квинтэссенция стадной морали является *ressentiment*. Ницше любил называть себя психологом. Его исследования моральной психологии во многих отношениях действительно являются уникальными. Но даже на этом фоне выделяется открытие феномена, названного им *ressentiment* (буквально: вторичное переживание). Это французское слово используется философом для обозначения совершенно особого и исключительно сложного психологического комплекса, являющегося специфическим мотивом, своего рода вирусом морали. Здесь речь идет о нескольких наслоившихся друг на друга и образовавших в итоге редкостную психологическую отраву смыслах: а) первичные исключительно неприятные эмоции злобы, стыда, отчаяния, вызванные унижением достоинства человека, притом не случайным унижением, а в некотором роде закономерным, вытекающим из его реального, постоянно воспроизводящегося положения по отношению к другим людям; б) воспоминание и вторичное переживание этих эмоций, духовная работа с ними, результатом чего является ненависть и чувство мести, усиливаемые и подогреваемые ревностью, завистью, вызванные сознанием того, что «они» могут, а «я» нет; в) осознание того, что месть не может быть осуществлена, что обидчик недостижим для мести, ибо нанесенная тем обида — не его каприз и злая воля, а простой рефлекс реально иного — более высокого — положения, что тот самым фактом своего существования обречен быть обидчиком точно так же, как сам он обречен на то, чтобы быть обиженным; г) возникающее чувство бессилия, отчаяния приводит к тому, что месть, не имея возможности реализоваться в адекватных поступках, получает идеальное воплощение, в результате чего бессилие трансформируется в силу, поражение становится победой, «*ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности»²¹. Эта творческая, ценностно-порождающая работа *ressentiment* состоит в том, что злопамятное, мстительное чувство отрывается от своей вещественной нагруженности, конкретных лиц и социальных положений, становится идеей, приобретая тем самым такой вид, когда ее можно прилагать к чему-угодно, и одновременно с этим происходит переворачивание реальных ценностей, в свете которых слабый и сильный меняются местами, жалким оказывается не ужаленный, а тот, кто жалит (мол, пусть я в кандалах и оплеван, все равно в душе и на весах вечности я лучше, и на вечном огне буду гореть не я, а мои обидчики). Месть осуществлена, удар нанесен не по конкретному обидчику, не по царю-убийце, а по всему мировому порядку, по всему строю, в котором вообще могут существовать обидчики, цари. Современник Ницше Карл Маркс назвал мораль бессилием, обращенным в действие. Это определение вполне можно приложить к *ressentiment* как механизму, способу психологического существова-

²⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 173. С. 304.

²¹ Ницше Ф. К генеалогии морали. Кн. 1. Т. 2. § 10. С. 424.

ния самой морали. Ницше называет *ressentiment* воображаемый мстью, мстью бессильного, вытесненной ненавистью, измышлением зла. Это — гнев, который не переходит в поступок, не разряжается в поступках, а обращается вовнутрь и становится формой самоотравления души.

Что касается исторической конкретики *ressentiment*, то здесь важно отметить следующее. Она существует в двух основных формах — стадной морали и аскетического идеала. Стадная мораль экстравертна, выносит вину вовне; аскетический идеал интровертен, переносит вину вовнутрь. Благодатной социальной почвой *ressentiment* являются демократические порядки всеобщего равенства.

Такова в самых общих характеристиках рабская мораль. У Ленина есть замечательное утверждение: раб, находящийся в рабском положении, есть просто раб; раб, сознающий свое рабское положение и продолжающий оставаться рабом, есть жалкий холоп; раб, сознающий свое рабское положение и борющийся против него, есть революционер. Мораль, утверждает Ницше, была таким осознанием рабами своего положения, которое низводило их до уровня жалких холопов, гнусных тварей, которое превращало рабство из несчастья в сознательную позицию. Именно через посредство морали рабы по случаю становятся рабами по выбору. Я думаю, мысль Ницше будет передана точнее, если сказать: мораль не просто выражает тот факт, что человек является рабом, она прежде всего есть то, что превращает человека в раба. В кривом зеркале морали с ее противоположностью добра и зла, словно в камере-обскуре действительный порядок ценностей оказывается перевернутым. Когда рабское положение, т. е. действительное зло, именуется добром и свободное состояние господина, т. е. действительное добро, именуется злом, то задается такая диспозиция существования, когда первого не надо избегать (ибо кто же избегает добра!), а ко второму не надо стремиться (ибо кто же стремится к злу!).

* * *

Переворот в понимании европейской философии, ее второе рождение в текстах Ницше связаны в первую очередь с идеей примата ценностей перед знаниями. Философия, как считает Ницше, — не способ познания, даже не определенное отношение к миру. Она представляет собой жизненную позицию, проект мира. Философия — не о прошлом и настоящем. Она о будущем. Философия говорит не о том, что есть, а о том, как быть. Это — не эпоха, схваченная в мысли, не сова Минервы, вылетающая в сумерки. Это — мысль, предвосхищающая эпоху, луч, открывающий зарю нового дня. Двусмысленность всей предшествующей философии, когда аксиология стыдливо пряталась за онтологию и гносеологию, Ницше преодолевает решительным утверждением, что ценности и есть основное дело философии.

Назначение философа, согласно Ницше, в том, чтобы «он создавал ценности... Подлинны же философы (в отличие от исследователей философии, ее профессоров. — А. Г.) суть повелители и законодатели; они говорят: «так должно

быть!», они-то и определяют «куда?» и «зачем?» человека... Их познание есть со-зидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти»²². Философ — «необходимый человек завтрашнего дня и послезавтрашнего дня»²³. «Философу надлежит решить проблему ценностей... ему надлежит определить табель о ценностных рангах»²⁴.

Философия как смысложизненный проект, ценностная основа деятельности исходит и своей структурой задает принципиально иной образ человека и способа его укорененности в мире, чем традиционно-просветительская, научная философия. В ней человек — не часть мира, пусть даже лучшая, не данность, не объект. Он представляет собой средоточие бытия, в его руках находится судьба самого мира. Через него проходит путь в будущее, не только в будущее самого человека, а в будущее вообще. Впрочем, это — одно и то же. Ницше смотрит на мир исключительно субъективно; мир для него — не больше чем арена, на которой жизнь утверждает себя в самовозвышающейся воле к власти. Адекватное рассмотрение человеческой деятельности требует ее рассмотрения в перспективе умножения воли к власти. Притом вопрос нельзя понимать так, будто человек сам по себе является субъектом, а воля к власти есть его акция. Нет, сам человек, его субъективность, личностность и есть та или иная степень воли к власти. Человек бытийствен в своей субъективности. «Не существует никакого “бытия”, скрытого за поступком, действием, становлением; “деятель просто присочинен к действию — действие есть все”»²⁵.

Человек как жизненная сила, как воля к власти и есть бытие в высшей точке его кипения, и только в этом качестве он является субъектом. Говоря по-другому, способность быть субъектом — не вторичное качество человека, обретаемое им в результате того, что он выделяет себя из мира и противопоставляет себя ему, что он относится к миру как бы извне, из некоей метафизической точки, находящейся вне мира, над ним, а его изначальное первичное состояние. Интерпретация бытия как жизни, жизненной энергии, воли к власти имеет как раз тот глубокий смысл, что человек не может выскочить из бытия, противопоставить себя ему точно так же, как и бытие не может быть отделено от человеческого существования. И если человек на уровне рефлексии поднимается над своей жизнедеятельностью и делает ее предметом собственного рассмотрения, если он тем или иным способом относится к своей жизнедеятельности, т. е. если он расчленяет целостность своего существования на субъект и объект, то этой процедуре нельзя ни в коем случае придавать бытийный смысл; напротив, она сама должна быть понята в бытийном контексте столкновения различных волевых напряжений.

.....
²² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 211. С. 335—336.

²³ Там же. Т. 2. § 212. С. 336.

²⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали. Кн. 1. Т. 2. § 17. С. 438.

²⁵ Там же. Т. 2. § 13. С. 431.

Развенчивая демиургическое самомнение философского сознания, в частности морального сознания, показывая, что это — не более чем мыльный пузырь и за ним скрыта корысть слабых, проигравших, Ницше одновременно утверждает самого человека как демиурга. Метафизика унижает, умаляет человека, в то время как философия, рассматривающая жизненную волю к власти в качестве последней реальности, за которой нет никакой другой, возвышает его. Решающим здесь является вопрос об ответственности. Метафизически оснащенная философия исходит из принципиальной установки, согласно которой ответственность за человеческое существование не может быть ограничена пределами самого человека. Новая философия Ницше видит свою задачу в том, чтобы «учить человека смотреть на будущность человека как на свою волю, как на нечто зависящее от человеческой воли», осуществить такую переоценку ценностей, «под новым гнетом, под молотом которой закалялась бы совесть, и сердце превращалось бы в бронзу, чтобы вынести бремя такой ответственности»²⁶.

«В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие?»²⁷ — восклицая, спрашивает Ницше. Для ницшеанской философской антропологии существенно то, что тварь и творец в человеке соединены нераздельно. Творец нуждается в твари, так как он может творить только в тварном материале, из обломков создавая прекрасный монолит. Но и тварь нуждается в творце, ибо хаос и бессмыслица нежизнеспособны, нуждаются в организации, в том, чтобы части сложились в целое. Быть тварью — судьба человека, но и быть творцом не является его выбором. Он по своему существу не может не быть творцом, точно так же как не может не быть тварью. Человек есть человек, поскольку он есть воля к власти. Человеческие экземпляры отличаются только тем, насколько сильна эта воля к власти и как она себя утверждает (для примера, столь ненавистная Ницше стадная мораль тоже есть обнаружение воли к власти, только превращенное, выдающее себя за нечто иное). Словом, человек перспективен, он обречен на то, чтобы расти; нельзя сказать, что есть человек, не ответив предварительно на вопрос, чего он хочет, куда он растет — вверх, вкось, обратно вниз. Именно потому, что человек не оформлен, не закончен, сам делает себя, философия есть философия ценностей. Не в том смысле, разумеется, что она познает ценности, как это было истолковано во многих аксиологических теориях XX века, а в том смысле, что она утверждает определенный строй ценностей. Философия предлагает, возвращаясь еще раз к словам Ницше, «табель о ценностных рангах».

Возникает вопрос, который является самым важным и самым трудным: «А чем руководствуется философия, когда она селекционирует ценности, отвергает одни и утверждает другие?» Можно было бы, конечно, отделаться от

²⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 203. С. 322.

²⁷ Там же. Т. 2. § 225. С. 346.

этого вопроса как логически незаконного: вопрошая о критерии, основании выбора между ценностями, мы тем самым подвергаем сомнению исходный тезис о первоосновности, изначальности самих ценностей. Ценности ведь тем отличаются от знаний, что они никому не дают отчета в своих основаниях. Они суть выражения жизни, а не утверждения логики, а потому могут существовать, не имея на то достаточных оснований. Ценности потому и есть ценности, а не знания, что они содержат свои основания в себе. Словом, можно оспорить законность вопроса о критерии ценностей, заявив, что нельзя на аксиологию смотреть сквозь призму гносеологии. Тем не менее проблема остается — проблема движения ценностей, выбора между ними. На нее Ницше дает самый простой и, по-видимому, единственно возможный ответ: «Право на новые собственные ценности — откуда возьму я его? Из права всех старых ценностей и границ этих ценностей»²⁸.

Это утверждение Ницше можно понять так, что ценность ценностей заключается в самих ценностях и она определяется только их жизнеспособностью. Дорога новым ценностям открывается тогда, когда старые ценностные каноны терпят крах, обнаруживают ограниченность. Вопрос о ценностях есть вопрос о людях, утверждающих их своей жизнью, только игра может определить победителя. И только узнав, кто победил, можно узнать, кто больше хотел и умел победить. «Вас назовут истребителями морали: но вы лишь открыватели самих себя»²⁹, — говорит Ницше. Сохранять себя, открывать себя, постоянно испытывать себя — это и есть способ существования ценностей. Они не могут существовать в форме мертвых объектов, точно так же они не могут существовать в качестве бесплотных субъективных образов. Ценности впечатаны в ткань человеческой жизни, представляя собой ее направленность, смысл. Творить ценности — значит брать на себя риск новых форм жизни. Ценности меняют само устройство человеческого существа, но меняют таким образом, что здесь нет никакого разделения труда, здесь конструктор является одновременно и испытателем. Мудрость поэтому состоит не в том, чтобы выходить сухим из воды. Настоящий философ «чувствует бремя и обязанность подвергаться многим испытаниям и искушениям жизни: он постоянно рискует собою. Он ведет скверную игру»³⁰.

Что касается конкретного направления переоценки ценностей, то оно, как считает Ницше, определяется крахом стадной морали. Этот крах обязывает «положить начало противоположной оценке вещей и переоценить, перевернуть “вечные ценности”»³¹.

²⁸ Ницше Ф. Злая мудрость. Т. 1. Гл. 4. § 99. С. 736.

²⁹ Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое. Т. 1. § 103. С. 736.

³⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 205. С. 326.

³¹ Там же. Т. 2. § 203. С. 322.

* * *

У Ницше можно найти достаточно много высказываний, способных склонить к выводу, что он не проводит различия между стадной моралью и моралью вообще: определение морали как идиосинкразии декадентства с задней мыслью отомстить жизни, утверждения, что переоценка ценностей состоит в «освобождении от всех моральных ценностей», что сама по себе «никакая мораль не имеет ценности», что она всегда сужает перспективу и т. п. Однако отдельные утверждения из произведений Ницше сами по себе еще не документируют мысль автора. В случае Ницше исключительно важны контекстуальность, общий пафос мысли (в этом отношении его сочинения имеют нечто общее с художественными произведениями). В частности, для понимания ницшеанской критики морали существенно важное значение имеют следующие два момента.

Во-первых, Ницше критикует мораль всегда с моральной точки зрения. Основной и постоянный аргумент, на котором держится моральный нигилизм Ницше, состоит в том, что мораль умаляет, унижает человека. Более того, он даже апеллирует к понятиям сострадания, любви к человеку. «Наше сострадание более высокое и более дальновидное»³², — говорит Ницше. Он отвергает мораль, направленную на стадную полезность, благо общины, потому что в рамках такой морали не может существовать мораль любви к ближнему³³. Он выступает против размягчающего, безвольного этического образа человека, потому что, «вместе со страхом перед человеком, мы утратили и любовь к нему, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему»³⁴. Словом, мораль против морали, «высочайшая могущественность и роскошность типа человек»³⁵ против низменного, мелкого, расслабляющего и крохоборческого стиля.

Во-вторых, эта критика осуществляется в рамках концептуально осмысленного взгляда на историческое развитие морали. Мораль за весь период существования человечества, считает Ницше, прошла три больших этапа. На первом ценность поступка связывалась исключительно с его последствиями. На втором этапе поступок стали оценивать по его причинам, т. е. по намерениям. В настоящее время начинается третий этап, когда обнаруживается, что намеренность поступков составляет в них лишь «поверхность и оболочку, которая, как всякая оболочка, открывает нечто, но еще более скрывает»³⁶. Если второй этап считать моральным в собственном смысле слова (а именно таким было его самоназвание и самосознание), то первый будет доморальным, а третий — неморальным. На этом третьем этапе, представленном Ницше, происходит «преодоление морали, в известном смысле даже самопреодоление морали»³⁷.

.....
³² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 225. С. 346.

³³ Там же. Т. 2. § 201. С. 318.

³⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали. Кн. 1. Т. 1. § 12. С. 430.

³⁵ Там же. Предисловие. § 6. Т. 1. С. 413.

³⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2, § 32. С. 267.

³⁷ Там же.

В реальной истории нравственности, как она складывалась в европейском культурном регионе, явно прослеживаются две основные тенденции — аристократическая (рыцарская) и мещанская (мелкособственническая). Они в их полноте были зафиксированы уже в ранней античности, первая Гомером, вторая Гесиодом. Эти тенденции различаются между собой по общей ценностной диспозиции, составу добродетелей, конкретным носителям и другим признакам. Ницше ясно понимает наличие этих тенденций. Последним сильным временем в его исторической летописи было «расточительное и роковое время Ренессанса», после него уже наступило слабое время — расчетливое, машиноподобное, занятое накоплением, поднявшее на щит добродетели труда, законности, научности³⁸. Новую мораль Ницше понимает как выражение и продолжение аристократической тенденции, как возвращение к аристократизму. Он не только открыто ставится на точку зрения аристократической морали, но и дает одну из самых глубоких ее характеристик.

Аристократизм (отметим еще раз) для Ницше — определенная жизненная позиция, тип человека, которые, конечно, в истории более всего встречались в среде аристократов, но не является их привилегией. Он есть синоним высокого, благородного. К аристократическим добродетелям относятся, «прежде всего, готовность к огромной ответственности, величие царственного взгляда, чувство своей оторванности от толпы, ее обязанностей и добродетелей, благосклонное охранение и защита того, что не понимают и на что клеветают, — будь это бог, будь это дьявол, — склонность и привычка к великой справедливости, искусство повелевания, широта воли, спокойное око, которое редко удивляется, редко устремляет свой взор к небу, редко любит...»³⁹. Более всего в аристократической морали чтут правдивость, бесстрашие. В ней «презрением клеймят человека трусливого, малодушного, мелочного, думающего об узкой пользе, а также недоверчивого, со взглядом исподлобья, унижающегося, — собачью породу людей, выносящую дурное обхождение, попрошайку-льстеца и прежде всего льстеца: все аристократы глубоко уверены в лживости простого народа»⁴⁰.

Основная особенность человеческого (сверхчеловеческого) типа людей знатной породы, воплощающих новую (сверхморальную) мораль, состоит в том, что они чувствуют себя «не функцией», а «смыслом», «чувствуют себя мерилом ценностей»⁴¹. Они самодостаточны в царском величии, проистекающим из готовности и способности на великую ответственность.

При всем радикально-негативном отношении к морали Ницше не ставит под сомнение ее основополагающую и незаменимую роль в деле возвышения форм общественной жизни и самого человека. Он настаивает только на том, что такое возвышение достигается именно через аристократически-сверхчеловеческую пози-

³⁸ См. *Ницше Ф.* Сумерки идолов: набег несвоевременного. § 37. С. 613—614.

³⁹ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 213. С. 338.

⁴⁰ Там же. Т. 2. § 260. С. 382.

⁴¹ Там же. Т. 2. § 257, 260. С. 379, 382.

цию. Он и называет ее внеморальной, имморальной по той единственной причине, что она более моральная, чем мораль в традиционно-христианско-социалистическо-гуманистическом смысле слова. «Знатный человек помогает несчастному, но не или почти не из сострадания, а больше из побуждения, вызываемого избытком мощи»⁴². Собственно только он и умеет чтить человека, чтить так, чтобы не унижать его демонстрацией жалости и сочувствия. Он прямо и естественно обнаруживает все лучшие моральные качества, включая самоотверженность, которые в стадной и аскетической моральных позициях существовали лишь в превращенной форме. Более того, только «здесь и возможна, допустив, что это вообще возможно на земле, — настоящая “любовь к врагам своим”. Как много уважения к своим врагам несет в себе благородный человек! — а такое уважение и оказывается уже мостом к любви... он и не выносит иного врага, кроме такого, в котором нечего презирать и есть очень много что уважать!»⁴³. Знатная, благородная, аристократическая натура не в силу каких-то метафизических требований или иных принуждений, а единственно в силу своего эгоизма обнаруживает «тонкость и самоограничение в обращении с себе подобными... она чтит себя в них и в правах, признаваемых ею за ними»⁴⁴. Свои преимущества она считает своими обязанностями. Пафос дистанции, который специфичен для аристократического способа жизни, аристократическая натура трансформирует в стремление к увеличению дистанции в самой душе, в результате чего происходит «возвышение типа “человек”, продолжающееся “самоопределение человека” — если употреблять моральную формулу в сверхморальном смысле»⁴⁵.

Внеморальная мораль Ницше вполне является моралью с точки зрения ее роли, места, функций в жизни человека. Ее даже в большей мере можно считать моралью, чем рабскую мораль сострадания и любви к ближнему. Она отличается от последней, помимо уже упоминавшихся содержательных различий, по крайней мере еще двумя важными функциональными особенностями: а) она органична человеку; б) преодолевает беспросветность противоборства добра и зла. Рассмотрим кратко эти особенности.

Отвергая надуманную метафизику свободной воли, Ницше подчеркивает, что на самом деле речь идет о сильной и слабой воле, и определяет мораль как «учение об отношениях власти, при которых возникает феномен “жизнь”»⁴⁶. При таком понимании мораль выступает не как надстройка, вторичное или третичное духовное образование в человеке, а как его органичное свойство — мера воли к власти. «Пусть Ваше Само отразится в поступке, как мать отражается в ребенке, — таково должно

⁴² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. С. 382.

⁴³ Ницше Ф. К генеалогии морали. Кн. 1. Т. 2. § 10. С. 427.

⁴⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. § 265. С. 395.

⁴⁵ Там же. Т. 2. § 257. С. 379.

⁴⁶ Там же. Т. 2. § 19. С. 255.

быть ваше слово о добродетели»⁴⁷. Добродетельность знатного человека (господина, философа, аристократа) является прямым выражением и продолжением его силы. Он добродетелен не из-за абстрактных норм и самопринуждения (хотя известный аскетизм, готовность к отречению ему свойственны), а самым естественным образом, в силу своей натуры, положения, условий жизни. Добродетель — его защита, его потребность, способ его жизни. Рабская натура тоже выражает свою волю (утверждать себя, быть эгоистом — вполне нормальный, единственно возможный, а потому и единственно достойный способ поведения), но так как эта воля слабая, то она не может найти удовлетворение в поступке и трансформируется в воображаемую месть, принимает превращенную форму морализации. Сильным натурам нет нужды прятаться, уходить в область внутренних переживаний и моральных фантазий, она может условия своего существования прямо осознать как должностное существование. Ницшеанский сверхчеловек есть человек цельный, с волей, собранной и сильной, он открыто утверждает себя, в полной уверенности, что он тем самым утверждает жизнь в ее высшем проявлении.

Ницше шел не от общего, не от правила к конкретности человеческой жизни, а наоборот. Для него мораль была формой конкретной жизни, способом достойного существования человека. В подходе к морали нельзя руководствоваться перевернутой логикой, т. е. рассматривать людей в качестве марионеток, подчиняющихся неким схемам, универсальным правилам. Нет. Мы первичнее, и мораль не то, чему мы соответствуем, а то, что мы творим как люди. Вот какова была позиция Ницше. Он считал человека в лице каждого конкретного индивида ответственным не за то, чтобы подчинять себя морали, следовать неким единым моральным правилам, он считал его ответственным за саму мораль. И эта способность — быть источником и масштабом моральных ценностей — есть решающий признак ницшеанского сверхчеловека.

Сверхчеловек (и это вторая особенность способа существования его добродетельности) находится по ту сторону добра и зла. Чтобы правильно осмыслить данное утверждение Ницше, надо иметь в виду, что он придает понятиям добра и зла совершенно определенный смысл и что кроме этой пары в его этике есть еще противоположность хорошего и плохого.

В методологическом плане понятия добра и зла связаны с субъект-объектным образом действительности, в рамках которого основным отношением человека к миру является познавательное отношение: они представляют собой определенные формы переживания, являющиеся результатом вторичного (рефлексивного) отношения к миру. Поскольку как добро, так и зло обусловлены объективно, состоянием мира, то они мыслятся не только противоположными, но и соразмерными. Как гносеология конституирует себя через полярность истины и заблуждения, так и этика, базирующаяся на гносеологии, конституирует себя через полярность добра и зла.

.....
⁴⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Т. 2. Ч. II. С. 68.

В историческом плане понятия добра и зла являются результатом восстания рабов в морали. Так как рабы не могли реально преодолеть свое невыносимое для человека рабское состояние, то они решили выдать поражение за победу и изобразили своих врагов в качестве персонификации зла. Понятие зла оказывается первичным, и как его антипод, «послеобраз», возникает понятие доброго. Рабская мораль вырастает не из самоутверждения, а из «нет» по отношению к другому, внешнему, несвоему. Первичность зла и вытекающая отсюда зависть, тайная мстительность, которые трансформируются в иллюзию добра, ассоциируемого со всем слабым и немощным, хитрый ум и разрушительная мощь зла, которым противостоят нищета духа и бездеятельность добра, настолько специфичны для рабской морали, что ее преодоление равнозначно прорыву по ту сторону добра и зла.

Такой прорыв философски может быть обоснован тем, что бытие отождествляется с человеческой деятельностью. «Становится по ту сторону добра и зла — оставить под собою иллюзию морального суждения. Это требование вытекает из познания, сформулированного впервые мною: что не существует вовсе никаких моральных фактов»⁴⁸. Поскольку мораль мыслится как воля к власти, как самоутверждающая воля, то понятие зла, соразмерное добру, может и должно быть исключено, ибо нельзя хотеть зла. Если представлять себе человека в горизонтали, как, например, распростертое поле, то без понятия зла не обойтись (поле не бывает без сорняков). Но если его представлять вертикально, подобно, например, летящей стреле, то понятие зла оказывается несущественной, исчезающей величиной.

Исторически прорыв противоположности добра и зла связан со сверхчеловеческой моралью господ. Знатные люди утверждают себя и довольствуются этим, они своей деятельностью задают критерии оценок и воспринимают ее как позитивную, хорошую. Что касается людей незнатных, подвластных, рабских душ, то их они никак не могут воспринимать в качестве равных хотя бы до такой степени, чтобы считать достойными противниками. Они с ними просто не связываются, они их презирают. Знатное, высокое, благородное есть хорошее, а низменное есть плохое. Плохое от злого отличается тем, что на нем человек не заикливается, не делает предметом раздумий и переживаний, не ищет метафизических, да и вообще каких-либо иных объяснений — от него он освобождается, стряхивает со своих ног как прах. «Хорошее и плохое»⁴⁹ означают в течение известного времени то же, что знатность и ничтожность, господин и раб. Напротив, врага не считают дурным: он способен к возмездию. Троянцы и греки у Гомера одинаково хороши. Не тот, кто причиняет нам вред, а только тот, кто возбуждает презрение, считается дурным»⁵⁰.

Быть по ту сторону добра и зла — отличительный признак сверхчеловека, так перепугавший всех моралистов, главным образом потому, что они не хоте-

⁴⁸ Ницше Ф. Сумерки идолов... «Исправители» человечества. Т. 2. § 1. С. 585.

⁴⁹ Следует отметить, что в русском переводе здесь допущена досадно грубая ошибка. Вместо понятий «хорошее и плохое» стоит «добро и зло», что явно искажает мысль Ницше.

⁵⁰ Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое. Т. 1. § 45. С. 270.

ли вникнуть в суть дела. На самом деле этот тезис никак не подрывает мораль, а является в известном смысле ее торжеством. Вот программное заявление самого Ницше: “По ту сторону добра и зла”... Это, по меньшей мере, не значит: “по ту сторону хорошего и плохого”»⁵¹.

Добро и зло, согласно Ницше, соразмерны друг другу, находятся во взаимобулавливающем единстве. Иное дело хорошее и плохое. Они не соразмерны друг другу. Относительно хорошего и плохого он утверждает их несоразмерность друг другу, когда плохое не есть то, в соотнесенности с которым мы формируем наше хорошее, а то, что мы решительно отвергаем. Добро и зло, понятия как ценностное выражение отношения: раб—господин, соотнесены между собой таким образом, что добро порождает зло. Продуктивная, творческая сущность добра и выражается в том, что оно порождает зло. Связь хорошего и плохого является принципиально другой. Хорошее отвергает, отбрасывает плохое. Плохое — это что-то напоподобие выхлопных газов автомобиля, который мчится по автостраде. Добро и зло смотрятся друг в друга, они прикованы друг к другу железной цепью диалектики. Хорошее и плохое — не диалектическая пара, они направлены в разные стороны.

Проблема добра и зла всегда была камнем преткновения этики. С одной стороны, мораль невозможна вне противоположности добра и зла, в рамках которой зло выступает в качестве соразмерной и совечной добру силы. Невинность не есть добродетель. Она становится добродетелью, только пройдя через опыт преодоления порока. С другой стороны, мораль отождествляется с добром, мыслится в перспективе, в которой снимается противоположность добра и зла. Совершенство тоже не есть добродетель, так как оно не знает искушений пороков. Труднейшая проблема состоит как раз в том, чтобы показать, как от морали в первом (человеческом) смысле слова перейти к морали во втором (сверхчеловеческом) смысле слова. Так, например, человеческая история, согласно христианской версии, начинается с того, что человек вкусил плоды с дерева познания добра и зла, и борьба этих начал стала ее основной сюжетной линией. Различие по критерию добра и зла считается основным человеческим различием. В то же время мы узнаем из Евангелия от Матфея, что Бог повелевает солнцу восходить как над добрыми, так и над злыми. С точки зрения божественного совершенства — конечной цели человеческих устремлений — эти различия теряют какой-либо смысл. В этике Канта мораль совпадает с доброй волей и противостоит эмпирическим мотивам себялюбия. Они образуют две параллельных плоскости, которые обречены на параллельное взаимоотнощающее существование. Но в то же время они могут сойтись, добродетель может совпасть с началом себялюбия, стать беспорочной, а тем самым перестать быть добродетелью, если предположить бессмертие души и существование бога. И в религиозной этике христианства, и в философской этике Канта мы видим следующее: а) наряду с собственно моральной реальностью человека предполагается существование неморальной реальности сверхчеловека, б) переход из первой во

⁵¹ Ницше Ф. К генеалогии морали. Кн. 1. Т. 2. § 17. С. 437.

вторую невозможно осуществить силами самого человека, и в этом смысле он не является сугубо моральным действием. Принципиальная новизна этики Ницше состоит в том, что в ней прорыв по ту сторону добра и зла обосновывается как моральное, человеческое деяние. «Человек есть мост, а не цель»⁵². В этом смысле пессимистичная этика Ницше оказывается более оптимистичной, чем все оптимистические этические теории до него.

.....
⁵² *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Т. 2. Ч. III. С. 142.



A Man Who Wanted to Be God

An objective and exhaustive investigation of Nietzsche's oeuvre is impossible. This is not only because the philosopher contradicts himself on almost every issue. This is impossible and essentially wrong, let alone that this is disrespectful to the author who denies the objectivity as a philosophical priority. Dozens of volumes of his works are a hymn to a human being striving towards becoming an overman, asserting himself in the unique individuality of his self-expanding power. Nietzsche instigates to speak and think of him very personally. His texts are so written that they urge the reader to create her/his own image of the author which neither resembles the images created by others nor the original itself.

“Actually, I would much rather be a Basel professor than God; but I have not ventured to carry my private egoism so far as to omit creating the world on his account”, wrote Nietzsche to Jacob Burckhardt in January 1889” (*Selected letters of F. Nietzsche*, trans. by Christopher Middleton). Oddly enough, these words of the philosopher, who on medical and psychological indications was apparently insane, elucidate the motivation and meaning of his oeuvre. Just like Epicurus in his time, Nietzsche entered philosophy after he was disappointed in philology. Epicurus was dissatisfied with his teachers of literature because they could not explain the origin of Hesiod's chaos. Nietzsche could not find the answers to his questions in classical philology: What was the spirit of Dionysus and why did the ancient Greeks — the most joyous and enticingly life-loving breed of people — need tragedy? How should the madness of Dionysian passions of the tragic myth be reconciled with the balanced serenity of ancient wisdom that predetermined all the subsequent development of the European spirit? Nietzsche discovered that the Apollonian spirit of philosophy neither expressed nor denied (even less so continued, com-

plemented, or overcame) the Dionysian spirit of life — it disguised the latter. This was merely a protective response of a cowardly spirit that hid its cowardice behind hypocrisy and escaped horrors, since it ignored their existence. In the optimistic joy of philosophy, Nietzsche saw not the manifestation of human power or human's triumph, but a sign of weariness, illness, and weakness; he saw in it self-deceit and the caution of a suffering entity. Its unhurriedness, its confident posture and decency are only an illusion, a mask, a fake intended to obstruct the inrush, the energy, the violent frolic, and the bloody games of authentic life. Through Nietzsche's new prism, philosophy presented itself as if it were a vile tradeswoman who would give you change with counterfeit banknotes. Aiming at laying bare this great fraud, he attacked all previous philosophy.

Nietzsche subjected philosophy to radical criticism; he criticized not one or another period, or aspect of philosophy, or certain personalities, but its deepest Greco-Roman foundations sustainable during 2500 years. "There has hitherto been no philosopher, in whose hands philosophy has not become an apologia for knowledge," wrote Nietzsche (HH I, 6, trans. by R. J. Hollingdale). It was at this point that philosophy understood as a method of cognition, a way of explaining the world was subject to his most consistent denial. Above all, Nietzsche considers the very posture of philosophy, its disposition to hide behind the shield of truth protecting itself from the onrush of life, to be deceptive and false.

* * *

Since the time when Parmenides pronounced irrevocably that 'being is, non-being is not', philosophy has regarded being as its main object of study and understood it at least in two ways: a) as the basis (limit) of existence, that through which there is what there is; b) as the source and security of the world's internal entirety, its finality, completeness, and orderliness. Both of these statements on being are logically improper. If being is the limit of existence, then it is also the limit of knowledge and cannot be spoken of in terms of affirmation, while any concretization of being as a 'thing by itself', 'immediate credibility', 'causa sui', etc. will necessarily contradict the definition. The thesis of the entirety and finality of the world is equally self-denying. On this shaky grounds (and also because the grounds are so shaky) philosophy constructs its special metaphysical kingdom which is not only beyond the physical world, but, moreover, rises above it. This fictional world invented by philosophers from the very beginning bears the stamp of their own illusions and includes implicitly the values, laying claim to their substantiation. Therefore, Nietzsche designates metaphysics as "the science that treats of the fundamental errors of mankind — but does so as though they were fundamental truths" (ibid., I, 18, trans. by R. J. Hollingdale).

The equivocal ontology gave rise to the equivocal epistemology. When truth and untruth are differentiated by a criterion according to which the former presents what is, what it is, and what is not, what it is not, while the latter works in the reverse way — this cannot be regarded as simply drawing demarcation lines between them. At the same time, this involves an implicit assessment entailing that truth should be

searched after, while fallacies should be avoided. It is as if truth is assumed as truth, while a fallacy is assumed as a fallacy, before it is established that the former is truth and the latter is a fallacy. An axiological choice actually precedes the objective epistemological differentiation, but it looks as though it is its consequence. Thus, Nietzsche had every reason to resent the trick when a rabbit is slipped into the hat to be later produced triumphantly out of it. He inquires: “What in us really will the «truth»? [...] We asked about the value of this will. Granted, we will truth: *why not untruth instead?*” (BGE, I, 1, trans. by Judith Norman)

One of Nietzsche’s most important discoveries, involving a radical revision of the foundations of philosophy, was that human knowledge was fettered by an axiological band. A human being is unable to think without making an axiological choice at the same time; likewise, s/he cannot move without taking a certain direction. S/he cannot think objectively. “Most of a philosopher’s conscious thought is secretly aimed at and forced into determinate channels by the instincts. Even behind all logic and its autocratic posturings stand valuations” (ibid., I, 3). Or: “...the moral (or immoral) intentions in every philosophy constitute the true living seed from which the whole plant has always grown” (ibid., I, 6). It follows that the very cognitive paradigm of philosophy, its logocentrism, its objective mindset should be conceptualized as a certain axiological standpoint.

The viewpoint of cognition is the viewpoint of objectiveness. Identifying itself as wisdom of knowledge, despite the seeming enhancement of man as a rational, reasonable being, or, to be more exact, just because this enhancement is realized by thought and in thought, philosophy is actually infinitely making humanity smaller in the ontological sense. “We see how humanity is becoming smaller, how *you* are making it smaller!” (ibid., VII, 225) Nietzsche cries out. This deprecation has been especially unstoppable on the increase since Copernicus, when man seems to be rolling faster and faster away from the centre into the “*piercing* sensation of his nothingness.” (GM, III, 25, trans. by Carol Diethe).

The discredit of humanity implied in the cognitive paradigm of philosophy is revealed at least in three different ways. First, a human being is downgraded to the level of one of the phenomena of the objective world, and becomes a thing among things; however high he will rise as a thing among things, principally it is not he who is responsible for his existence. “The objective person is a tool, an expensive measuring instrument and piece of mirror art that is easily injured and spoiled and should be honoured and protected; but he is not a goal, not a departure or a fresh start, he is not the sort of complementary person in which the rest of existence justifies itself. He is not a conclusion — and still less a beginning, begetter or first cause; there is nothing tough, powerful or self-supporting that wants to dominate” (BGE VI, 207, trans. by Judith Norman). Second, there takes place “this degeneration and diminution of humanity into the perfect herd animal” subjected to uniform demands “proved” and inexorable in their objectiveness, “this brutalizing process of turning humanity into stunted little animals with equal rights and equal claims” (ibid., V, 203). Third, distinguishing man as a cog-

nizing, conscious being from the world, thus placing him next to the world, above and beyond it, had as its reverse side an extremely dangerous splitting, ambivalence of man (“We laugh as soon as we encounter the juxtaposition of ‘man and world’ separated by the sublime presumptuousness of the little word ‘and!’” (GS V, 346, trans. by Josephine Nauckhoff)), when one part of him is sacrificed for the sake of the other, when the force of natural existence and the energy of vital power are bridled by the logic of compulsion. As a result, man finds himself worn out like a cracked vessel, and the little strength he has is just enough to keep himself under control.

In a word, cognitively oriented philosophy was essentially intended to solve the problem of “making man to a certain degree necessary, uniform, a peer amongst peers, orderly and consequently predictable” (GM II, 2, trans. by Carol Diethe). But this was to be done in the way that the overall, logical disciplining of man should have looked not as his humiliation, but as his enhancement, not as defeat but as victory. The pursuit of objectivity, the ability of self-denial should have been presented as the highest form of subjectivity and self-realization. A touch of warmth should have been added to the cold truth in order to justify all sacrifices lain on its alter, as if it were nearer to the heart of man than his dear and near. The hard-hearted tyranny of reason should have been interpreted as the finest impulse of one’s heart. In a word, epistemological simplification of man was to be carried to the point of producing a new optics of life, in which the unnatural looks as if it were natural, otherworldly philosophical chimeras appear as real hopes, what is weak becomes strong. This task was to be performed by morality.

Values that had covertly inspired philosophy in all its theoretical disquisitions appear in a clear and undisguised form in morality. Therefore the critique of philosophy was, as a matter of course, reduced to the critique of morality. The exposure of morality in its traditional and recognized lofty aspirations as the most consummate and great swindler became Nietzsche’s main task. This is what he wrote in 1886 in the introduction to *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*, the first work of his own: “Hatred of the ‘world’, a curse on the passions, fear of beauty and sensuality, a Beyond, invented in order better to defame the Here-and-Now, fundamentally a desire for nothingness, for the end, for rest, for the ‘Sabbath of Sabbaths’ — all this, together with the determination of Christianity to sanction *only* moral values, seemed to me the most dangerous and uncanny of all possible forms of a ‘will to decline’, at the very least a sign of the most profound sickness, tiredness, distemper, exhaustion, impoverishment of life — for before the court of morality (especially Christian, which is to say unconditional, morality) life must constantly and inevitably be proved wrong because life is essentially something amoral; life must eventually, crushed by the weight of contempt and the eternal ‘no!’, be felt to be inherently unworthy, undeserving of our desire. Morality itself — might it not be a ‘will to negate life’, a secret instinct for annihilation, a principle of decay, belittlement, calumny, the beginning of the end? And consequently, the greatest danger of all? Thus, my instinct turned against morality at the time I wrote this questionable book; as an advocate of life...” (BT, *An Attempt at Self-Criticism*, 5, trans. by R. Speirs).

* * *

Unlike all previous philosophical and ethical experiments, including those of Kant, or even, first and foremost, those of Kant, aimed at justifying morality on the basis of its theoretical rationale, Nietzsche problematized morality itself. He raised the question of the value of moral values and by doing so reduced them to the object of philosophical doubts. Nietzsche extended the very task of philosophical ethics, specifying it as the critique of moral consciousness. He wrote: "...the problem of morality itself has been missing from every 'science of morals' so far: there was no suspicion that anything was really a problem" (BGE V, 186, trans. by Judith Norman). Ethics, like any other science going beyond the apparition of things, trying to penetrate into their hidden essence which very often proves to be the exact opposite of what they seem to be at the level of appearance, should not be deceived by what morality says about itself, but should, first and foremost, focus on what it holds back, what it conceals and misrepresents. Nietzsche used to say that there was hardly anyone before him who had looked into the world with such deep suspicion. At any event, there was no one who had looked at morals as he did. So, what did he see with his suspicious eyes?

Nietzsche has a strong reputation of being a moral nihilist. It would be strange to defend him from this charge which he himself aspired and was very proud of. The cliché of a moral nihilist reflects Nietzsche's real position in about the same way as a biting caricature reflects a real face. Reflecting the face, it at the same time misrepresents it. To outline Nietzsche's ethics, it should be borne in mind that it is concrete enough, and more so, it is historical. The word 'morality' involves essentially different phenomena, and therefore one needs a tighter definition of the object of analysis. Speaking of morality which was spread in Europe and which he hated so much, Nietzsche emphasizes that "it is only one kind of human morality beside which, before which, and after which many other (and especially *higher*) moralities, are or should be possible" (ibid., V, 202). There are many different moralities, the most common and the most essential difference between them is that they fall into two kinds: master morality and slave morality. More broadly, in what follows, we are going to dwell on the philosopher's vision of morality. But now let us just note that Nietzsche is a moral nihilist in the strict and exact sense of the word because he repudiates slave morality without any compliant amendments and compromises.

By slave morality Nietzsche means morality crystallized under the influence of antique philosophy and Christianity, and embodied in various individual ascetic, ecclesiastical philanthropic, community-social, and other humanistic experiences of human solidarity. It has become dominating in Europe and is erroneously perceived in the European public consciousness as a synonym of morals as such. It is not difficult to register slave morality empirically, since it enshrouds a European all around. It is much more difficult to reveal its substantive features, its qualitative definiteness. Nietzsche does this in the most profound, comprehensive and brilliant way. Nietzsche's analysis of slave morality, as well as all his philosophical investigations, is, on the one hand, characterized by polyphony, scope, and contradictory completeness, and on the other — by the extraordinary delicacy of observation, the multiplicity of nuances. Therefore, it is difficult

to generalize it, or treat it technically. Nevertheless, if one tries to give a rough account of peculiar properties of slave morality, as Nietzsche understood them, they might be summarized according to the main features listed below.

1. In the first place, it is its claim to indisputability and absoluteness that makes it slave morality. "...To set up an ideal — that of a 'holy God' —, in order to be palpably convinced of his own absolute worthlessness in the face of this ideal. Alas for this crazy, pathetic beast man!" (GM II, 22, trans. by Carol Diethe), cries out Nietzsche, understanding clearly that man through the cunning of the unattainable absoluteness wins the right to be small, miserable and worthless. Therefore, the very concept of absolute ideals is false. In fact, they are necessary to man not in and by themselves, not in their absoluteness, but as having a special function enabling man to reconcile with his littleness. Nietzsche calls them undiluted alcoholic drinks of spirit.

2. Slave morality is herd morality. It is a force that safeguards a herd, a community, but not an individual. Understood as people's initial solidarity and brotherhood, it is, first and foremost, aimed at supporting the weak, the sick, the poor, and losers. One of the most essential and successful moral tricks done by European prophets was that the words 'saint', 'the poor' and 'friend' started to be used as synonyms. Morality understood in that way values above all else the ability of man to negate himself, his 'ego', to serve others, to serve society. By gregarious instinct Nietzsche, no doubt, meant depersonalization of people. This is confirmed by Nietzsche's words that sound very unlike him: "And there might still be a greater *relative* nobility of taste and tactfulness of respect within a people these days, within a lower sort of people, namely within the peasantry, than among the newspaper-reading *demimonde* of the spirit, the educated". (BGE IX, 263, trans. by Judith Norman).

3. Slave morality is of an alienated character. It is realized in externally fixed standards designed to average, to equalize individuals. Man has it as a repressive function of his reason towards his instincts. The alienation of morality, as Nietzsche shrewdly remarks, is expressed in the very idea of its inherent value, in the idea that it is virtue that is the reward of virtue, being therefore of an impersonal, selfless, and universal character. Understood in this way, an individual loses his personality and acquires moral dignity only as a special case, by the mere projection of a universal Law. Nietzsche called it 'Koenigsbergian Chinadom'.

4. Slave morality ends with the realm of spirit, intentions. In a sense, "the whole of morality is a brave and lengthy falsification that makes it possible to look at the soul with anything like pleasure" (ibid., IX, 291). In a human being it is represented by a certain second personality (self) which is always discontented with the first one, instilling the consciousness of guilt in it and condemning it to perpetual doubts, indecision, and sufferings. Morality splits a human being in two different parts in such a way that he identifies his own self with one part, loving it more than the other. Here the body is sacrificed to the soul. In morality, according to Nietzsche, a human being appears to himself not as an individuum (literally: non-divided), but as dividuum (literally: divided). He is doomed

to perpetual self-chastising, so that he might soothe, appease, delude the beast within him, finding rest and 'the peace of the soul' in this fraudulent way — the state which, if one wants to be honest, should be called otherwise, for behind it there may also be senile weakness of will, an onset of confidence, good digestion, vanity, etc.

5. The core of slave morality is probably expressed most fully and vividly in its Tartuffianism, its hypocrisy. The inner mendacity of all manifestations of morality, its expressions, poses, reservations, etc. is, according to Nietzsche's logic of reasoning, the inevitable entailment of its initial disposition towards real life. Morality claims to be speaking on behalf of the absolute. But there does not exist any absolute, and even if it did exist, there would be nothing one could say about it. Therefore, all moral talk is always wrong. In addition, morality resists the natural egoism of vital forces. But life, as it is, is bound to stand up for itself, is bound to be selfish — not in some general sense, but in the haecceity of its individual existence (manifestations). When this selfishness of passion, these instincts of life do not find direct outlet, they reveal themselves indirectly like a growing tree: reaching the obstacle, it becomes crooked, and although bending to one side, still continues to grow. Morality, since it remains the expression of life, cannot fail to express its selfish essence but does this in a hidden, converted form.

Pharisaism is not a certain characteristic, still less it is a deformation of morality, it is its life-atmosphere, the air it breathes, the scent it exudes. Morality is especially Pharisaic when it is presented in its pure form, in accordance with its intended purpose. "Shouldn't moralists be — immoral?" (ibid., VII, 228), is Nietzsche's rhetorical question. There is especially much falsity in moral indignation that, on the one hand, conceals ineptitude, littleness of mind, an error, or some other drawback of the indignant party, and, on the other hand, it conceals the secret lust and envy towards the object of indignation; it has long been known that people tend to denounce vices which they themselves would like to be secretly addicted to. With his sharp eye, Nietzsche finds morality deceitful even when it seems most sincere and is directed against a moralizing personality. The one who despises others esteems himself as a person who despises them; behind remorse, he conceals a kind of conceit; those who excite sympathy by their piteous state show that "all their weakness notwithstanding, they possess at any rate *one power: the power to hurt* (HH II, 50, trans. by R. J. Hollingdale). Moral praise is not very honest either; Nietzsche finds it even more intrusive than disapproval. "We do not hate what we accord little value, but only what we consider equal or superior" (BGE IV, 173, trans. by Judith Norman).

6. Ressentiment is the quintessence of herd morality. Nietzsche used to call himself a psychologist. Indeed, his investigations of moral psychology are in many respects unique. But for all that, the discovery of the phenomenon called ressentiment (literally meaning: to feel again, to re-feel) stands out clearly. The French word is used by the philosopher to designate a peculiar and an extremely difficult psychological complex which is a special motif, a kind of virus of morality. This refers to several meanings overlapping each other, and thus forming a singular toxic mixture; a) the extremely unpleasant primary emotions of spite, shame and despair caused by person's humiliation, humiliation that is not accidental but in a way is to be expected, resulting from one's real, continuously

reproduced position in relation to other people; b) reminiscence and secondary emotional experience, spiritual work resulting in hatred and the feeling of vengeance strengthened and fueled by jealousy, envy caused by the realization of the fact that 'they' are able and I am not; c) realization that vengeance cannot be exacted, that the abuser is out of reach for vengeance, since the abuse he has inflicted is not his whim or his malicious will, but just the reflex of a really different — superior — position, that he is bound to be an offender by the mere fact of his existence, just in the same way as the one whom he abuses is doomed to be abused; d) the feeling of helplessness and despair results in the situation when, unable to be realized in adequate actions, vengeance obtains its perfect embodiment; as a result, weakness is transformed into power, and failure become victory, "*ressentiment* itself turns creative and gives birth to values" (GM I, 10, trans. by Carol Diethe). This creative, axiological generative work of *ressentiment* lies in the fact that a vindictive, vengeful feeling breaks away from its substantial content, from concrete people and social situations, becoming an idea and in doing so it transforms so that it can be applied to anything; simultaneously, there takes place an upturning of real values, so that 'weak' and 'strong' change places, the wretched is not the one who is stung but the one who stings (it is like: even though spit upon and despised, still deep in my heart and on the scales of eternity I am better, and it is not I but my offender who is to burn in the eternal fire). The revenge has been carried out, the blow has been inflicted not on the offender, not on the criminal tsar, but on the entire world order, on the entire world in which there may exist tsars, the offenders. Karl Marx, Nietzsche's contemporary, called morality 'impotence in action.' This definition may well be applied to *ressentiment* as a mechanism, a way of the psychological existence of morality. Nietzsche calls *ressentiment* imaginary vengeance, the vengeance of the weak replaced by hatred and the contrivances of evil. This is wrath which is not translated into action, which is not discharged through activity, but is directed inwards and becomes a kind of soul's self-poisoning.

As for the historical concreteness of *ressentiment*, it is necessary to make some special remarks. *Ressentiment* exists in the two main forms — as herd morality and as an ascetic ideal. Herd morality is extroverted, it directs guilt outwards; the ascetic ideal is introverted, it turns guilt inwards. Various democratic orders of universal equality are the breeding ground for *ressentiment*.

Such is slave morality in very general terms. Lenin once made a remarkable observation that a slave in the slave status is just a slave; a slave who realizes his slave status and who remains to be a slave is a wretched serf; a slave who realizes his slave status and fights against it is a revolutionary. Morality, Nietzsche argues, was such realization of the slave status which reduced slaves to the level of wretched serfs, wicked creatures, and turned slavery from misfortune into a conscious position. It is by means of morality that slaves ad hoc become slaves by choice. I believe that Nietzsche's thought would be expressed more precisely if we say: morality not merely shows the fact that a person is a slave, it is what turns a person into a slave. In the distorting mirror of morality with its opposition of good and evil, the real order of values appears to be inversed like in the camera obscura. When the slave position (i.e. the real evil) is misnamed good and the

master's free status (i.e. good) is misnamed evil, then the disposition of existence is set forth when the former should not be avoided (for whoever avoids good!), while the latter is not to be aspired (for whoever aspires for evil!).

* * *

A revolution in understanding European philosophy, its rebirth in Nietzsche's texts are, in the first place, connected with the idea of the supremacy of values over knowledge. Nietzsche believes that philosophy is not a means of cognition, not even a certain attitude towards the world. It is a life attitude, a design of the world. Philosophy is not about the past or the present. It is about the future. It tells us not what is but what is to be done. It is not an epoch captured in a thought, not the owl of Minerva taking its flight at dusk. It is the thought surpassing the epoch, a beam of light at the dawn of a new day. Nietzsche overcomes the ambiguity of all previous philosophy, when axiology shyly hid itself behind ontology and epistemology, by stating firmly that it is values that are the main task of philosophy.

According to Nietzsche, the philosopher's task is "*to create values* [...]. *True philosophers* (unlike researchers of philosophy, professors — A. A. Guseynov) are commanders and legislators: they say "That is how it *should* be!" they are the ones who first determine the "where to?" and "what for?" of people [...]. Their "knowing" is creating, their *creating* is a legislating, their will to truth is — *will to power* (BGE VI, 211, trans. by Judith Norman). The philosopher is "necessarily a person of tomorrow and the day after tomorrow" (ibid., VI, 12). "The philosopher has to solve the problem of values and that he has to decide on the *rank order of values*" (GM I, 17, trans. by Carol Diethe).

Philosophy as a conceptual life project and an axiological activity basis proceeds from and sets, according to its structure, a fundamentally different human image and the way it is grounded in the world than philosophy of conventional Enlightenment. It regards a human being not as part of the world, even if only its best part, not as an entity or an object. He is the centre of being, the fate of the world is in his hands. The way to the future lies through him, not only for him, but to the future as such. This is, however, the same thing. Nietzsche views the world in an extremely subjective way; for him, the world is but an arena where life affirms itself in the self-enhancing will to power. The adequate consideration of human activity requires that it should be regarded in the perspective of the growth of the will to power. However, this should not be understood as though man in and by himself was a subject, while the will to power was his deed. No, it is a human being with his subjectivity, his personality that is, to a greater or lesser degree, the will to power. A human being exists in his subjectivity. "There is no 'being' behind the deed, its effect and what becomes of it; 'the doer' is invented as an afterthought, — the doing is everything" (ibid., I, 13).

A human being as a vital force, as the will to power is himself 'being' in its highest boiling point, and only as such he is a subject. In other words, the capacity to be a subject is not man's derivative quality which he gains as a result of distinguishing himself from the world and opposing himself to it, looking at the world as if from the outside,

from some metaphysical point which is beyond the world, above it, — but it is his initial original state. There is deep meaning behind the interpretation of being as life, as life energy, since man cannot break out of being or oppose himself to being just like being cannot exist apart from human existence. And if on the level of reflection, man rises above his own daily existence and makes it the object of his own scrutiny if he by some means or other, regards his daily existence, i.e. if he splits the entirety of his existence between subject and object, then one should by no means attain an existential meaning to this procedure; on the contrary, it should be understood in the existential context of a collision of different volitional tensions.

Exposing the demiurgic conceit of philosophical consciousness, including moral consciousness, and showing that it is nothing more than a soap bubble which conceals self-interest of the weak and the losers, Nietzsche at the same time affirms man as the demiurge. Metaphysics humiliates, belittles man, whereas philosophy regards life's will to power as the last reality which has no other reality behind it and which elevates it. Crucial here is the question of responsibility. Philosophy equipped metaphysically proceeds from the principle according to which the responsibility of human existence cannot be confined to the realm of man. Nietzsche's new philosophy sees as its task to "teach humanity its future as its *will*, as dependent on a human will", to undertake a "revaluation of values whose new pressure and hammer *will* steel a conscience and transform a heart into bronze to bear the weight of a responsibility like this" (BGE V, 203, trans. by Judith Norman).

Nietzsche explains that "in human beings, *creature* and *creator* are combined: in humans, there is material, fragments, abundance, clay, dirt, nonsense, chaos; but in humans there is also creator, maker, hammer-hardness, spectator-divinity and seventh day: — do you understand this contrast?" (ibid., V, 225). For Nietzsche's philosophical anthropology, it is essential that creature and creator in humans are combined inseparably. The creator needs the creature, since he can create only by means of mortal material, creating a beautiful monolith out of fragments. But the creature also needs the creator, for chaos and nonsense are incapable of life, they need to be organized, to be combined into one whole. To be a creature is a human fate, but to be a creator is not his choice either. Inherently he cannot help being a creator, just in the same way as he cannot help being a creature. A human will be a human because he is the will to power. Humans differ as to how strong their will to power is and how it asserts itself (for example, herd morality much-hated by Nietzsche is also the detection of the will to power, although it is converted and passes for something else). In a word, a human is promising, he is bound to grow; it is impossible to say what a human is without first answering a question what he wants, where he grows — upwards, sideways or back downwards. It is just because a human is not shaped, is not completed and is making himself, philosophy is the philosophy of values. Not in the sense of course that it cognizes values as it was interpreted in many axiological theories of the 20th century, but in the sense that it ascertains a certain order of values. Returning to what Nietzsche said, philosophy suggests "the rank order of values".

There arises the most important and difficult question: What guides philosophy when it selects values, rejecting some and ascertaining others? One might of course get rid of this question as it is logically improper: inquiring about the criterion, the cause for the choice between values, we immediately call in question the thesis of primeval principle, the primordially of the values themselves. Indeed, values differ from knowledge in that they give no account of their foundations. They are the expression of life, not the assertions of logic, and therefore can exist without any reason for that. It is because they are values and not knowledge that they have their own foundations. In a word, one may dispute the rightfulness of the question of the criterion of values, claiming that it is impossible to look at axiology through the prism of epistemology. The problem, however, remains, it is the problem of the motion of values, of the choice between them. Nietzsche answers it in the simplest and, probably, in the only possible way: "A right for my own new values — where shall I get it? Out of the right of all old values and the limits of these values."

Nietzsche's statement can be understood so that the value of values consists in the values themselves and is determined only by their vitality. The road for new values is open only when old axiological standards fail and show their limitation. The question of values is the question of people affirming them by their lives. Only the play of the game can determine the winner. And only knowing who the winner is, you will know who wished and succeeded to win the game. "You will be called exterminators of morality: but you only discovered yourselves" (Wicked Wisdom, 103, my trans. — I. P.), says Nietzsche. Preserving oneself, discovering oneself, always testing oneself is the way of the existence of values. They cannot exist as dead objects, just as they cannot exist as ethereal, subjective imagery. Values thrust deep in the fabric of human life, being its direction and purpose. To create values means to run the risk of new forms of life. Values change the very structure of human existence but do it in such a way that there is no division of labour: here a designer is at the same time also an investigator. Wisdom therefore is not to escape and be safe. A real philosopher "feels the weight and duty of a hundred experiments and temptations of life: — he constantly puts *himself* at risk, he plays the rough game..." (BGE VI, 205, trans. by Judith Norman).

As for the particular direction of revaluation of values, it is determined, according to Nietzsche, by the failure of herd morality. This failure demands "to give impetus to opposed valuations and initiate a revaluation and reversal of 'eternal values'" (ibid., V, 203).

* * *

There are many of Nietzsche's remarks that can lead us to think that he made no distinction between herd morality and morality as such: the definition of morality as the idiosyncrasy of decadence with hindsight to take a revenge on life, his claims that revaluation of values lies in 'getting rid of all moral values', that 'no morality as such has values', that it always narrows the perspective, etc. Isolated statements from Nietzsche's works, however, cannot in their own right convey his thought. What is exceptionally important in Nietzsche's case is contextuality, a general pathos of thought (in this respect his works

have something in common with fiction works). Thus, in order to understand Nietzsche's critique of morality, the following two factors are of special importance.

First, Nietzsche criticizes morality always from the moral viewpoint. The chief and constant argument which Nietzsche's moral nihilism hinges on is that morality belittles, humiliates a human being. Moreover, he even appeals to the notions of sympathy and love for man. "Our pity is a higher, more far-sighted pity..." — says Nietzsche (*ibid.*, VII, 225). He rejects morality aimed at herd utility, the preservation of community, since within such morality there cannot yet be a 'morality of neighbor love' (*ibid.*, V, 201). He deprecates feeble, spineless image of man because "in losing our fear of man we have also lost our love for him, our respect for him, our hope in him and even our will to be man" (GM I, 12, trans. by Carol Deithe). In a word, morality is against morality, man's "*highest potential power and splendour*" (*ibid.*, *Preface*, 6) is against disgracing, petty, weakening and niggling style.

Second, this critique is realized through conceptual interpretation of the historical development of morality. Nietzsche believes that throughout the whole period of human existence, morality has passed through three principle stages. At the first stage, the value of human action was exclusively linked to its consequences. At the second stage, an action was evaluated according to its causes, i.e. according to intentions. Now comes the third stage when it appears that the intention of action "only belongs to its surface and skin — which, like every skin, reveals something but *conceals* even more?" (BGE II, 32, p. 33, trans. by Judith Norman). And given that the second stage is regarded as moral in the proper sense of the word (according to its identity and how it called itself), the first stage will be pre-moral and the third — extramoral. At the third stage introduced by Nietzsche, there occurs "the overcoming of morality — even the self-overcoming of morality" (*ibid.*).

In the real history of morality, as it developed in the domain of European cultural realm, one can clearly trace two main tendencies: one is chivalric-aristocratic and the other is petty-bourgeois. As poles apart, they were already recorded in early antiquity: the former — by Homer, the latter — by Hesiod. These tendencies differ from each other by the axiological disposition, structure of virtues, concrete bearers, and other characteristics. Nietzsche clearly sees these tendencies. The last strong age in his historical chronicle was "the wasteful and disastrous Renaissance" (IT, *Skirmishes*, 37, trans. by Judith Norman) followed by a weak age, an economic, machinelike, accumulating age, putting the virtue of labour, law and science on a pedestal. Nietzsche understands new morality as an expression and continuation of the aristocratic tendency, as a return to aristocratism. Not only does he take the standpoint of aristocratic morality, but he also shows one of its most profound characteristics.

Aristocratism for Nietzsche (let us stress it once again) is a certain life position, a human type often found in history among aristocracy, but which is not their prerogative. It is the synonym of all that is high and noble. To aristocratic virtues one can attribute "above all the eagerness for great responsibilities, the sovereignty of his ruling gazes and downward gazes, the feeling of separation from the crowd with its duties and virtues, the genial protection and defense of anything misunderstood and slandered, whether

it is god or devil, the pleasure and practice in great justice, the art of command, the expanse of the will, the slow eye that hardly ever admires, hardly ever looks up, hardly ever loves ...” (BGE VI, 213, trans. by Judith Norman). What is most revered in aristocratic morality is truthfulness and courage. “People who were cowardly, apprehensive, and petty, people who thought narrowly in terms of utility — these were the ones despised. But the same can be said about distrustful people with their uneasy glances, about grovelers, about dog-like types of people who let themselves be mistreated, about begging flatterers and, above all, about liars: — it is a basic belief of aristocrats that base peoples are liars.” (ibid., IX, 260).

The main peculiarity of the human (supra-human) type of people of the noble breed, who are the embodiment of new (supra-moral) morality, is that he feels he is not the “function”, but the “*meaning*” and that “*he determines value*” (ibid.). They are self-sufficing in their kingly magnanimity, resulting from their readiness and ability to take great responsibility.

Despite his radically negative attitude towards morality, Nietzsche does not question its fundamental and indispensable role in enhancing the forms of public life and of man himself. What he insists on is that it is through the aristocratic supra-human position that such enhancement is achieved. He calls it amoral, or immoral only on the grounds of its being more moral than morality in its traditional Christian, socialist-humanistic sense. “The noble person helps the unfortunate too, although not (or hardly ever) out of pity, but rather more out of an impulse generated by the over-abundance of power” (ibid.). Indeed, it is only he who is able to honour man, to honour without humiliating him by displaying his pity and sympathy. He displays directly and with ease all the best moral qualities, such as selflessness, which existed only in the transformed form in the herd and ascetic moral positions. Moreover, only “actual ‘love of your enemies’ is also possible here and here alone — assuming it is possible at all on earth. How much respect a noble man has for his enemies! — and a respect of that sort is a bridge to love... For he insists on having his enemy to himself, as a mark of distinction, indeed he will tolerate as enemies none other than such as have nothing to be despised and *a great deal* to be honoured!” (GM I, 10 trans. by Carel Deithe). “This is just *another* piece of its egoism, this finesse and self-limitation in dealing with equals” of a distinguished, noble, aristocratic nature which is only due to its selfishness, not because of some metaphysical requirements or other compulsions. “And the noble soul honours *itself* in them and in the rights that it gives them” (BGE IX, 265, trans. by Judith Norman). It believes its advantages to be its duties. The pathos of distance characteristic of the aristocratic way of living is transformed by the aristocratic nature into the demand for expansion of the distance within the soul itself, which results in “the enhancement of the type ‘man,’ the constant ‘self-overcoming of man’ (to use a moral formula in a supra-moral sense)” (ibid., IX, 257).

Nietzsche’s morality beyond morality can be well regarded as morality from the viewpoint of its role, place and function in human life. It can even to a greater degree be considered morality than slave morality of compassion and neighbour love. Apart from the above mentioned substantive aspects, it differs from the latter by at least two impor-

tant functional characteristics: a) it is inherent in man; b) it overcomes the utter hopelessness of antagonism between good and evil. Let us briefly consider these characteristics.

Rejecting the false metaphysics of the free will, Nietzsche stresses that in fact the question is of the strong and weak will and defines morality as “a doctrine of the power relations under which the phenomenon of ‘life’ arises” (ibid., I, 19). From this perspective, morality serves not as a super structure, secondary or tertiary spiritual structure in man, but as his inherent quality — the degree of the will to power. “I wish *your* self were in the deed like the mother is in the child: let that be your word on virtue!” (Z II, *On the Virtuous*, trans. by Adrian Del Caro). The virtue of a noble (a master, a philosopher, an aristocrat) is a direct expression and continuation of his power. He is virtuous not because of abstract norms and self-enforcement (although he is characterized by certain asceticism, readiness for self-renunciation), but naturally, by virtue of his nature, position and conditions of life. Virtue is his defense, his need, his way of living. Slavish nature also expresses its will (affirming oneself, being an egoist is quite a normal, the only possible and therefore the only worthy way of human behavior), but since this will is weak it cannot be satisfied by an action and transforms into imaginary vengeance that takes shape of moralization. Strong natures do not need to hide, to focus on inner experiences and moral fancies, they are just able to realize the conditions of their existence as volition. Nietzsche’s overman is a man of integrity; he affirms himself openly with his self-gathering and strong will, being sure that by doing so he affirms life, too, in its highest manifestation.

Nietzsche proceeded not from the general, not from a regulation towards the concreteness of human life, but vice versa. He viewed morality as a form of a concrete life, a way of human’s worthy existence. With regard to morality, one cannot be ruled by the overturned logic, i.e. to treat people as if there were puppets who are subject to certain schemes, or universal rules. No. We are more primary, whereas morality is not what we conform with, but what we create as people. That was Nietzsche’s position. He argued that man in the person of every concrete individual was responsible not for being subject to morality, following some common moral rules, but that he was responsible for morality itself. This ability to be a source and standard of moral values is a determinative feature of Nietzsche’s overman.

The overman (and this is the second peculiarity of the mode of existence of his virtue) is beyond good and evil. In order to come to grips with this statement made by Nietzsche, it should be borne in mind that he implies an absolutely definite meaning to the notions of good and evil, and that apart from this contrasting pair, he has another opposition of good and bad in his ethics.

Methodologically, the notions of good and evil are connected with the subject-object image of reality, in which the essential human relation to the world is a cognitive relation: they are certain forms of experiences resulting from secondary (reflexive) relation to the world. Since both good and evil are conditioned objectively, by the state of the world, they are thought not only as the opposite, but also as commensurate notions. In the same way as epistemology constitutes itself through the polarity of truth and fallacy, ethics, being based on epistemology, constitutes itself through the polarity of good and evil.

Historically, the notions of good and evil result from the revolt of slaves in morality. Since slaves were really unable to overcome their slavish condition unbearable for a human, they decided to present the defeat as a victory and depicted their enemies as the personification of evil. The notion of evil turns out to be primary and the notion of good appears as its antipode, its 'post-image'. Slave morality grows not out of self-affirmation, but out of 'no' in relation towards the other, the external, the alien. The primariness of evil resulting in envy, secret vengeance transforming itself into the illusion of good are associated with everything weak and decrepit; the cunning mind and the deteriorating power of evil opposed by the poverty of spirit and inactivity of good are so characteristic of slave morality that its overcoming equals the leap beyond good and evil.

This leap of philosophy can be substantiated by the fact that being is identified with human activity. "[...] To place themselves beyond good and evil, — to rise *above* the illusion of moral judgment. This call is the result of an insight that I was to formulate: *there are absolutely no moral facts*" (TI, 'Improving' *Humanity*, 1, trans. by Judith Norman). Since morality is thought of as the will to power, as the power of self-affirmation, the notion of evil commensurate with good can and should be excluded, for one cannot want evil. If we imagine a human being horizontally as, for example, a stretched field, we cannot do without the notion of evil (there is no field without weeds). But if we imagine him vertically, as a flying arrow, the notion of evil appears to be an insignificant, vanishing value.

Historically, the breakout of the antithesis of good and evil is connected with the master morality of the overman. The nobles affirm themselves and thus are satisfied, they set standards of values by their activity and see it as positive and good. As for humble, subservient people, slave souls, the nobles fail to see them as their equals, at least so as to regard them as their worthy opponents. They do not get engaged with them, they despise them. What is noble, high, honourable is good and what is low is bad. Bad differs from evil so that man is not obsessed with it, he does not make it the object of his thoughts and emotions, he does not seek metaphysical or any other explanations — he disengages himself from it, shakes it off like dust from his feet. "Good and bad is for a long time the same thing as noble and base, master and slave. On the other hand, one does not regard the enemy as evil: he can requite. In Homer the Trojan and the Greek are both good. It is not he who does us harm but he who is contemptible who counts as bad" (HH II, 45, trans. by R. J. Hollingdale).

To be beyond good and evil is a characteristic feature of the overman that frightened so much all the moralists mainly because they did not want to delve into the problem. In point of fact, this thesis in no way subverts morality and, in a sense, is its triumph. Here is Nietzsche's programme statement: "my last book *Beyond Good and Evil*. ... at least this does *not* mean 'Beyond Good and Bad...'" (GM I, 17, trans. by Carol Diethe).

According to Nietzsche, good and evil are commensurate and make up a single reciprocal unity. Good and bad, on the other hand, are different. They are not commensurate with each other. he claims that good and bad are commensurate with each other when bad is not that by means of which we form our good, but that which we strongly reject. Good and evil understood as the value expression of the master-slave relationship

are related to each other in the way that good generates evil. The productive, creative essence of good is thus expressed in that it generates evil. The relationship between good and bad is essentially different. Good rejects, dismisses bad. Bad is something like exhaust fumes from a car running along the motorway. Good and evil look at each other, they are chained to each other by an iron chain of dialectics. Good and bad are not a dialectic pair, they face different directions.

The problem of good and evil has always been a stumbling block of ethics. On the one hand, morality is impossible beyond the opposition of good and evil within which evil is represented as an omni-temporal power commensurate with good. Innocence is not a virtue. It becomes a virtue only through the experience of overcoming vice. On the other hand, morality is identified with good, is thought of in the perspective in which the opposition of good and evil is removed. In the same way, perfection is not a virtue, since it does not know the temptations of vices. The most difficult task is to show how to go over from morality in the first (human) sense to morality in the second (supra-human) sense. For example, according to Christian version, human history begins with man partaking of the fruits of the tree of knowledge of good and evil, and the struggle between good and evil has become its main intrigue. Distinction according to the criterion of good and evil is considered to be the chief human distinction. At the same time, we learn from the Gospel of Mathew that God makes the sun rise on both the evil and the good. From the viewpoint of divine perfection — the end of human aspirations — these distinctions lose any meaning. In Kant's ethics, morality coincides with the good will and is opposed to the empirical motifs of selfishness. They form two parallel planes which are foreordained for parallel reciprocal negation. But at the same time, they can come close together, good may coincide with the emerging selfishness, become blameless, and thus stop being a virtue, should we assume the immortality of the soul and the existence of God. Both in Christian religious ethics and in Kant's philosophical ethics we can see the following: a) alongside human moral reality proper, it is assumed that there exists the extramoral reality of an overman; b) the transition from the former to the latter is impossible to realize by human efforts, and in this sense, it is not an entirely moral action. The principle novelty of Nietzsche's ethics is that it substantiates the leap beyond good and evil as a moral, human act. The "human being is a bridge and not an end" (Z III, *On Old and New Tablets*, 3, trans. by Adrian Del Caro). In this sense, Nietzsche's pessimistic ethics turns out to be more optimistic than all the optimistic ethic theories created before him.

(Translated from Russian by Irina Polyakova)



Нигилизм: диагноз Ницше как вызов культуре XX и XXI веков

1.

Не существует однозначного ответа на вопрос о том, каков вклад Ницше в современную культуру в целом и в частности в философию. Можно обратиться к введенному им принципу плюрализма (в его эпистемологии — это плюрализм перспектив; в его «метафизике» — плюрализм воли к власти; в «этике» — плюрализм морали или нравственных возможностей; в стиле его письма — плюрализм масок и т. д.). Другим его важным вкладом (хотя и связанным с первым) является освобождение философии от всякого догматизма (будь то метафизический догматизм, нравственный или даже стилистический); сам Ницше называл своего «Заратустру» «величайшим даром, который был когда-либо принесен человечеству» (ЕН, предисловие 4). В данной статье я хочу отметить еще одну весьма важную сторону его вклада, которая состоит в том, что Ницше открыто утверждал о современной эпохе, что наша культура — это культура нигилизма.

Понятие «нигилизм» стало центральным в поздней философии Ницше (начиная с 1885 года). Одна из примечательных особенностей того, что философ писал о нигилизме, состоит в диагностировании нигилизма на ближайшее будущее. В конце XIX века Ницше прогнозирует угрозу для двух грядущих столетий — XX и XXI веков, т. е. нашего времени. Поэтому вклад Ницше в современную эпоху состоит в том, что он поставил перед нами трудный вопрос: признаем ли мы его диагноз — нигилизм? А если признаем, то что мы должны и можем сделать. В рамках

небольшой статьи невозможно подробно осветить эти вопросы. Но мы можем хотя бы попытаться понять, что Ницше имеет в виду, когда говорит о «самом жутком из всех гостей», который «стоит у порога» (2[127], KSA 12.125).

2.

Для того чтобы правильно понять, что Ницше пишет о нигилизме, важно не идентифицировать нигилизм с так называемой смертью Бога, а различать несколько типов нигилизма, которые одновременно являются различными этапами истории его становления. Историю нигилизма, как его понимает Ницше, можно представить в виде трех этапов, а понятие «нигилизм» имеет в соответствии с этим видением тройное значение (в обратном хронологическом порядке): (3) разложение, (2) защитный конструкт, который был создан для того, чтобы что-то скрыть, (1) абсурдность жизни и мира.

Нигилизм (1) иногда еще называют «греческим пессимизмом», но мне кажется, что он составляет основу концепции нигилизма у Ницше (см. известную заметку Ленцерхайде: § 1, 5[71], KSA 12.211). Посредством нигилизма (2) Ницше осмысляет историю европейской культуры от Платона (и христианства как «платонизма для народа») и далее до XIX века включительно; нигилизм (3) относится к той эпохе, началом которой Ницше называет «смерть Бога», которую он описывает как историю предстоящих столетий и в отношении которой он проводит все хорошо известные различия (такие, как различие между активным и пассивным, полным и неполным нигилизмом и т. д.).

Поэтому нигилизм это не только и не в первую очередь разложение или подрыв «смысла», как это кратко выражено в словах «смерть Бога» (нигилизм (3)). Напротив, сам Бог, по словам Ницше, есть нигилистическое понятие; сама история европейской философии, науки, морали, политики, религии и искусства глубоко проникнута нигилизмом (в смысле нигилизма (2)). Смерть Бога стала возможна и представляет собой (и будет представлять в будущем) угрожающее событие только из-за нигилистической структуры европейской культуры. Только потому, что «истина» или идея (идеал) истины и «воля к истине» являются движущей силой европейской культуры, они могут, в конечном счете, подорвать всю конструкцию, которую они создали; конструкцию, которая, с одной стороны, защищала нас против того взгляда, что нет никакой истины, но которая, с другой стороны, делала это, сочиняя истинный мир, стоящий за видимой (случайной и т. д.) реальностью: конструкция, которая, говоря иными словами (если вспомнить Самуила Беккета), заставляла нас, притом что мы понимали, что «господин Годо сегодня не придет», «ожидать его», потому что мы не хотели признать, что нет никакого Годо.

Ницше полагает, что тот факт, что не существует ни Годо, ни Бога, ни абсолютного принципа истины, красоты и добра, делает человеческое существование чрезвычайно трудным. Люди (по крайней мере после того, как Сократ положил конец «трагической греческой эпохе», и после того, как человеку вследствие этого стало невозможно выносить хаос и абсурд, не отрицая их) не могут жить, не раз-

личая правду и ложь, добро и зло, красоту и уродство, т. е. они не могут жить без того, на что указывают эти слова, т. е. без «смысла».

Для того чтобы это понять, мы должны задуматься над тем, что имеет в виду философская традиция, называя человека *рациональным животным*. Аристотель объясняет это очень ясно, связывая друг с другом две характеристики, определяющие человека: поскольку человек это *dzooion logon echoon*, он/она является *dzooion politikon*. Поскольку *logos* имеет отношение к смыслу (т. е. различию между *sympheron* и *blaberon*, *dikaion* и *adiko*; Политика, 1253, a15). А так как мы не можем жить без смыслов (по крайней мере, не можем как люди, по-человечески), мы не можем жить как изолированные, обособленные индивидуумы; т. е. поскольку мы — *logikoi*, мы являемся *politikoi*. Мы нуждаемся друг в друге; мы нуждаемся в общении и в сообществе для того, чтобы овладеть этим смыслом, принимая его общую для нас интерпретацию. Когда мы сталкиваемся с необоснованностью наших интерпретаций, когда мы находимся под властью нигилизма, наше человеческое существование ставится под угрозу, и мы обречены на войны или одиночество.

Нигилизм (2), т. е. нигилизм такой конструкции, который должен был бы защитить нас от нигилизма (1), состоит (если выразить это коротко) в отрицании мира кажимости в пользу мира истины. Случайность посюстороннего мира рассматривается в перспективе вечного мира истины; зло этого мира в перспективе благодати его создателя и нашего морального долга или нравственного идеала; несовершенство действительного мира в перспективе совершенства идеала. Идеальность мира истины, по словам Ницше, есть обесценивание реального мира. Поэтому историю нигилистичной европейской культуры можно описать как создание идеального мира и в этом смысле историю «идеализма».

Ницше, как известно, завершает историю конструкции идеального мира историей его деконструкции и резюмирует все это в «Сумерках идолов» как историю одной ошибки (*Geschichte eines Irrthums*) (СИ, KSA 6.80—81). Ибо в конце концов идеальный мир станет жертвой своей собственной нереальности. Поиск истины разоблачает идею истины как иллюзию, честность, как нравственная добродетель, подрывает лживую мораль, частью которой она является. Критика метафизики и морали у Ницше — не причина их гибели, она лишь обнаруживает саморазрушительную силу идеалистической конструкции.

В результате падения этой защитной конструкции возникает нигилизм (3): нигилистическая катастрофа нашей эпохи: «...беспощадное, основательное, из самых низов идущее подозрение относительно нас самих, которое все больше, все глубже овладевает нами, европейцами, и с легкостью может поставить грядущие поколения перед страшным или — или: “отбросьте или свои почитания, или — самих себя!” Последнее было бы нигилизмом; но не было ли и первое — нигилизмом?» (ВН 346)

Тот, кто отбрасывает или отвергает свои почитания, т. е. свои идеалы, в результате отбрасывает самого себя.

3.

В своей критике нигилизма (2) Ницше постоянно осознает самореференциальность этой критики. Это наиболее очевидно в критике воли к истине, или правдивости, которая сама порождается как раз тем, что она критикует (см. ПСДЗ 1). Но то же самое можно сказать обо всех аспектах критики нигилизма у Ницше. Он отдает себе отчет в том, что, критикуя традиционные идеалы, он следует все тому же старому идеализму. В своем превознесении правдивости как интеллектуальной честности он опирается на «чистую совесть», «эту достопочтенную долгохвостую косу понятия, которую наши деды привешивали к своему затылку, а довольно часто и к своему уму» (ПСДЗ 214; ср. ПСДЗ 227). В поиске подлинных друзей он повторяет идеалистическую концепцию дружбы, которую сам же и критикует, и т. д.

Эта самореференция становится, я полагаю, особенно очевидной в третьей части «Генеалогии морали», особенно в том, что касается идеалов, не только определенного типа идеала, так называемого идеала «аскезы» (как утверждают многие исследователи), но скорее аскетизма всех идеалов и того, как эти идеалы продолжают работать посредством всего, что мы думаем, делаем и создаем, даже посредством самой критики этих идеалов у Ницше. В его критике идеалов он снова зависит от... идеала, если даже это идеал, который он все еще продолжает искать.

Критика нигилизма у Ницше повторяет критикуемые им структуры, но не делает это наивно. Эта критика со всей очевидностью демонстрирует, что она неизбежно вовлечена в эти идеалистические построения, и приводит нас к заключению, что признание этой неизбежности является тем пунктом, дальше которого идти невозможно: «...в чем был бы смысл всего *нашего* существования, как не в том, чтобы эта воля к истине осознала себя в нас как *проблему*?» (ГМ III 27).

Это, вероятно, можно было бы назвать нигилизмом (4): нигилизм самого Ницше — нигилизм, который он предсказал для нашего времени. Мне кажется, в отношении этого нигилизма не существует никакого «по ту сторону». То, что Ницше добавляет к истории нигилизма, как он ее описывает, не очень обнадеживает: мы находимся в ситуации, когда мы не можем перестать жаждать того, во что мы не можем больше верить; или мы вынуждены критиковать идеалы, которые нам необходимы, для того чтобы жить: «Этот антагонизм — не ценить то, что мы знаем, и не сметь ценить то, что мы стремимся выдумать — ведет к разложению. Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen: — ergibt einen Auflösungsprozess». (§2, 5[71], KSA 12.212).

Текст «Веселой науки», из которого я цитировал ранее описание нигилистической катастрофы у Ницше, заканчивается так: «Вот наш вопросительный знак» (ВН 346). Если мы будем искать ответ на этот вопрос в работах Ницше, мы обнаружим только эксперименты, представляющие собой попытки дать себе отчет в этой ситуации; эксперименты, в которых он все больше инсценирует противо-

поставление себя другим: «Ницше против Вагнера», «Дионис против Распятого». Хотя, в конечном итоге, он, кажется, сам потерялся в этих экспериментах.

Однако, не рассматривая детально эти эксперименты, я в заключение хочу вернуться к ситуации XXI века.

4.

Я думаю, мы можем увидеть проблему, на которую указывает Ницше, в нескольких культурных сферах, хотя, возможно, мы и не осознаем ее как проблему. Многие ученые, хотя сами стремятся к истинному знанию, находят идею того, что существует нечто такое, что можно назвать «Истиной», смешной; многие люди, которые придерживаются плюралистического или релятивистского взгляда на мораль, ужасаются, когда сталкиваются с теми, кто не имеет абсолютных нравственных убеждений; иногда люди испытывают благодарность за свое существование, за то, что с ними случается, но считают, что их благодарность неуместна, потому что нет Бога, которому бы она предназначалась. Можно привести и много других примеров. Более чем когда-либо ранее мы сталкиваемся с парадоксальной приверженностью тому, что мы оставили в прошлом, или с отмежеванием от чего-то, что мы, тем не менее, продолжаем культивировать в себе.

Но, как я уже говорил, в то время как Ницше считает подобную ситуацию угрозой или катастрофой, нас она едва ли поражает. Вспоминается одно из первых высказываний Ницше, когда он провозгласил то, что он позднее назовет «нигилизмом», знаменитая речь безумного человека о смерти Бога в 125-м разделе «Веселой науки». Безумный человек разговаривает с людьми, «которые не верят в Бога» и которые (поэтому) не понимают грандиозных последствий события смерти Бога. Он заключает: «Я пришел слишком рано <...> мое время еще не пришло. Это грандиозное событие все еще в пути, оно на марше; оно еще не дошло до слуха людей».

Был ли Ницше слишком оптимистичен, когда думал, что нигилизм будет полностью пережит в течение одного или двух столетий? Или его диагноз был неверен? Возможно, его наиболее значительным вкладом в современную культуру была постановка перед нами всех этих вопросов. Трудно пройти мимо них, если мы признаем, что от этого зависит наша способность к истинному мышлению и осмысленной жизни.

(Перевод с английского И. М. Поляковой)



Paul van Tongeren

Nihilism: Nietzsche's Challenging Diagnosis of Our 20th and 21st Century Culture

1.

There is not one single answer to the question what Nietzsche has contributed to our present culture in general and to philosophy in particular. One might refer to his introduction of the principle of plurality (in his epistemology: the plurality of perspectives; in his 'metaphysics': the plurality of wills to power; in 'ethics': the plurality of moralities or of moral possibilities; in his style of writing: the plurality of masks, et cetera). Another (though related) important contribution is his liberation of philosophy from all kinds of dogmatism (whether this dogmatism be metaphysical or moral or stylistic for that matter); Nietzsche himself called his *Zarathustra* 'the greatest gift that has ever been made to humanity' (EH Vorwort 4). In this paper, I want to mention another candidate yet for his most important contribution, which is a claim that Nietzsche explicitly makes about our present age: his diagnosis and prognosis of our culture being nihilistic.

It is mainly in the final phase of Nietzsche's thinking (from 1885 on) that the concept of 'nihilism' becomes central to his thought. One of the conspicuous characteristics of what he writes about it is its being announced and predicted for the near future. At the end of the 19th century Nietzsche writes about what will strike us in the two centuries to come: the 20th and the 21st century, i.e. our present age. Nietzsche's contribution to our present age is therefore: to confront us with the task of facing the question whether we recognize his diagnosis of nihilism, and if so, what we should and what we can do about it. To fully address these questions, we would need much more than a few pages. But we

may prepare ourselves for it by at least trying to understand what he actually means with his claim about 'this uncanniest of all guests' that 'stands at the door' (2[127], KSA 12.125).

2.

For a correct understanding of what Nietzsche writes about nihilism, it is important not to identify nihilism with the so called 'death of God', but to distinguish several kinds of nihilism, which are at the same time different stages in what Nietzsche describes as the history of the development of nihilism. Nihilism as conceptualized by Nietzsche has at least three different stages and the concept 'nihilism' has accordingly a threefold meaning: it is (in an inverted chronological order) (3) the corrosion of (2) the protective structure that was built to hide (1) the absurdity of life and world.

Nihilism (1) is sometimes also indicated as 'Greek pessimism', but it seems to me to be the basis of Nietzsche's concept of nihilism (cf. the famous Lenzer Heide Note: § 1, 5[71], KSA 12.211). Nihilism (2) is Nietzsche's way to refer to the history of European culture from Plato (and Christianity's "Platonism for the people") on, up to and including the 19th century; and nihilism (3) refers to what is happening since then, i.e. what Nietzsche sometimes labels as "the death of God", what he describes as the history of centuries to come and with regard to which he makes all these well-known further distinctions (such as between active and passive, complete and incomplete nihilism, etc.).

Nihilism is therefore not only, and not primarily the corrosion or undermining of 'meaning' as it is summarized in the expression 'the death of God' (nihilism-3). On the contrary: 'God' itself is, according to Nietzsche, a nihilistic concept; the history of European philosophy, science, morality, politics, religion and art is itself deeply nihilistic (in the sense of nihilism-2). It is only because of the nihilistic structure of European culture that the death of God has become possible and is (and will continue to be) such a threatening event. Only because 'truth' or the idea(l) of truth and the 'will to truth' have been the driving force of European culture, they could eventually undermine the whole construction they had built; a construction that on the one hand has protected us against the view that there is no truth, but that on the other hand has done so by imagining a true world behind or beyond all apparent (contingent etc.) reality: a construction — in other (Samuel Beckett's) words — that made us 'wait for Godot', even accepting that 'Mr. Godot will not come today' in order not to acknowledge that there is no Godot.

Nietzsche suggests that the fact that there is no Godot, no God, no absolute principle of truth, beauty and goodness, makes human existence extremely difficult. Human beings (at least after Socrates put an end to 'the tragic age of the Greek' and since therefore humans got unable to endure chaos and absurdity without denying it) cannot live without the difference between the true and the false, the good and the bad, the beautiful and the ugly, i.e.: they cannot live without what is indicated by these words, i.e.: without 'meaning'.

In order to understand this, we might think of what the philosophical tradition meant as it called the human being an *animal rationale*. Aristotle explained this in a very poignant way, by linking two defining characteristics of the human being to each other: because the human being is a *dzooion logon echoon* (s)he is a *dzooion politikon*. For *logos*

deals with meaning (i.e.: with the difference between *to sympheron* and *to blaberon*, *to dikaion* and *to adikion*; Pol. 1253 a15). And because we cannot live (at least not as human beings, not in a humane way) without meaning, we cannot live as isolated, solitary individuals; i.e.: because we are *logikoi*, we are *politikoi*. We need each other; we need communication and the community in order to get hold on this meaning by sharing our interpretations of it. When we are confronted with the groundlessness of our interpretations, when nihilism imposes itself on us, our existence as human beings is threatened and we get condemned to war and/or solitude.

Nihilism-2, i.e. the nihilism of this construction that was supposed to protect us against nihilism-1 consists — to put it very briefly — in the denial of the apparent world on behalf of a true world. The contingency of this world is put in perspective by the eternity of the true world; the evil in this world by the goodness of its creator and by our moral duty or ethical ideal; the imperfection of factual reality by the perfection of the ideal. The ideality of the true world is, according to Nietzsche, a devaluation of the real world. The history of nihilistic European culture can therefore be summarized as the history of the construction of an ideal world, the history of ‘idealism’ in this sense.

Nietzsche famously completes this history of the construction of an ideal world with the history of its de(con)struction, and summarizes the whole in the *Twilight of the Idols* (*Götzen-Dämmerung*) as the history of an error, *Geschichte eines Irrthums* (GD, KSA 6.80f). For ultimately this ideal world succumbs under its own unreality. The search for truth unmasks the idea of truth as an illusion, the moral virtue of honesty undermines the mendacious morality of which it is a part. Nietzsche’s critique of metaphysics and of morality is not the cause of its perdition, it only brings the self-undermining force of the idealist construction to the fore.

The downfall of this protective structure causes nihilism-3: the nihilistic catastrophe of our age: eine[n] unerbittlichen, gründlichen, untersten Argwohn über uns selbst, der uns Europäer immer mehr, immer schlimmer in Gewalt bekommt und leicht die kommenden Geschlechter vor das furchtbare Entweder-Oder stellen könnte: ‘entweder schafft eure Verehrungen ab oder — euch selbst!’ Das Letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das Erstere — der Nihilismus? — (FW 346)

Who abandons or abolishes his or her reverences, i.e.: his ideals, will as a result abolish him or herself.

3.

In his critique of nihilism-2 Nietzsche is constantly aware of the self-referentiality of this critique. This is most apparent in the critique of the will to truth or truthfulness, which is itself motivated precisely by what it criticizes (cf. JGB 1). But the same is the case in all domains of Nietzsche’s critique of nihilism. He is aware of the fact that in his critique of the traditional ideals he repeats the old idealism. In his praise of honesty as intellectual probity, he relies on the “good conscience”, that venerable long pigtail of a concept which our grandfathers fastened to the backs of their heads, and often enough

also to the backside of their understanding' (JGB 214; cf. also JGB 227). In his longing for true friends he repeats the idealist conception of friendship that he criticizes, et cetera.

This self-referentiality becomes — I think — extremely clear in the third essay of his *Genealogy of Morals*, that is about ideals; not (as most interpreters say) only about a particular type of ideals, the so-called 'ascetic' ideal, but rather about the asceticism of all ideals, and about the way these ideals continue to work through everything we think and do and create, even in Nietzsche's own critique of these very ideals. In his critique of ideals he is dependent on... an ideal once again, even if it is the one that he is still searching for.

Nietzsche's critique of nihilism repeats the criticized structures, but does not do so naively. It expressly demonstrates how this critique necessarily gets entangled in these idealist structures, and concludes that the recognition of this inevitability is a point beyond which one cannot get any further: 'what meaning would *our* whole being possess if it were not this, that in us the will to truth becomes conscious of itself as a *problem*?' (GM III 27).

This might possibly be called nihilism-4: Nietzsche's own nihilism and the nihilism that he predicts for our age. With regard to this nihilism there is for Nietzsche — in my opinion — no beyond. What Nietzsche adds to the history of nihilism as he describes it, is not very hopeful: we remain caught in the longing for what we cannot believe in any more; or we cannot but criticize the ideals that we need in order to live: *Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen: — ergibt einen Auflösungsprozeß.* (§ 2, 5[71], KSA 12.212)

The text from *Die fröhliche Wissenschaft* from which I quoted before Nietzsche's description of the nihilistic catastrophe, ends with: 'Dies ist unser Fragezeichen' (FW 346). If we look for an answer to this question in Nietzsche's writings, we only find experiments that try to incorporate this situation; experiments in which he stages himself in ever more oppositional ways: 'Nietzsche contra Wagner', 'Dionysos against the Crucified'. Ultimately, though, he seems to lose himself in these experiments.

But instead of elaborating on these experiments, I conclude by returning to our situation in the 21st century.

4.

I think we can recognize the problem that Nietzsche points at in several cultural domains, although we might not be conscious of it as a problem. Many scholars and scientists, while searching for true knowledge ridicule the idea of there being something like 'Truth'; many people who are pluralist and relativist with regard to morality, are appalled if confronted with those who do not have absolute moral convictions; sometimes people feel grateful for their existence or for what happens to them, but consider their gratitude as inappropriate, because there is no God to address. Many other examples could be added. More than ever before we are confronted with this paradoxical allegiance to what we have left behind, or this disassociation from what we nevertheless foster.

But — as I suggested already— whereas Nietzsche considers this situation to be a threat or a catastrophe, we seem hardly to be struck by it. We are reminded of one of

the first appearances of Nietzsche's announcement of what he later on will phrase as 'nihilism', the famous speech by the madman about the death of God in section 125 of *Die fröhliche Wissenschaft*. The madman is talking to people 'who did not believe in God' and who (therefore) do not understand the tremendous consequences of this event. He concludes 'I have come too early [...] my time is not yet. This tremendous event is still on its way, still wandering; it has not yet reached the ears of men.'

Was Nietzsche too optimistic as he thought that nihilism would fully break through within one or two centuries? Or was his diagnosis incorrect? To put these questions before us is maybe his most important contribution to present day culture. It is hard not to be touched by it if we acknowledge that it regards our possibility for true thinking and meaningful life.



О понятии вечного возвращения и проблеме свободы у Ницше

Фридрих Ницше был, пожалуй, самым влиятельным и провокативным немецким мыслителем девятнадцатого века. Он с таким дьявольским рвением отвергал западную философию и культуру своего времени, что приобрел себе больше противников, чем сторонников. Он резко осуждал христианство, европейскую культуру и философию, а также науку, искусство, мораль и общество. Репутацию великого нигилиста он приобрел из-за своей роли противника западной культуры, а также из-за своей философии с ее отрицанием объективной системы ценностей. Но такая оценка идей Ницше носит скорее уничижительный характер, поскольку очевидно, что, строго говоря, он не является нигилистом. Его утвердительное отношение к жизни, к человеческому существованию и этому миру, его дух инновации, включающий в себя отрицание старой и создание новой культуры, общества и индивидов, делают его самым оптимистичным и созидательным мыслителем. Мыслителем, который утверждает общественное и культурное развитие, а также отстаивает идею непрерывного прогресса, но такого, который основывается на индивидуальном творчестве и свободе. Этика Ницше резко противостоит нигилизму западного модерна и ясно утверждает, что смыслы и ценности могут и должны создаваться субъективно.

Несмотря на ясность ницшевского философского проекта, в его философии остается много парадоксального. Вот почему его философские идеи часто вызывают противоположные интерпретации. Ницше так блистателен, что становится загадочным, и так загадочен, что практически непроницаем. Всякая попытка

«сгладить» эти парадоксы, утверждая, что та или иная сторона Ницше вернее отражает его мысль, обеднила бы его философию, лишила бы ее глубины и была бы, в конечном счете, неверной по отношению к тому, как сам Ницше понимал свои идеи. Поэтому, если мы надеемся до конца понять мысль Ницше, нам необходим комплексный анализ и контекстуальный подход для его изучения.

Одна из наименее понятых и зачастую неверно истолкованных идей Ницше — это его учение о вечном возвращении, которое не только является наиболее важным для его этики, но способно опровергнуть обвинение в нигилизме. Моя цель в настоящей статье состоит в том, чтобы дать детальный анализ этого очень важного и в то же время сложного понятия и показать его действительное значение для философского проекта Ницше.

Согласно учению Ницше о вечном возвращении, все события, «все несказанно малое и великое» в действительности представляет собой лишь повторение того, что уже произошло раньше и, таким образом, происходит вновь и вновь *ad infinitum*. Следовательно, всякое действие есть неизбежное повторение; то, что делается, *никогда* не является содеянным, а только повторяемым. В таком мире кажется, что действия человека обладают метафизической неизменностью богов: наш выбор и то, что мы делаем, хорошее или плохое, а также последствия наших действий должны переживаться вновь и вновь бесчисленное множество раз.

И хотя сама идея, безусловно, не принадлежит Ницше — она восходит еще к досократикам, — он включает идею вечного возвращения в качестве важного аспекта в свою философию, часто связывая ее со своим нравственным идеалом, который он выражает понятием сверхчеловека (*Übermensch*). Тем не менее, как отмечает один из крупнейших американских ницшеведов и блистательный переводчик работ философа на английский язык, Вальтер Кауфман, «обе концепции кажутся многим читателям противоречивыми, а многие интерпретаторы Ницше просто игнорируют идею вечного возвращения»¹. Не принимая в расчет концепцию вечного возвращения или не уделяя ей должного внимания, исследователи тем самым недооценивают ее связь с понятием моральной ответственности у Ницше. Как я попытаюсь показать в настоящей статье, в действительности именно эта концепция лежит в основе той системы нравственных ценностей, которую отстаивает Ницше.

Современный человек склонен считать теорию вечного возвращения неверной. И это не удивительно, поскольку он полагает, что сама эта концепция подрывает ценность науки и ставит под сомнение научное видение мира, в соответствии с которым развитие движется по линейной траектории. Однако, если бы все было так же преходяще, как на то указывает линейность повседневной реальности, и не было бы никакого повторения, тогда то, что происходит, действительно проходило бы и исчезало безвозвратно. Это, как утверждает Ницше, нигилистический взгляд на мир. Следствием существования в иудеохристианской традиции линейной моде-

¹ Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1968. P. 307

ли западной цивилизации, т. е. представления о том, что мы живем в необратимом, линейном и бесконечном времени Вселенной, является сведение ценности жизни и действий индивидуума (и математически и нравственно) к Ничто. Ницше осуждает эту традицию за распространение оголтелого нигилизма, за обесценение человеческой жизни и искажение действительности, так что в ней не остается места для автономии личности. Он видит свою задачу в *восстановлении* свободы человека, с тем чтобы жизнь человека вновь обрела тот великий смысл, который оказался утраченным в эпоху модерна. Подобно субъективной морали, ницшевское вечное возвращение во Вселенной наделяет бесконечной ценностью всякий выбор и действие человека, придавая им тем самым огромный вес. Утверждая истинный экзистенциальный смысл в сверхчеловеке (*Übermensch*) — и в конечном счете в каждом из нас, — Ницше отвергает нигилизм, который он обнаруживает в институциональной религии (существующей церкви), религиозных и моральных традициях и обычаях, а также и во всех других внешних проявлениях нравственных норм.

Ницше призывает индивида использовать всю силу и свободу воли и, обуздав эту силу, достичь самообладания и моральной суверенности. Общественные условности, религиозные обычаи и другие, связывающие свободу, внешние ограничения должны быть отброшены и заменены самостоятельно определяемыми сугубо *личностными* нравственными нормами, а также обязательством перед самим собой следовать им безусловно. Чтобы понять значимость, а также ответственность, связанную с таким кардинальным изменением перспективы, Ницше использует тест на «выносливость и стойкость духа». Он бросает вызов каждому из нас, предлагая задаться вопросом: Что, если вся наша жизнь до мельчайших подробностей будет повторяться бесчисленное число раз? Хотели бы мы вновь и вновь прожить нашу жизнь точно так же, как мы живем ее сейчас?

Для самого Ницше ответ ясен. Только те, кто сумел стать законодателем своей собственной воли, кто сумел отказаться от внешней условности и детерменистского диктата объективности и кто способен жить в соответствии с самостоятельно определяемыми нравственными принципами и установками, только те «считают, что их существование заслуживает того, чтобы бесконечно повторяться»². Отсюда становится ясно, что освобождение через волю к власти, в частности и в особенности власти над самим собой, с необходимостью включает в себя идею вечного возвращения.

В данной статье я начну с обсуждения ницшеанской этики, основанной на понятии свободы. Я подробно останавливаюсь на таких этически важных для Ницше вопросах, как автономия власти, сохранение свободы в мире всеобщей причинности, проблема личной ответственности и отношения между волей и временем. Затем я детально рассмотрю понятие вечного возвращения, включая его содержание, метафизические аспекты, его важный исторический контекст и стадии развития в

.....
² Haar M. Nietzsche and Metaphysical Language // The New Nietzsche / ed. by David B. Allison. Cambridge: MIT Press, 1999. P. 30.

творчестве Ницше. Я также прокомментирую ницшевскую версию комбинаторного аргументирования. Наконец, для того чтобы понять, как соотносится идея вечного возвращения с другими основными понятиями у Ницше, такими как воля к власти и субъективная моральная ответственность, на основании замечаний, сделанных самим Ницше по этому вопросу, я рассмотрю опыт вечного возвращения Заратустры. Я попытаюсь показать, что этика свободы Ницше не только тесно связана, но в значительной степени опирается на его понятие вечного возвращения. Утверждая *этот* мир и *эту* жизнь, когда «все несказанно малое и великое... должно будет заново вернуться к тебе»³, Ницше фактически предлагает человеку не только сделать для себя свой субъективный выбор, но нести за него ответственность, не только выполнять свою автономную волю, для того чтобы достичь истинного самоопределения, но и жить полной жизнью, в высшей степени нравственно, так чтобы не было угрызений совести и стыда от вечного возвращения. В этой связи полная свобода и сознательный самоконтроль способствуют пониманию того, как вечное возвращение определяет нравственные ценности, которые отстаивает Ницше. Более того, идея утверждения, которая является у Ницше основной в понятии вечного возвращения, также дает основания утверждать, что его философия является антинигилистической.

Свобода и автономия

О том, что свобода занимает центральное место в этике Ницше, написано немало. Однако мало кто попытался объяснить ницшевское истолкование свободы и увидеть, как оно соотносится с предшествующей философской традицией возвращения одного и того же. Поэтому для более глубокого осмысления философских взглядов Ницше представляется важным начать с обсуждения его концепции свободы. Важной и очень значимой характеристикой ницшевского понятия свободы является то, что свобода понимается особым образом, как автономия.

Это как раз идея, больше всего беспокоившая Канта, который обратился к ней под влиянием Руссо. В широком смысле слова Кант побуждает нас быть автономными индивидуумами, свободно исследующими мир и свои внутренние способности, без того чтобы прибегать к внешним авторитетам, будь то человек или Бог, и живущими свободно как суверены, руководствуясь собственными законами. Согласно Канту, наша сила и наша огромная ценность основываются на нашей способности быть законодателями для самих себя, что является источником нравственности

.....

³ Это строка из короткого отрывка, в котором Ницше вводит свое понятие вечного возвращения. Есть смысл процитировать его полностью: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет заново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности» (ВН 341, пер. К. А. Свасьяна).

и нравственных поступков, которые мы совершаем. Однако Кант настаивает, что это не просто способность, которой мы наделены «от Бога», по своей человеческой природе. Скорее это способность, которую мы должны развить в самих себе; не нечто данное, а приобретаемое посредством активной работы нашей воли. Он утверждает, что в силу своей человеческой природы мы действительно свободны, но только в том смысле, что наши действия причинно не обусловлены окружающим миром, т. е. у нас есть свободная воля. Но быть автономным значит больше, чем обладать свободной волей. Автономная личность — это человек, способный стать для самого себя законодателем своей воли, сам управлять своими собственными поступками, выбирать и ставить перед собой цели, создавая соответствующие средства для достижения этих целей. Стало быть, можно быть свободным и в то же время неавтономным — состояние, которое часто ассоциируется с гетерономией⁴. Личность, которая руководствуется гетерономной волей, заимствует нормы своего поведения не из собственного разума, а из чего-то иного. Не являясь законодателем своего собственного воления, такой человек, как правило, следует принципам и нормам нравственного поведения, существующим вовне. Однако, как показывает Кант, истинно нравственным может быть признан только тот закон, который дается самим нашим разумом и не чем другим. Ибо только в этом случае воля становится истинным источником всеобщего законодательства. Поэтому автономия, по Канту, не только является основой и необходимым условием нравственности, но и предстает как подлинный и даже единственный закон морали. Отсюда — сформулированное Кантом требование: поступай так, чтобы твоя воля во всех своих волениях и принципах могла быть автономна⁵. Кант убежден в автономии всякой разумной воли без различия. Он также полагает, что эта автономия составляет метафизическое основание достоинства человека и вообще разумной природы.

Понятие автономии также является центральным для Ницше, но у него оно трансформируется в резкую критику различных структур (таких как объективные нравственные нормы, религиозные институты, практическая политика и т. д.), которые препятствуют нашим усилиям стать автономными. Более того, в отличие от Канта, Ницше считает, что автономия — это скорее идеал, к которому мы должны стремиться и которого не все из нас способны достичь. При этом для него, как и для Канта, автономия воли выступает как самое важное нравственное требование, которое мы должны предъявлять к себе во всех наших волениях и поступках. Поэтому представляется важным более подробно проанализировать

.....
⁴ Заметим, что для самого Канта гетерономная воля не свободна. Он понимает гетерономию как «неподлинный» принцип нравственности, ибо эта воля, хотя и подчинена всеобщему закону, его источником не является собственно практический разум или нравственная воля сама по себе. Вместо этого нравственная норма определяется чем-то внешним, будь то определенное свойство объекта воления или даже причинно-следственная связь, существующая в мире.

⁵ Более подробно об этом см. *Кант И. Основоположение метафизики нравов // Кант И. Соч.: в 4 т. на немецком и русском языках. Т. 3 / подгот. к изданию Э. Соловьев, А. Судаков, Б. Тушлинг, У. Фогель. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 165—173.*

ницшевское понятие свободы, как оно дано в его этике, и попытаться понять, насколько оно близко тому, о чем писал Кант.

Полная свобода и сознательный самоконтроль составляют основу этики Ницше. Мыслитель отвергает слепую приверженность объективной морали в пользу этической субъективности — самоопределение ценностей и силы жить согласно этим ценностям. Отказываясь жить в соответствии с внешними нормами, определяемыми религией и обществом, человек испытывает истинную свободу, что для Ницше тождественно пробуждению у человека «воли законодателя» (ЧСЧ, Предисловие 3). Результатом этого «великого освобождения» от (рабской) морали является готовность человека принять на себя ответственность самостоятельно определять свои собственные ценности и принципы воления, его способность обуздать мощную внешнюю энергию влияния и не только свободно создавать свои собственные ценности, но и жить в соответствии с их требованиями, беря на себя полную ответственность за возможные последствия⁶.

В этом смысле Ницше занят теми же основными проблемами, что и Кант, т. е. утверждением свободы человека в мире всеобщей причинности и определением основы морали. Несмотря на то что они принципиально отличаются в своих метаэтических основаниях — Кант в своей этике является сторонником объективизма (объективного реализма), а Ницше более склонен к моральному релятивизму⁷, — их взгляды на эти два вопроса оказываются удивительно схожими. Оба настаивают на свободе выбора человека; оба отстаивают автономию воли, утверждая, что она является важнейшей основой нравственных ценностей и принципов и что последние не должны корениться ни в чем другом. Моральный агент Канта связан только принципами своей рациональной, свободной, автономной воли. Поэтому для Канта «субъект всякой цели есть каждое разумное существо, как цель сама по себе», и «третий практический принцип воли, как верховное условие», состоит в том, что «все максимы, которые не могут совместиться с собственным всеобщим законодательством воли»⁸, должны быть отвергнуты как не обладающие моральной ценностью. Подобно Канту, Ницше

⁶ *Nietzsche F. Will to Power / trans. R. J. Hollingdale and Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967. § 1067.*

⁷ Вопрос метаэтической установки у Ницше в настоящее время находится в центре дискуссий. Многие ученые утверждают, что нет достаточных текстовых оснований, чтобы приписывать Ницше какие бы то ни было специфические метаэтические взгляды. Такого же мнения придерживается Брайн Ляйтер, когда говорит, что «не существует достаточных текстовых ресурсов», чтобы можно было получить удовлетворяющий ответ «на вопросы о семантике нравственных требований» у Ницше. См. *Leiter B. Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings. European Journal of Philosophy, 2000. P. 278.* Поэтому «просто не существует достаточных оснований, чтобы «приписывать» Ницше взгляд по таким тонким вопросам, как изначальная познаваемость или непознаваемость языка этики» (*ibid. P. 279*). См. также *Hussain N. J. Z. Nietzsche's Metaethical Stance // The Oxford Handbook of Nietzsche / ed. by K. Gemes and J. Richardson Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 389—414.*

⁸ *Кант И. Основоположение метафизики нравов. С. 175.*

также утверждает полное самоуправление, подчеркивая, что «люди знатной породы чувствуют *себя* мерилom ценностей, они не нуждаются в одобрении, они говорят: “что вредно для меня, то вредно само по себе”, они сознают себя тем, что вообще только и дает достоинство вещам, они *создают ценности*» (ПСДЗ 260, пер. Н. Полилова).

Оба философа указывают, что подобное определение нравственных принципов требует реализации свободы человека как автономии. Этого нелегко достичь. Действительно, полагание для себя самого морального закона и неукоснительное следование ему — что означает жить, руководствуясь исключительно внутренними законами и ценностями, — предполагает, что *никакие* внешние силы не определяют мои решения. Тем не менее очевидно, что почти невозможно выполнять какие-либо действия без всякого внешнего воздействия, ибо все они до некоторой степени причинно обусловлены внешними факторами. Ясно, что конкретные ситуации, личные обстоятельства, окружающая среда, содержание психики и взгляды на мир неизбежно оказывают влияние на тот выбор, который человек делает, при этом все это, в свою очередь, причинно обусловлено внешним миром.

Однако Кант и Ницше настаивают не только на возможности свободы в условиях всеобщей детерминации, но и на ее определенной роли в жизни и деятельности человека. Оба мыслителя близки, по крайней мере, в своих общих принципах, лежащих в основе их подходов к разрешению конфликта между свободой человека и миром всеобщей детерминации и причинности. Подход Канта включает разграничение между *феноменальной* сферой, в которой свободный нравственный агент подчинен причинно-следственным отношениям, существующим в мире, и *ноуменальной* сферой — реальностью, в которой человеческая свобода не обусловлена влиянием мира. Он утверждает, что последовательность явлений природного мира действительно происходит по причинным принципам, присущим самой природе, но на данную последовательность событий можно посмотреть и иначе, а именно как на проявление причинности самого *ноуменального* Я. Иными словами, каждое нравственное действие заключает в себе свое собственное, уникальное проявление автономии, чье место — между свободой и причинной обусловленностью. Как указывает Кант, нравственный закон требует от меня и свободы, и причинности. Иначе мое действие не имело бы никакого действительного воздействия на мир. Таким образом, Кант утверждает, что каждый из нас должен подходить к себе как бы с двух позиций: как действующему в феноменальной сфере, в полном соответствии с законами причинной обусловленности, которым каждый из нас подчиняется; но одновременно и как вневременной вещи самой по себе, существующей в *ноуменальной* сфере, и потому свободному. Вся хитрость состоит в том, чтобы подходить к себе с этих двух позиций одновременно: осознавать себя и чувственно обусловленным, и интеллектуально свободным. Это, однако, непросто, что и заставляет многих критиков Канта заявлять о проблематичности кантовского понятия свободы, ибо остается неясным, что именно определяет конкретное

действие: автономия человеческого разума или природная необходимость и всеобщая причинность⁹.

У Ницше данный вопрос получает схожее концептуальное развитие. Он также признает, что в мире существует причинно-следственная связь, но утверждает, что это не препятствует автономным агентам оказывать воздействие на природу и мир в целом. Для него причинность — это понятие, которое традиционно истолковывается неверно: «Причину» и «действие» не следует *овеществлять*, — пишет Ницше, — как [это] делают натуралисты (и те, кто нынче следует их манере в области мышления) согласно с господствующей механической бестолковостью, заставляющей причину давить и толкать, пока она не «задействует». «Причиной» и «действием» нужно пользоваться как чистыми *понятиями* <...> в целях обозначения, соглашения, а не объяснения» (ПСДЗ 21, пер. Н. Полилова).

Он настаивает на том, что утверждение, что якобы «причина» и «действие» в природе предполагают «психологическую несвободу», — это просто вымысел, распространяемый теми, у кого слабая воля: «Несвободная воля — это мифология: в действительной жизни дело идет только о *сильной* и *слабой* воле» (Там же). Для Ницше свобода — это та степень, до которой человек реализует свою волю, насколько он собой владеет, насколько он способен создавать свои ценности и действовать в мире, сообразуясь с ними. И хотя его возможности могут быть обусловлены окружающей средой, человек сильной воли способен сам определять ценности и всецело подчиняется закону своей собственной *морали*, принимая на себя ответственность за себя и за свои действия¹⁰. Подобно Канту, Ницше считает, что одни лишь внешние условия и личная история недостаточны для того, чтобы объяснить действия человека. Данные обстоятельства не определяют, *как* человек проживает свою жизнь; это может сделать только по-настоящему автономная личность, индивид, способный сам по себе, независимо от внешних факторов, принимать решения и вырабатывать свои собственные идеалы и ценности.

Жить опасно: воля к власти и ответственность

По Ницше, действия человека в конечном счете определяют нормы и ценности, созданные самим человеком, и его свободный выбор, который в мире, где «Бог умер», может оказаться опасной задачей, под силу немногим. Чтобы поистине определять себя и свои собственные действия, те единичные индивиды, которые способны реализовать столь нелегкую задачу, обречены жить опасно и принимать решения самостоятельно, без воздействия каких-либо внешних причин. Ницше утверждает, что самоопределение есть единственный путь быть свободным:

.....

⁹ См., например, *Collinson D. Fifty Major Philosophers*. New York: Routledge Press, 2002. P. 93.

¹⁰ *May S. Nietzsche's Ethics and His War on Morality*. Oxford; New York: Clarendon Press: Oxford University Press, 1999. P. 178.

Все действия сводятся к оценкам; все оценки бывают либо нашими собственными, либо усвоенными; последних гораздо больше... Иметь собственные оценки — нечто чрезвычайно редкое. — Но по крайней мере наша оценка другого, в которой лежит мотив, что мы, в большинстве случаев, пользуемся его оценкой, должна же исходить от нас, быть нашим собственным определением? (УЗ 104).

Подобно Канту, который подчеркивал, что выбор между тем, чтобы быть автономным или гетерономным, всегда остается за нами и что только автономия делает нас действительно свободными, и потому ответственными, агентами морального действия, Ницше также утверждает, что выбор свободы — это решение, которое каждый человек должен принять для себя самого самостоятельно. При этом свобода неизбежно связана с личной ответственностью. Даже если мы (ошибочно) полагаем, что причинность в природе доказывает нашу несвободу или, скажем, мы подчиняемся внешним нравственным стандартам, наши действия и их последствия остаются в конце концов результатом наших личных решений. Поэтому воля, посредством которой индивид определяет свои собственные действия, есть важнейшая составляющая морали. Только тогда, когда мы осознаем это, мы можем противостоять боязни утверждать наши собственные ценности, и только тогда мы можем преодолеть эти внешние силы, чтобы обрести власть над собой и миром, в котором мы живем.

Уже сама эта свобода может казаться огромной личной ответственностью, но для Ницше мы ответственны не только за созданные нами самими ценности, но также за ценности, которые мы выбираем и которым подчиняемся. Он призывает нас подавлять свои страхи и не быть похожими на слепых приверженцев традиций, говоря, что это будет величайшее из освобождений (ВН 335). У каждого индивида есть свой источник энергии или инстинкт, который делает возможным данное движение. Эта внутренняя сила или воля к власти проявляется в каждом решении, которое мы принимаем, и поэтому является конечной движущей силой всех человеческих поступков.

Воля к власти есть истинное проявление автономии человека. Это желание существовать определенным образом, отчетливо выражающееся во всех нравственных решениях, которые мы принимаем. Тот, кто полон страха и предпочитает следовать идеалам и ценностям других, не обладает сильной волей. Такой человек является носителем рабской морали, сущностью которой является утилитарность и всеобщность. Человек, живущий по принципам морали рабов, принципиально не способен быть независимым и самодостаточным. Он всегда нуждается в одобрении и оценке других, чьи нравственные нормы и принципы он усваивает и по которым живет. Ницше отвергает рабскую мораль. Отдавая предпочтение сильной воле, он отстаивает идею автономии. Только поистине сильная личность, волевой человек способен сам по себе определять ценности, а не просто усваивать уже имеющиеся нормы и принципы нравственного поведения. Такой человек становится создателем и мерилем всех нравственных истин.

В этом смысле ницшевский идеал сильной воли есть не что иное, как признание автономии в качестве важнейшей характеристики человека и его нравственной деятельности. Только всецело проявляя нашу автономию воли, мы сможем преодолеть наши слабости и недостатки и научиться контролировать окружающий мир и в конечном счете самих себя. Такое освобождающее самосовершенствование является целью, к которой мы все должны стремиться, и это есть утверждение самой жизни.

Нравственный герой Ницше — сверхчеловек (*Übermensch*). Идеальный тип человека, олицетворяющий полную субъективность и автономию и не подверженный внешним воздействиям, сверхчеловек (*Übermensch*) находится за пределами общественных норм добра и зла и создает свои собственные, глубоко личные ценности. Он совершенно автономен; его решения мотивированы исключительно его собственной индивидуальностью и уникальностью. Он умело использует свою волю к власти для преодоления препятствий, мешающих реализации его собственных ценностей; так ему удастся добиться господства над самим собой (своими собственными слабостями) и стать вожаком для тех, кто сам не способен на лидерство¹¹. Он полагается только на самого себя и в поисках истины также обращается исключительно к самому себе, «разговаривая со своей душой» (ТГЗ, «Выздоровливающий», пер. Ю. М. Антоновского).

Воля и природа времени

В разделе «Об избавлении» из «Так говорил Заратустра» герой Ницше сетует на неясность связи между действительно субъективной этикой и тем, как человек воспринимает время:

Воля — освободитель; но что заковывает в цепи даже самого освободителя? «Было» — так называется скрежет зубовный и сокровенное горе воли (Там же, «Об избавлении»).

В бесконечной Вселенной, в которой господствует линейное время, воля не оказывает влияния на прошлое. И это представляется проблематичным, поскольку, с одной стороны, такое положение дел вроде как бы ограничивает силу воли, а с другой — поскольку от концепции неизменного прошлого лишь один шаг до фатализма, который ставит под сомнение саму реальность свободы воли. Более того, хорошо известен математический факт, что величина каждой отдельной точки на бесконечной «прямой» стремится к нулю, к ничто. Только в силу этого факта, линейное поступательное движение бесконечной Вселенной делает все индивидуальные поступки человека бессмысленными.

¹¹ Steinhart E. On Nietzsche. Belmont, CA: Thomson Learning, 2000. P. 71.

Стало быть, парадоксальным образом, с течением времени воля предстает одновременно и в качестве освобождающей силы, и в качестве пленницы. В качестве Безумия, как говорит заклятый враг Заратустры:

«Все проходит, и поэтому все достойно того, чтобы пройти!» И самой справедливостью является тот закон, чтобы оно пожирало своих детей <...> Ах, где же избавление от потока вещей и от наказания «существованием»? (Там же).

Это важнейший вопрос, имеющий серьезные последствия для ницшевской этики самоопределения. Как может воля освободить саму себя от «того недовольства, которое превращается в ненависть времен <...> и от всего груза своей собственной воли к исчезновению, воли к ничто?»¹². Ответ — в нашем полном принятии теории вечного возвращения. Ибо если мы искренне верим, что все суждено повторяться бесчисленное количество раз, тогда наш выбор и наши действия, безусловно, не бессмысленны — они чрезвычайно важны и означают *все*.

Вечное возвращение: исторические и философские предпосылки

Что же такое вечное возвращение и каково его место в философии Ницше? Если коротко, то доктрина вечного возвращения — это описательная теория о том, как устроена реальность. Она основана на контринтуитивном представлении о том, что реальность неизменно повторяется бесчисленное количество раз и что поэтому каждое событие — часть цикла бесконечного возвращения. По словам самого Ницше, мир есть «круговорот, который бесконечное число раз уже повторился и который ведет эту свою игру до бесконечности» (пер. М. Рудницкой).

Само заявление такого рода уже вскрывает многие моменты относительно метафизических воззрений его автора. Прежде всего, оно подразумевает принятие Ницше специфической доктрины «бессмертия» человека, понимаемой как вечность, притом что ницшевская концепция бессмертия принципиально отличается от того, как она толкуется в большинстве религиозных и философских учений. В отличие от религиозного представления о непрерывности бессмертия души, вечное возвращение не непрерывно и исключительно физическое: «душа так же бессмертна, как и тело» (ТГЗ, «Выздоровливающий»). Более того, вечное возвращение исключительно присуще этому миру; у Ницше не существует внеземного рая, ада и идеальных сфер, которые обычно присутствуют в западных религиях и платоновских канонах¹³. Оно также отлично от идеи реинкарнации, исповедуемой в восточных религиях. Реинкарнация предполагает трансмутацию — воплощение души человека в тела множества других существ — и прогресс в направлении духовного идеала, тогда как концепция вечного возвращения у Ницше есть бесконечное

¹² Haar M. Nietzsche and Metaphysical Language. P. 28.

¹³ Steinhart E. On Nietzsche. Belmont, CA: Thomson Learning, 2000. P. 76.

возвращение того же самого тела, исполнение тех же самых действий — скорее нравственное повторение, чем развитие.

В то же время эти все разнообразные теории бессмертия имеют общую экзистенциальную цель. Ницше полагает, что вечное возвращение, если его правильно понять, есть тайна, утверждающая собственную жизнь индивида, и идея возвращения придает человеку радость и уверенность перед лицом смерти. Последнее, несомненно, является основным стимулом большинства религий и в какой-то мере напоминает «стремление к идеалу», который отстаивает Платон и многие его последователи. Неудивительно, однако, что Ницше утверждает превосходство этой теории над всеми другими. Как справедливо указывает Эрик Штайнхарт,

[Ницше] считает, что утешение, которое дает вечное возвращение, является в большей степени жизнеутверждающим, чем то утешение, которое предлагают другие формы бессмертия человека. Утверждать вечное возвращение означает утверждать свое тело и его жизнь во Вселенной. Это не аскетическая потусторонность: другой Вселенной не существует. Данная Вселенная — это то, что возвращается¹⁴.

Понятие вечного возвращения отнюдь не было создано самим Ницше. Оно в различных формах присутствует в работах ряда философов досократической школы, включая Пифагора, Гераклита и стоиков. «Если верить пифагорейцам, — писал древнегреческий мыслитель Эдем Родосский, — что те же самые отдельные вещи будут возвращаться, тогда я буду снова обращаться к вам, стоя с такой же указкой в руках, а вы будете также сидеть, как сейчас, и все будет точно так же, как и это происходит сейчас»¹⁵. Ясно, что данное понимание очень близко тому, как концепция вечного возвращения толкуется самим Ницше. И если принять во внимание его классическое образование, то отнюдь не удивительно, что он обращается к пифагорейской доктрине. И действительно, в своем первом упоминании вечного возвращения он ссылается на пифагорейцев, хотя делает это с явной иронией, только для того, чтобы отвергнуть идею о том, что повторение комбинации физических явлений во Вселенной может вообще произойти: «<...> в азартной игре будущего и случая никогда не повторяется вполне одинаковая комбинация» (ПВИ 2, пер. Я. Бермана). Позднее Ницше продолжит развивать понятие возвращения, хотя он оставался последователен в своем убеждении, что вечное возвращение есть философская, а не физическая теория и что ее нельзя сводить лишь к физическим повторениям.

Теория вечного возвращения Ницше также обнаруживает некоторое сходство с учением Гераклита о потоке вещей и огне. Вселенная Гераклита определя-

¹⁴ *Steinhart E.* On Nietzsche. Belmont, CA: Thomson Learning, 2000. P. 76.

¹⁵ *Kirk G. S., Raven J. E. and Schofield M.* The Presocratic Philosophers. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 272.

лась как постоянные изменения на фоне непрерывности или «единство в многообразии». Для того чтобы описать эти силы, он использовал образ «потока, текущего вверх и вниз»: поток вниз, представляющий появление вещей, которые мы воспринимаем, а поток вверх — обратный процесс; в результате получался бесконечно повторяющийся цикл. Ницше явно заимствует некоторые образы Гераклита (например, описание Бога как играющего ребенка), используя их в ряде своих работ. Это дает основание предположить, что Гераклит мог также повлиять и на его понимание идеи вечного возвращения. Данное предположение находит живой отклик среди западных исследователей, среди которых Карл Лёвит. Обращаясь к корням ницшевской доктрины вечного возвращения, Лёвит указывает, что, подобно Гераклиту, Ницше «рассматривает “бытие всего сущего” не как наказание того, что стало, а скорее как обоснование становления, которое включает смерть и разрушение... в вечный процессе непрерывного созидания и становления»¹⁶.

Некоторые вариации идеи вечного возвращения можно обнаружить в работах и других стоиков. Так, рассуждая о судьбе, философ-стоик Хрисипп описывает аналогично организованную Вселенную, отмеченную «извечными и неизменными комбинациями и чередой вещей, [эта Вселенная] повторяется и раскрывается в вечной последовательности причин и следствий, из которых она состоит, но которые при этом не смешиваются»¹⁷.

В Библии также есть описание того, что напоминает вечное возвращение, особенно в Книге Екклезиаста:

Что было, то и будет;
и что делалось, то и будет делаться,
и нет ничего нового под солнцем (Екк. 1:9).

Об эволюции понятия вечного возвращения у Ницше

Ницше сформулировал концепцию вечного возвращения в 1882 году в четвертой части «Веселой науки». В дальнейшем он уточнил эту теорию, вернувшись к ней в «Так говорил Заратустра», дополнив ее несколькими универсализированными, всеохватывающими версиями. Ниже я попытаюсь проследить эволюцию этой теории, как она представлена в работах Ницше. Моя цель в том, чтобы выявить изменения, которые с течением времени претерпела эта теория, и понять, до какой степени эти изменения соответствуют развитию философской мысли самого Ницше. При этом я хочу показать, что на всех этапах развития понятия вечного возвращения

.....
¹⁶ Lowith K. Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same. University of California Press, 1997. P. 117.

¹⁷ Inwood, B. and Gerson, L.P. Hellenistic Philosophy: Introductory Readings. 2nd ed. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. P. 185.

у Ницше оно остается тесно связанным с этическими проблемами, центральными для самого философа.

В работах Ницше можно обнаружить множество фрагментов, непосредственно относящихся к доктрине вечного возвращения. Приводимый ниже отрывок из работы «Веселая наука» — типично ницшеанский: мысленный эксперимент на грани медитации, лиричный и полный фантастических образов:

Что, если бы днем или ночью подкрался к тебе в твое уединеннейшее одиночество некий демон и сказал бы тебе: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!» (ВН 341, пер. К. А. Свасьяна).

В этой ранней версии вечного возвращения Ницше исследует этический подтекст идеи вечного возвращения Вселенной, высказанной демоном. Рассмотренная в рамках традиционной системы этики — в которой поступки человека носят переходящий характер и предаются забвению, — сама эта идея сразу же становится очень тревожащей. Действительно, кто захочет жить в таком мире? Вероятно, никто. — По-видимому, таков ответ, предполагаемый в приведенном фрагменте. Мир, в котором каждый наш выбор обречен на то, чтобы вечно повторяться, этот мир сопряжен для человека с невероятно огромной личной ответственностью за любую содеянную мелочь, — такой мир, безусловно, дьявольский. Ницше отмечает это ужасающее последствие, именуя осознание человеком своего существования в повторяющемся мире «величайшей тяжестью»:

Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? <...> она (эта мысль) бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?» (Там же).

Таким образом, первоначальное обращение Ницше к идее вечного возвращения фокусируется на негативной стороне вопроса, а именно на пугающем бремени, которое вечное возвращение возлагает на каждого из нас. Однако Ницше уже предлагает решение: он утверждает, что в повторяющемся мире единственный путь облегчить свое бремя — это научиться жить в модусе абсолютного утверждения себя и своей жизни, чтобы «не жаждать больше ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью...» (Там же). Но притом что основная концепция вечного возвращения здесь уже предстает как вполне сформировавшаяся, Ницше еще должен найти для нее нормативное обоснование. Например, его идея

о стремлении к «позитивному отношению» к жизни с очевидностью, пусть даже пока в менее явной форме, представляет собой зарождающуюся версию того, что в «Воле к власти» превратится в утверждающее «Да!».

К середине 1880-х годов Ницше развил и доработал свою доктрину. В разделе «Выздоровливающий» третьей части «Так говорил Заратустра», опубликованном в 1884 году, он делает ясный выбор (через Заратустру) в пользу повторяющегося мира и затем дает конкретный пример того, как величайшая тяжесть может стать величайшей радостью. После семи дней одиночества Заратустра выходит из пещеры и повествует о своей личной борьбе с грузом вечного возвращения, этим «чудовищем, которое заползло мне в глотку и душило меня» (ТГЗ, «Выздоровливающий» 2, пер. Ю. М. Антоновского). Он начинает свой рассказ с того момента, когда он открыл для себя присутствие самой идеи:

Долгие сумерки тянулись передо мною, смертельно усталая, пьяная до смерти печаль, которая говорила, зевая во весь рот: «вечно возвращается человек, от которого устал ты, маленький человек», так зевала печаль моя <...> «Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!» <...> А вечное возвращение даже самого маленького человека! — Это было неприятно моей ко всякому существованию! Ах, отвращение! отвращение! отвращение! (Там же).

Слушающие его звери сразу понимают его, как будто бы они уже разрешили сами эту проблему, и дополняют его назидание:

Смотри, мы знаем, чему ты учишь: что все вещи вечно возвращаются и мы сами вместе с ними и что мы уже существовали бесчисленное число раз и все вещи вместе с нами. Ты учишь, что существует великий год становления, чудовищно великий год: он должен, подобно песочным часам, вечно сызнова поворачиваться, чтобы течь сызнова и опять становиться пустым, — так что все эти годы похожи сами на себя, в большом и малом, — так что и мы сами, в каждый великий год, похожи сами на себя, в большом и малом (Там же).

Здесь учение о вечном возвращении предстает в полной, описательной форме. Оно более не относится к гипотетическому «миру дьявола», а безусловно принадлежит миру Заратустры (нашему миру).

После своего «открытия» Заратустра начинает выздоравливать, проходя период личного восстановления, когда он принимает на себя бремя и превращает само бремя в радость. Он понимает, что если он живет так, что в конце жизни он пожелает, чтобы повторилась та же самая жизнь, а не другая, — тогда он прожил самую лучшую и самую счастливую жизнь; и он уже не чувствует больше тяжести. После «беседы со своей душой» Заратустра полон радости; ибо он знает, что, если ему суждено умереть в этот момент, он умрет «бестрепетно, несколько раз вздохнув от блаженства: ибо великая тяжесть и уныние были бы сняты...» (Там же). «Я от-

кусил ему [монстру] голову и отплюнул далеко от себя» (ТГЗ, «Выздоровливающий» 2, пер. Ю. М. Антоновского), — говорит он своим зверям, которые в свою очередь ожидают предсмертную речь своего предводителя:

Теперь я умираю и исчезаю <...> Но связь причинности, в которую вплетен я, опять возвратится, — она опять создаст меня! Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения. Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеею — не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю: я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, <...> чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей (Там же).

Таким образом, в данном отрывке Ницше развивает свою концепцию в двух направлениях. Во-первых, он описывает конкретный момент, когда человек (в данном случае Заратустра) принимает вечное возвращение как истину и сталкивается с ее последствиями, а во-вторых, он показывает, как последующее тяжкое бремя может превратиться в любовь к себе и неизъяснимую радость, по крайней мере для отдельной личности.

Только в 1885 году впервые появились четвертая, и последняя, часть «Так говорил Заратустра», в которой Ницше расширил понятие вечного возвращения до уровня Вселенной. В «Песне опьянения» Заратустра проповедует людям учение о вечном возвращении, призывая всех принять этот мир, живя в нем полной жизнью и в радости. Таким образом, эта часть представляет собой третий, наиболее всеохватывающий уровень развития Ницше своей концепции. Если в «Веселой науке» он лишь постулирует свою идею, а в «Выздоровливающем» Заратустра иллюстрирует ее, сопровождая важными деталями, то здесь наконец он переносит ее на мир.

Вначале он учит возвращению «самого безобразного человека» в мире, который в свою очередь свидетельствует о своей вновь обретенной радости: «... я впервые доволен, что жил всю свою жизнь» (ТГЗ, «Песнь опьянения», пер. Ю. М. Антоновского). Затем Заратустра продолжает говорить всем о своем учении и какое воздаяние оно несет:

...радость хочет себя самое, хочет вечности, хочет возвращения, хочет, чтобы все было вечным <...> Разве вы не слышите? Разве вы не чувствуете? <...> все сызнова, все вечно, все сцеплено, все спутано, все влюблено одно в другое, о, так любили вы мир, — вы, вечные, любите его вечно и во все времена; и говорите также к скорби: сгинь, но вернись назад! А радость рвется — в отчий дом! (Там же, 10).

Вечное возвращение универсализируется. Заратустра преподносит его (1) как факт, описывающий, как организована наша Вселенная, (2) как то, что мы должны обязательно принять, для того чтобы действительно любить жизнь и находить, что

«радость глубже бьет ключом» (Там же.). Этот чистейший тип радости заразителен и влечет за собой цепную реакцию утверждений, поскольку чистая радость должна утвердить мгновение, которое обязательно «переплетается» с другими мгновениями. Поэтому говоря «Да!» мгновению, человек неизменно утверждает все, что это мгновение влечет за собой, ибо, как пишет Хаар, «когда устраняется что-то одно, сопряженное с происходящим, все происходящее полностью элиминируется»¹⁸. Другими словами, когда мы выбираем и утверждаем какое-то одно мгновение, предпочтя его другим, то другие возможные мгновения исчезают, подобно тому, как и все возможные миры, за исключением того, который содержит то мгновение, которое мы утверждаем¹⁹.

Жить радостно это значит *всегда желать* вечного возвращения совокупности всех вещей. А Заратустра объявляет, что вечное возвращение — это факт. Поэтому принятие возвращения и принятие своей жизни идут рука об руку: мы должны поступать так, как будто всякое наше действие будет повторено бесконечное число раз тем же самым образом, потому что в любом случае именно так и случится.

Ясно, что Заратустра вовсе не считает такую ситуацию дел «дьявольским миром»; скорее это основание для радостного торжества. Он призывает спеть «ту песню, имя которой — “Еще раз”, а смысл — “во веки веков!”:

О, внемли, друг!
Что полночь тихо скажет вдруг?
«Глубокий сон сморил меня, —
Из сна теперь очнулась я:
Мир — так глубок,
Как день помыслить бы не смог,
Мир — это скорбь до всех глубин, —
Но радость глубже бьет ключом:
Скорбь шепчет: сгинь!
И радость рвется в отчий дом, —
В свой кровный, вековечный дом!» (Там же, 12).

Жить так, чтобы хотеть прожить жизнь точно так же снова, — вот секрет огромного, неизмеримого счастья, ибо ваше желание исполняется — ваша жизнь вернется к вам точно такой же, и вы будете ее проживать вновь и вновь, вечно. Это в буквальном смысле — рай, который вы сами себе уготовили.

¹⁸ *Haar M. Nietzsche and Metaphysical Language. P. 31.*

¹⁹ Эта мысль прекрасно выражена М. Хааром, который пишет: «Если вы говорите “Да” одному мигу, вы говорите “Да” всему существованию <...> Если вы хотя бы когда-нибудь пожелаете, чтобы то, что произошло однажды, случилось еще раз, <...> тогда вы хотите повторения всего» (Там же).

Аргументация в пользу вечного возвращения у Ницше

Давайте посмотрим, как Ницше строит свой аргумент в поддержку идеи вечного возвращения и может ли этот аргумент выдержать строгую критику философского разума и логики. По всей видимости, в своем аргументе Ницше опирается на работы Дэвида Юма о комбинации событий. В «Диалогах о естественной религии» Юм утверждал, что

Конечное число частиц способно лишь к конечному числу перемещений, и при вечной длительности должно случиться то, что всякий возможный порядок, всякое возможное расположение будут испробованы бесконечное число раз. А следовательно, этот мир со всеми его событиями, даже самыми мелкими, и прежде возникал и разрушался, и снова будет возникать и разрушаться, и нет этому ни предела, ни ограничений²⁰.

Ницше использует схожую аргументацию:

Если мир позволительно помыслить как определенную величину силы и как определенное число центров силы, <...> то из этого следует, что в той великой игре в кости, с какой можно сравнить его существование, ему, миру, суждено проделать поддающееся исчислению количество комбинаций. В бесконечном времени любая из возможных комбинаций рано или поздно, но когда-нибудь была бы достигнута; больше того — она была бы достигнута бесконечное число раз (пер. М. Рудницкой).

Этот тип Вселенной исключает всякий разговор о традиционной, линейной, свободной воле в том смысле, что не существует единой или особой цепи событий, отобранных отдельным человеком. Так же, как и возвращение нельзя приравнивать к традиционному фатализму, поскольку сущностная вовлеченность случая (действующего, когда индивид обнаруживает цикл возвращения) и воли (в повторном желании индивида выйти на следующий цикл) уничтожает эту возможность. Более того, в то время как, согласно фатализму, все решения, принимаемые человеком, обязательно предопределены неким внешним, космическим «проектом», учение о возвращении не утверждает никакого такого смысла или цели и связано с сознанием индивида на глубоко субъективном и личном уровне. В этом смысле вечное возвращение — это «проживаемый факт», и как таковое оно проявляет свою ограниченность, предстывая в качестве неизбежной необходимости²¹. Поэтому вечное возвращение ограничено в своей свободе, но свободно в рамках своих ограничений.

²⁰ Hume D. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: World's Classics, 1998; Юм Д. Соч.: в 2 т. М., 1996. Т. 2. Part 8 (пер. С. И. Церетели).

²¹ Клоссовски называет эту необходимость «ощутимой необходимостью», что еще более подчеркивает момент ограниченности. См. *Klossowski P. Nietzsche's Experience of the Eternal Return // The New Nietzsche*. P. 117—119.

Тот факт, что возвращение включает все возможные комбинации — делаются все возможные выборы, проживаются все возможные жизни, — противоречит и в то же время утверждает существование человеческой свободы. Мы ограничены в том, что жизнь, которую мы проживаем, является в определенном смысле обязательной (необходимой), ибо она одна из множества комбинаций. Однако мы совершенно свободны в том, чтобы влиять на мир, в котором мы проживаем, посредством своей воли, чтобы противостоять объективности с помощью сильной воли и чтобы навечно *утвердить* эту жизнь со всеми ее радостями и страданиями. Ницше считал традиционную концепцию свободной воли ошибочной; для него свобода была не чем иным, как силой, с которой человек проявляет свою волю в мире.

Мир как воля к власти напоминает дерево с ветвями возможностей. В каждый момент жизни существует определенное число потенциальных действий, из которых выбирается одно. Дерево с ветвями возможностей отслеживает каждый возможный путь в каждый момент времени до тех пор, пока все возможные комбинации исчерпаны до конца, и в этот момент все начинается сначала и повторяется вновь. Каждый возможный ряд событий происходит бесконечно часто. Штайнхарт далее конкретизирует эту мысль, говоря, что «в мире, где господствует воля к власти, каждый человек имеет множество проявлений»²². Данное утверждение не следует понимать так, что у человека есть множество жизней. Это просто значит, что жизнь человека — это серия событий, и каждое событие дает новую возможность прожить (пережить) жизнь по-иному или даже заново. Стало быть, «проявления», о которых идет речь, могут физически и психологически совпадать с «первоначальной» версией «моей» жизни, но они являют собой бесконечное число несколько отличных жизней, побуждая меня принять все возможные решения и прожить все возможные комбинации. Как смело заявляет Заратустра, «у каждой души особый мир; для каждой души всякая другая душа — потусторонний мир» (ТГЗ, «Выздоравливающий» 2, пер. Ю. М. Антоновского). У каждого человека, следовательно, есть достаточное количество проявлений его самого, чтобы прожить все возможные жизни, которые были ему уготовлены при рождении, и каждая из этих жизней будет возвращаться вечно.

Комбинаторная природа самого аргумента Ницше подтверждает эту идею: поскольку все возможные комбинации должны произойти, любая возможная комбинация поведения человека должна обязательно иметь место; а так как то, что однажды повторяется, должно повторяться вечно, то каждый человек представляет множество прошлых и будущих версий самого себя. Другими словами, это судьба всякого человека прожить каждую из своих возможных жизней; мы в буквальном смысле *должны* быть всем тем, чем когда-либо *можем* быть.

Этот взгляд упраздняет традиционную концепцию свободной воли — как способности рационального субъекта выбирать из множества альтернатив единственный ряд действий, будучи недетерминированным внешними условиями —

.....
²² Steinhart E. On Nietzsche. P. 86.

и заменяет его на новый тип свободы, понимаемый как постоянный процесс, направленный на реализацию нашей воли к власти. Ницше утверждает, что этот тип свободы намного глубже и способствует большему освобождению, чем традиционные версии: нет ничего, что человек был бы способен делать и чего он в конце концов бы не делал и не делал бы бесконечно²³. Имеются факторы, существующие вне нашего контроля, которые ограничивают наши действия, но сила нашей воли полностью подчинена нам, нашей индивидуальной субъективности. Мы свободны создавать и активно реализовывать наши собственные субъективные ценности; это, фактически, наша судьба, ибо нам не запрещено делать все, на что мы способны. Самым важным для полной реализации нашей собственной воли является условие самосознания, когда «я» (самость) понимается как уникальный субъект, субстанция и причинная деятельность сама по себе. Самость *не* определяется извне (как полагают фаталисты со «слабой волей»), а объясняется субъективно, изнутри. Свобода, по Ницше, предполагает абсолютное утверждение самого себя (собственной самости) и мира, который мы избираем, — утверждение настолько безусловное, что мы хотим вечного возвращения этого мира.

Из нашего обсуждения должно быть ясно, что учение Ницше о вечном возвращении не есть просто еще одна физическая теория. Как раз наоборот, данное учение имеет важную метафизическую значимость для философии Ницше. И для того, чтобы уберечь далекоидущие метафизические выводы, определяемые концепцией вечного возвращения, чрезвычайно важно понять ее как философскую, нежели чем как физическую теорию. Физические теории, такие как теория Большого взрыва или теория закона гравитации Ньютона, пытаются нарисовать картину Вселенной с точки зрения физических свойств, состояний и событий. Такие теории с необходимостью укоренены в пространстве и времени нашей Вселенной; они не могут формулировать какие-либо суждения, которые выходили бы за ее границы. Философская же теория, наоборот, стремится описать реальность в более широком масштабе. Она описывает Вселенную, не прибегая к ее физическим свойствам и вне зависимости от них, и поэтому ее нельзя отвергнуть (или подтвердить) никакой физической теорией.

Вечное возвращение — это чисто философское понятие. Комбинаторное доказательство Ницше не зависит от аксиом или теорий, относящихся к физическому миру. Он лишь утверждает, что (1) существует конечное число возможных сочетаний материальных вещей и что (2) время бесконечно. Это достаточно непротиворечивые метафизические заявления, которые трудно оспорить. Поэтому и радикальный вывод, который он из этого делает — на основе простых математических рассуждений, — является не только убедительным, но и трудноопровержимым.

Более того, поскольку метафизическая природа возвращения препятствует его опровержению физической теорией, по той же самой причине оно также не может предпринимать попытку делать какие-либо утверждения о Вселенной

²³ *Steinhart E. On Nietzsche. P. 85.*

с точки зрения физики. Большой взрыв и второй закон термодинамики (который прогнозирует «тепловую смерть Вселенной» — ее исчезновение в результате потери тепла) очевидно противоречат физической теории вечного возвращения, но они легко объяснимы с позиций сугубо философской теории²⁴. Например, физическая Вселенная может (теоретически) закончиться и начаться снова бесконечное число раз (как она возникла от Большого взрыва и постепенно разрушилась энтропией), при этом каждый «жизненный цикл» будет точно таким же, как и другие. Следует подчеркнуть, что учение Ницше о вечном возвращении не ставит своей задачей соперничество с какой-либо физической теорией. Ее цель совершенно иная. Ницше не интересуется Вселенная как таковая. Он фокусируется на мире человека; его скорее интересует, как мы, люди, переживаем мир внутри и вокруг нас и как посредством этого бесчисленного опыта мы выражаем себя и нашу свободную волю, создавая ценности, делая выбор и следуя ему. В этом смысле учение Ницше о вечном возвращении имеет глубокий экзистенциальный смысл, который объясняет важную роль данной идеи для этики.

И в самом деле, Ницше рассматривает вечное возвращение не как абстрактное понятие, а скорее как важную часть человеческого опыта, то, что мы сознательно переживаем. Наиболее наглядный пример такого взгляда можно найти в «Так говорил Заратустра», особенно в разделах «Выздоровливающий» и «Песнь опьянения». Здесь возвращение описывается как «многогранный опыт» на уровне человеческого восприятия. Любопытно, что М. Хаар указывает на различные уровни этого опыта²⁵. И действительно, мы можем выделить здесь четыре аспекта (или важных компонента): 1) чистое усилие мысли, 2) конкретный единичный момент «пережитого опыта», 3) возможность для каждого из нас развивать свой этический характер, 4) тест нашей воли к власти.

Заратустра прилагает чистое усилие мысли в своем стремлении противостоять возвращению Вселенной. Он делает это путем уединенных медитаций, пока не соглашается с кажущимся нигилистическим выводом из того, что Ницше позже назвал «ужасной мыслью <...> [теперешней жизни], как она есть, без смысла, цели, но возвращающаяся, без заключительного “ничто”» (ВВ, § 55). Испытывая сильные душевные страдания, Заратустра взывает: «Тебя зову я, самую глубокую из мыслей моих! Благо мне! Ты идешь — я слышу тебя! Бездна моя *говорит*, свою последнюю глубину извлек я на свет! Благо мне! Иди! Дай руку...» (ТГЗ, «Выздоровливающий» 1, пер. Ю. М. Антоновского).

В то же время эти чистые усилия мысли так остры, они действуют на него физически. Прежде всего его ужасает «тяжкий груз»: «...отвращение! отвращение! отвращение! — горе мне!» (Там же) — кричит он и падает как будто замертво, и такое состояние длилось у него семь дней, «задыхающегося, корчившегося, с иска-

²⁴ По этому поводу замечательно пишет в своей книге Штайнхарт. См.: *Steinhart E. On Nietzsche*. P. 83.

²⁵ *Haar M. Nietzsche and Metaphysical Language*. P. 28—29.

женным лицом» (ТГЗ, «Выздоровливающий» 2, пер. Ю. М. Антоновского). И затем, когда он узнает, как облегчить тяжесть, тогда его радость проявляется также зримо; он появляется «бестрепетно, вздохнув несколько раз от блаженства» (Там же, 2).

Заратустра также смотрит на момент прозрения как на возможность использовать свою субъективность, чтобы создать свой собственный этический характер, определив, что «человеку нужно его самое злое для его же лучшего, — что все самое злое есть его наилучшая *сила* и самый твердый камень для наивысшего созидателя; и что человек должен становиться лучше и злее» (Там же, 2). Его звери согласны с ним: «...о выздоравливающий, сделай лиру себе, новую лиру! Ибо видишь... для твоих песен нужна новая лира. Пой и шуми...» (Там же, 2). Наконец, момент прозрения служит идеальным тестом воли к власти конкретного индивида. В «Веселой науке» Ницше предлагает, что, чтобы облегчить тяжесть возвращения, нужно так хорошо «относиться к самому себе и к жизни, чтобы не *жаждать больше* ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью» (ВН 341). И Заратустра воплощает это решение. Самое главное открытие, которое он делает, это осознание того, что истинную радость можно достичь только через абсолютную субъективность, «общаясь со своей душой». Позднее он проповедует учение, заявляя, что нужно принимать каждый миг своей жизни, каждое решение и каждый поступок как продукт воли к власти: «Утверждали ли вы когда-либо радость? О друзья мои, тогда утверждали вы также и *всякую* скорбь. Все сплетено, все спутанно, все влюблено одно в другое...» (ТГЗ, «Песнь опьянения» 10, пер. Ю. М. Антоновского). Только те, кто полностью реализует свою волю, смогут поддержать эту идею, ибо они те единственные, кто считает, что их жизнь стоит того, чтобы она повторялась вечно.

Возвращение требует, чтобы человек сказал мгновению «Да!» и, делая это, принял всю совокупность всех последующих мгновений. То, что делает такое веское и сильное утверждение (в смысле аффирмации) возможным, это воля к власти; воля человека должна быть полностью реализована для того, чтобы сделать каждое мгновение жизни абсолютно необходимым²⁶. Поэтому возвращение и ницшеанская этика связаны друг с другом — вечная жизнь создается и подкрепляется волей к власти, а полную силу наша воля получает в перспективе вечных повторений.

Выводы

Мир как воля к власти с необходимостью зависит от нашего безусловного принятия вечного возвращения в качестве истины. Понятие вечного возвращения — важнейшая составляющая ницшеанской этики; это необходимый взгляд на мир, в соответствии с которым может быть раскрыта внутренняя сила человека и достигнута истинная самодетерминированность. Ницше призывал личность осво-

.....
²⁶ Е. Штейнхарт выражает эту мысль в очень сжатой и ясной форме. Он пишет: «“Да!” воли к власти — это значит “Снова!”. Воля к власти и вечное возвращение вместе составляют абсолютное утверждение» (Steinhart E. On Nietzsche. P. 76).

бодиться от объективности и использовать автономию своей воли для того, чтобы достичь самообладания, живя согласно своим собственным субъективным ценностям и создавая для себя жизнь, которую действительно стоит утверждать. Внешние нравственные принципы должны быть отброшены и заменены на *личные и индивидуальные* нормы субъективности и обязательство перед собой подчиняться только им. Чтобы открыть для этого путь, Ницше обращается к нам с вопросом: Вы бы хотели прожить вашу жизнь точно таким же образом вновь и вновь?

Его собственный ответ на этот сложный, и во многом провокативный, вопрос прост. Только тот, кто способен реализовать силу своей воли, кто может отказаться от объективной условности внешнего мира и жить по своим собственным субъективным нравственным принципам и нормам, будет считать свое существование достойным того, чтобы оно повторялось бесконечно. Поэтому утверждающее «Да!» самоопределения личности влечет за собой одновременно и утверждающее «Снова!» — радостное желание духа вечного возвращения. Если вы оглянетесь на свою жизнь и на все решения, которые вы принимали, и действительно не пожалеете ничего, кроме как вновь прожить ту же самую жизнь — со всеми радостями и болью, которая она несет, — тогда вы жили полной и цельной жизнью. Утверждать эту жизнь и жить ею и только ею — значит реализовать волю к власти. Это значит признать, что *действительно* возможно в *этой* жизни удовлетворить глубочайшие желания своего сердца и делать это вечно, вновь и вновь. Человек («я») наделен (автономной) свободой и волевой силой, позволяющими осуществить эту непростую задачу, живя жизнью, которая «хочет себя самое, хочет вечности, хочет возвращения, хочет, чтобы все было вечным» (ТГЗ, «Песнь опьянения» 9, пер. Ю. М. Антоновского). В своих мыслях мы порой обращаемся к идее абсолютного счастья и наслаждения, которая традиционно ассоциируется с идеей рая. И подобные мысли, несомненно, являются наиболее личными и сокровенными. Заслуга Ницше состоит в том, что он ярко продемонстрировал, что рай — не в вечности потустороннего мира, а в том, как человек живет в этом мире и какова его жизнь, всецело зависящая от него самого.

Литература

- Nietzsche F. Beyond Good and Evil* / trans. by R. J. Hollingdale. Lonon: Penguin Books, 1990.
- Nietzsche F. Daybreak* / trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Nietzsche F. Human All Too Human* / trans. by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Vol. 1.
- Nietzsche F. The Gay Science* / trans. by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1974.
- Nietzsche F. Thus Spake Zarathustra* / trans. by Walter Kaufmann. London: Penguin Books, 1966.
- Nietzsche F. Untimely Meditations* / trans. by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей* / пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005.

- Clark M., Dudrick D.* Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics // Nietzsche and Morality / ed. by B. Leiter, N. Sinhababu. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Collinson D.* Fifty Major Philosophers. New York: Routledge Press, 2002.
- Haar M.* Nietzsche and Metaphysical Language // The New Nietzsche / ed. by Allison David B. Cambridge: MIT Press, 1999.
- Hussain N. J. Z.* Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits // Nietzsche and Morality / B. Leiter, N. Sinhababu. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Hussain N. J. Z.* Nietzsche's Metaethical Stance // The Oxford Handbook of Nietzsche / ed. by K. Gemes, J. Richardson Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 389—414.
- Hume D.* Dialogues and Natural History of Religion. Oxford: World's Classics, 1998.
- Inwood B., Gerson L. P.* Hellenistic Philosophy: Introductory Readings. 2nd ed. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Kaufmann W.* Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Kirk G. S., Raven J. E. and Schofield M.* The Pre-Socratic Philosophers. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Klossowski P.* Nietzsche's Experience of the Eternal Return // The New Nietzsche / ed. by D. B. Allison. Cambridge: MIT Press, 1999.
- Langsam H.* How to Combat Nihilism: Reflections on Nietzsche's Critique of Morality // History of Philosophy Quarterly. 1997. Vol. 14. P. 235—253.
- Leiter B.* Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings // European Journal of Philosophy. 2000. Vol. 8. P. 277—297.
- Leiter B.* Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality. London; New York: Routledge, 2002.
- Lowith K.* Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same. University of California Press, 1997.
- May S.* Nietzsche's Ethics and His War on Morality. Oxford; New York: Clarendon Press: Oxford University Press, 1999.
- Poellner P.* Nietzschean Freedom // Nietzsche on freedom and autonomy / ed. by K. Gemes, S. May. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Reginster B.* The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Steinhart E.* On Nietzsche. Belmont, CA: Thomson Learning, 2000.
- Кант И.* Основоположение метафизики нравов // Кант И. Соч.: в 4 т. на немецком и русском языках / подгот. к изданию Э. Соловьев, А. Судаков, Б. Тушлинг, У. Фогель. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997.
- (Перевод с английского И. М. Поляковой)

Marina Bykova



On Nietzsche's Concept of Eternal Recurrence and the Problem of Freedom

Friedrich Nietzsche was perhaps the most influential and provocative German thinker of the nineteenth century. He renounced Western philosophy and culture with such devilish fervour that he has doubtlessly procured more enemies than allies. He savagely denounced Christianity, European culture and philosophy, science, art, morality, and society. It was this role as the antagonist of Western culture, as well as his own philosophy, famous for its rejection of traditional objective value systems, that won him the reputation of the great nihilist. But the application of this term to Nietzsche was merely pejorative, for of course, strictly speaking, Nietzsche is not a nihilist. His affirmation of life, existence, and this world, his spirit of innovation, involving negation of the old and creation of the new culture, society and individuals make him the most optimistic constructive thinker. The one, who confirms social and cultural development and continuous progress but only based on individual creativity and freedom. Nietzsche's ethics advocates a radical opposition to the nihilism of Western modernity, and asserts very clearly that meanings and values can — and must — be created subjectively.

Despite the clarity of the philosophical project, there remain many paradoxes in Nietzsche's philosophy. This explains why his theories invoke interpretations so irreconcilably diverse. Nietzsche is brilliant to the point of being enigmatic, and he is enigmatic almost to the point of being opaque. Any attempt to "iron out" these paradoxes, claiming that one side or the other was more true to Nietzsche's thought, would deprive his philosophy of its richness and its depth, and would ultimately be unfaithful to Nietzsche's understanding of his own ideas. Complex analysis and contextual study must be, therefore, employed if one hope to fully comprehend Nietzsche's thought.

One of the less understood and often misinterpreted Nietzsche's ideas is his doctrine of eternal recurrence, which is not only central to his ethics, but also highly instrumental in arguing against the accusation of Nietzsche in nihilism. My aim in this paper is to provide a detailed analysis of this Nietzsche's highly important yet intricate concept and show its actual role in the thinker's philosophical project.

Nietzsche's doctrine of eternal recurrence holds that all happenings, from the greatest to the smallest, are actually repetitions of prior happenings and that this pattern will continue *ad infinitum*. Every occurrence is therefore necessarily a recurrence; what's done is *never* done, only reiterated. In such a world, it seems human actions possess the metaphysical permanence of Gods: the choices we make and the things we do — for better or for worse — and their outcomes must be lived and relived an infinite number of times.

While this notion was certainly not Nietzsche's own invention — it can be traced as far back as the Pre-Socratics — he clearly embraces recurrence as a central aspect of his philosophy, frequently linking it to his moral ideal, the *Übermensch*. Nonetheless, “the two conceptions have seemed contradictory to many readers, and most interpreters of Nietzsche's thought have simply disregarded the recurrence” (Kaufmann 1968, 307). In disregarding this theory, or otherwise failing to grant it serious consideration, scholars have underestimated the relevance of eternal recurrence to Nietzsche's notion of moral agency. Indeed, as this paper will argue, his radical moral system largely relies on it.

Not surprisingly, modern humans tend to live under the presumption that the doctrine of eternal recurrence is false. If all was as transitory as the linearity of daily life seems to suggest, and there was no recurrence, then what is done would truly *be* done and gone. Such a world, Nietzsche argues, is a nihilistic one. Living according to the Judeo-Christian tradition of Western civilization — i.e. with the assumption that ours is a non-recurrent, linear universe with infinite time — has the effect of reducing the value of individual lives and acts to nothingness, both mathematically and morally. Nietzsche blames these traditions for disseminating rampant nihilism, for cheapening human life and distorting reality so there is no place for the autonomy of the individual, and made it his goal to *restore* freedom and meaning in individuals. Like his subjective morality, Nietzsche's eternally recurrent universe bestows an infinite amount of value — indeed, an immense weight — upon all human choices and actions. By arguing for existential meaning in *Übermensch* (and eventually in each of us), he challenges the nihilism he saw in the organized religions, worshipped traditions, and other external moral standards.

Nietzsche calls for the individual to unlock the radical strength and freedom of his/her inner power of the will, and by harnessing this power to achieve self-mastery. Social conventions, religious customs, and other binding outside limitations must be cast away and replaced with highly *personal* standards, and a commitment to oneself to obey only these. To help clear this path, Nietzsche recommends asking a question: Would you want to relive you life all over again in the exact same way?

For him, the answer is simple. Only those who have harnessed the power of their individual wills, who have replaced objectivity and convention with a truly subjective moral system, will “consider their existence as worth being infinitely repeated” (Haar 1999, 30).

When viewed in this light, it is clear that liberation via the Will to Power essentially involves an acceptance of the doctrine of eternal recurrence.

This paper will begin with a general discussion of Nietzschean ethics, focusing on the relevant topics of the will's autonomy, the preservation of freedom in a world of universal causation, personal responsibility, and the relationship between the will and time. Then the concept of eternal recurrence will be presented in detail, including its metaphysical ramifications, burdensome nature, historical context, and progressive evolution in Nietzsche's writings. Nietzsche's version of the combinatorial argument will be presented. Finally, relying on Nietzsche's own commentary on the topic, I will discuss the Zarathustra's human experience of recurrence in order to understand the relevance of the concept of eternal recurrence to other central Nietzschean notions, such as the will to power and the subjective moral agency. In this paper, I attempt to show that Nietzsche's freedom-based ethics is essentially rooted in his concept of the eternal recurrence. By affirming *this* world and *this* life, when "everything unutterably small or great ... will have to return to you,"¹ Nietzsche, in fact, encourages man not only to subjectively choose for himself, but also to choose responsibly; not only to exercise his autonomous will in order to achieve his true self-determination, but also to live his life to the fullest in the most moral way, so there is no remorse and shame induced by recurrence. And in this context, radical freedom and wilful self-governance become instrumental for understanding of how eternal recurrence determines the moral values that Nietzsche is arguing for. Furthermore, the very idea of affirmation, which is central to Nietzsche's concept of eternal recurrence, also provides an important support for essential anti-nihilism of his philosophy.

Freedom and Autonomy

There is no lack in literature that focuses on the central place of freedom in Nietzsche's ethics. Yet only a few attempt to clarify Nietzsche's account of freedom and to see how it is related to the previous philosophical tradition of the same. Thus it is worth to start our discussion with illuminating some important points concerning Nietzsche's insight about freedom in order to better appreciate the thinker's philosophical views. The important and highly valuable feature of Nietzsche's notion of freedom is that it is understood in a specific way, namely, freedom as autonomy.

This is the idea that was of a central concern to Kant, who turned his attention to this issue influenced by Rousseau. Broadly speaking, Kant urges us to become autonomous individuals who freely explore the world and our internal abilities without appealing to external authorities, be they human or divine, and who live freely as sovereigns governed

¹ This is a line from a short passage, where Nietzsche introduces his concept of the eternal recurrence. It is worth reproducing a full passage here: "This life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything unutterably small or great in your life will have to return to you, all in the same succession and sequence" (Nietzsche, GS 341).

by laws of our own creation. According to Kant, our power and our immense value lie in our self-legislative nature, which is a source of morality and moral actions we perform. However, Kant insists that autonomy is not that we are endowed with, but rather this is something that we have to bring about; not a given but an achievement. He maintains that we are always free in the sense that our actions are not causally determined by the world around us, that is, we have free will. But to be autonomous is more than to possess free will. It is to be able to choose and set ends for ourselves and to develop the appropriate means to those ends. Thus it is possible to be free yet not autonomous, a condition which Kant calls heteronomy.² If we are not autonomous, but merely heteronomous, then it is our fault. For this involves a choice on our part, and given that we are free, we are (morally) responsible for all our choices, even if we decide not to make any. Thus our task is to become truly autonomous, which is for Kant synonymous to being self-legislative and to freely legislate our own volition. Furthermore, we are to do it in a way which respects the freedom of others, and so we are to act in ways that others can rationally consent to. This promotes the world, in which the dignity of individual is respected and each is treated as an end and never merely as a means.³ Kant, however, recognizes that it is an ideal that we should approach without necessarily being able to attain it in full. Yet it is the highest moral demand made on us, and as such it has to guide all of our actions.

This concern for autonomy is also central to Nietzsche, but it is transformed by him into a rigorous critique of structures (such as objective moral norms, religion institutions, practical politics, etc.) which impede our efforts to become autonomous. Let us take a closer look at Nietzsche's notion of freedom as it is introduced in his ethics and see to what extent it is similar to one developed by Kant.

Radical freedom and wilful self-governance are the backbones of Nietzschean ethics. The thinker rejects blind adherence to objective morality in favour of ethical subjectivity — self-created values and the strength to live by them. By separating oneself from the external standards of religion and society, one experiences truly freedom, i.e. that one has the will to assume responsibility for oneself (Nietzsche *HAH*, Preface, 3). Following this “great liberation,” from the (slave) morality of tradition—inevitably reflective of the values of the powerful—one is free to harness the forceful outward energy of the will, create one's own values, and live according to these values, acting on them and taking full responsibility for their consequences (Nietzsche *WP*, sec. 1067).

In this sense, Nietzsche is concerned with the same core problems as Kant had been, i.e. the preservation of human freedom in a world of universal causation, and de-

² It is worth noting that for Kant only autonomy is a true law of morality. As being in obedience to rules of action that have been legislated externally, the heteronomous will is thus not genuinely free. Furthermore, Kant insists on autonomy of any rational will. He believes that this very autonomy is a metaphysical foundation of both the dignity of an individual and the rational nature in general.

³ This is a famous Humanity imperative that Kant formulates in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: “So act that you use [treat. — *M. B.*] humanity, whether in your own person or on the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means” (Kant 1997, 38).

termining the basis for morality. Though the two thinkers are radically different in their metaethical fundamentals—with Kant being a proponent of objectivism (objective realism) in ethics and Nietzsche rather leaning toward moral relativism⁴ — their respective treatments of these two issues are strikingly similar. Both argue for the self-legislation of morality; both claim that the autonomy of the will is the ultimate basis for moral values and principles, and that those must not come from any other source. Kant's moral agent is bound only by the principles dictated by his/her rational, free, autonomous will. For Kant, then, "the subject of all ends is every rational being as an end in himself; ... from this there follows now the third practical principle of the will as supreme condition... [A]ll maxims are repudiated that are inconsistent with the will's own giving of universal law" (Kant 1997, 39).

Nietzsche, too, argues for radical self-governance, claiming that "the noble type of man experiences *itself* as determining values; it does not need approval; it judges, 'what is harmful to me is harmful in itself'; it knows itself to be that which first accords honour to things; it is value-creating" (Nietzsche *BGE*, 260).

Both philosophers maintain that discerning moral principles in this manner requires realization of human freedom as autonomy. This is, however, not so easy to achieve. True self-legislation — living exclusively according to internally-created laws or values — entails that there must not be *any* external forces weighing on one's decisions. Yet, apparently, it is largely impossible to perform actions — all of which necessarily have some amount of causal influence on the outside world — without any external influences. It seems clear that one's personal circumstances, environment, mental contents, and world-views would inevitably weigh on any choices one makes, yet these things are all causally-determined by the outside world.

Kant's and Nietzsche's approaches at reconciling the human freedom required by their respective ethical systems with a world of universal causation are similar, at least in their most general principles. Kant's approach involves his distinction between the phenomenal realm — in which a free moral agent is subject to the causal regulations of the world — and the *noumenal* realm — a reality in which one's freedom is not limited by worldly determination. He argues that the sequences of the natural world do proceed according to the causal principles of nature, but the same progressions of events could also be looked at in a different light — as manifestations of the causality of the *noumenal* self. In other words, each case of moral action embodies its own unique instance of the antinomy between freedom and causal determination. As Kant points out, morality requires both freedom and causality in me. Otherwise, my action would not have any real

.....
⁴ The issue of Nietzsche's metaethical stance stands in the centre of contemporary debates. Many scholars argue that we do not have adequate textual grounds for ascribing any particular metaethical view or stance to Nietzsche. This is the view that Leiter takes when he claims that "there are inadequate textual resources for ascribing to [Nietzsche] a satisfying answer" to questions about the semantics of moral claims (Leiter 2000, 278). Thus "there are simply not adequate grounds for 'assigning' to Nietzsche a view on such subtle matters as whether ethical language is primarily cognitive or non-cognitive" (279). See also: (Hussain 2013).

effect in the world. Thus, Kant insists that I can think of myself from two standpoints: I operate within the phenomenal realm by participating fully in the causal regularities to which it is subject; but as a timeless thing in itself in the *noumenal* realm I must be wholly free. The trick is to think of myself in both ways at once, as sensibly determined but intelligibly free. This, however, is not easy to maintain, which leads many Kant's critics to say that we have no way of telling whether it has been human reason or natural causality that has determined a specific action.⁵

Nietzsche's treatment of the issue follows a very similar conceptual route. He, too, acknowledges that cause and effect exist in the world, but argues that this fact does not prevent autonomous agents from exerting their own influence upon it. For him, causality is a commonly misunderstood notion:

One ought not to make cause and effect into material things, as natural scientists do (and those who, like them, naturalize in their thinking), in accordance with the prevailing mechanical stupidity which has the cause press and push until it 'produces an effect'; one ought to employ 'cause' and 'effect' as pure *concepts*... for the purpose of designation, mutual understanding, *not* explanation (Nietzsche *BGE* 21).

That "cause" and "effect" in nature entails human "psychological unfreedom" is a fabrication propagated by the weak willed: "*Unfree will* is mythology: in real life it is only a question of strong and weak wills" (Nietzsche *BGE* 21). For Nietzsche, freedom is the degree to which one realizes one's will, is self-directed, is able to create one's own values and act in accordance with them in the world. Though the agent's environment and history may determine his/her abilities, the strong-willed agent fully legislates his/her own *morality*, assuming responsibility for oneself and one's own actions (May 1999, 178). Like Kant, Nietzsche maintains that external conditions and personal history alone are not sufficient to account for human action. They do not determine *how* one lives one's life; only the truly autonomous (self-legislative) agent can do that.

Living Dangerously: Responsibility and Will to Power

According to Nietzsche, what ultimately account for human action is one's self-created values and freely made choices, which in the world where "God is dead" may be a dangerous task that only a few can accomplish. Their lot in life is living dangerously and make decisions on their own without any external causes being involved. Nietzsche insists that this is the only way to manifest our freedom:

All actions may be referred back to valuations, and all valuations are either one's own or adopted, the latter being by far the more numerous...A valuation of our own is something very rare indeed! But must not our valuation of our neighbour—which is

.....
⁵ See, for example, (Collinson 2002, 93).

prompted by the motive that we adopt his valuation in most cases—proceed from ourselves to our own decision? (Nietzsche *Daybreak* 104)

Like Kant, who emphasized that the choice between being autonomous or heteronomous is always ours and that there is nobody to blame if we fail to exercise our autonomy, Nietzsche too insists that our freedom is inevitably linked to our responsibility. Even if we (mistakenly) accept that causality in nature is a proof of our own unfreedom or, say, we submit to external moral standards, our actions and their consequences remain ultimately products of a personal decision. Thus the individual volition (self-determined agency) is an essential component of morality. Only when we realize this can we confront the fear we have of asserting our own true values, and only then can we overcome these outside forces to gain power over ourselves and the world in which we live.

Radical freedom of this kind may seem like a terrifying amount of personal responsibility, but for Nietzsche we are no less responsible for our own self-created values than we are for the values of others that we choose to obey. He urges us to conquer our fears and separate ourselves from blind adherence to convention, insisting that the result is the greatest of liberations (Nietzsche GS 335). Each individual has an inner source of energy or instinct that makes this movement possible. This internal force, or Will to Power, is manifested in every decision we make, and thus it is the ultimate psychological drive behind all human actions.

The Will to Power is a true manifestation of one's autonomy. It is the desire to exist in a certain way, apparent in all moral decisions we make. Those who are fearful and choose to submit themselves to the values of others are employing their wills within a slave morality that is governed by the principle of utility and thus is lacking a necessary drive. Nietzsche opposes slave morality. He advocates harnessing one's will to power to replace external values with the products of honest self-reflection. In doing so, we will overcome our weaknesses and shortcomings and gain control over the world around us, and ultimately, ourselves. This liberating self-mastery is the end towards which we all should strive. It is the affirmation of life itself.

Nietzsche's moral hero is the *Übermensch*. An ideal type who embodies complete subjectivity and autonomy, unaffected by external controls, the *Übermensch* has moved beyond society's standards for good and evil to arrive at his own, deeply personal, values. He is fully autonomous; his decisions are motivated exclusively by his own subjectivity. He fully harnesses his will to power to overcome all obstacles that interfere with these values; in doing so, he achieves domination over himself and other men who need guidance (Steinhart 2000, 71). He looks within for guidance and (subjective) truths, by "conversing with his soul" (Nietzsche Z 221).

Will and the Nature of Time

In the "On Redemption" section of *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche's title character waxes on the problematic link between truly subjective ethics and the human perception of time:

Willing liberates; but what is it that puts even the liberator himself in fetters? 'It was'—that is the name of the will's gnashing of teeth and most secret melancholy (Nietzsche Z 139).

In an infinite universe with linear time, the will obviously has no influence over the past, which is problematic both because it seems to limit the will's power and because an unchangeable past is only one step from fatalism, a doctrine which directly contradicts the reality of the will's freedom. Even worse, the mathematical fact that the value of any individual point on infinite "line" converges on zero, on nothingness, suggests that the linear progression of an infinite universe renders all individual human action meaningless by virtue of that fact.

Paradoxically, then, the will appears to be both a liberating force and imprisoned by the passage of time. As Madness, Zarathustra's archenemy puts it:

"Everything passes away; therefore everything deserves to pass away. And this too is justice, this law of time that it must devour its children...Alas, where is redemption from the flux of things and from the punishment called existence?" (Nietzsche Z 140)

This is a crucial issue, with heavy implications for Nietzsche's ethics of self-determinism. How can the will liberate itself from "that resentment which has turned itself into a hatred of time...and from the entire weight of its own will to disappear, its will to nothingness?" (Haar 1999, 28). — The answer lies in our complete acceptance of the doctrine of eternal recurrence. For if we truly believe that all is destined to repeat infinitely many times, then our choices and actions certainly are not meaningless — they mean *everything*.

Eternal Recurrence: historical and philosophical background

What exactly is eternal recurrence and what is its place in Nietzsche's philosophy? Simply put, the doctrine of eternal recurrence is a descriptive theory about how reality is ordered. It takes the counter-intuitive position that reality necessarily repeats itself an infinite number of times, and that therefore every occurrence is part of the recurring cycle. In Nietzsche's own words, "[t]he world is a circular movement that has already repeated itself infinitely often and plays its *game ad infinitum*" (Nietzsche WP 1066).

A claim of this nature necessarily reveals a great deal about its author's metaphysical beliefs. For one, it commits Nietzsche to a doctrine of human "immortality" largely understood as eternity, though Nietzschean immortality differs essentially from that propounded by most religions and traditional philosophies. Unlike the continuous immortality of the religious soul, eternal recurrence is not continuous, and entirely physical: "the soul is as mortal as the body" (Nietzsche Z 221). Moreover, eternal recurrence is exclusive to this world, there are none of the unearthly heavens, and hells and ideal realms found in most western religions and Platonic canons (Steinhart

2000, 76). It differs, too, from the reincarnation of some eastern religions. Reincarnation involves transmutation—the inhabitation by one person of multiple distinct bodies—and progression towards a spiritual ideal, whereas Nietzsche's return is the endless recurrence of the same body, doing the same actions, practicing moral repetition rather than progression.

At the same time, these various doctrines of immortality share a common existential purpose. Nietzsche thinks that eternal recurrence, properly understood, is the secret affirming one's own life, and provides joy and reassurance in the face of death. This of course is the essential motivation behind most religions, and resembles in a sense the "striving for ideals" advocated by Plato and his many followers. Not surprisingly, however, Nietzsche thinks that his theory trumps all. As Eric Steinhart rightly points out,

[Nietzsche] thinks that the comfort provided by eternal recurrence is more life affirming the comfort that other forms of personal immortality provide. To affirm eternal recurrence is to affirm your body and its life in the universe. It isn't ascetic otherworldliness: there is no other universe. This universe is what recurs (Steinhart 2000, 76).

The concept of eternal recurrence was not Nietzsche's creation. It appears in various forms in the writings of several Pre-Socratic philosophers, including those by Pythagorus, Heraclitus, and the Stoics. "If one were to believe the Pythagoreans," wrote the ancient Greek Eudemus, "with the result that the same individual things will recur, then I shall be talking to you again sitting as you are now, with this pointer in my hand, and everything else just as it is now" (Kirk 1983, 272). Clearly, this is very similar to Nietzsche's take on the idea, and given his background in classical philosophy it's no surprise that he draws upon Pythagorean doctrine. Indeed, his very first mention of recurrence references the Pythagoreans, though he does so, ironically, only to deny that the repetition of patterns of physical events in the universe could ever happen:

[T]he dice game of chance and the future could never again produce anything exactly similar to what it produced in the past (Nietzsche *UM* 2, 70).

Later, Nietzsche would go on to evolve his notion of recurrence, though he was consistent in this claim that eternal return was a philosophical theory rather than a physical one, and could not be reduced to physical repetition.

Nietzschean recurrence also poses some similarities to the Heraclitan doctrine of flux and fire. Heraclitus' universe was defined by constant change amid an underlying continuousness, or "unity in diversity." To describe these forces he used imagery of "upward and downward paths," the downward representing the coming into being of the things we experience, and the upward representing the reversal of this process; and the result is an endless cycle of repetitions. Nietzsche also clearly borrowed Heraclitan imagery—such as that of God as a child at play—in other of his writings; this suggests that Heraclitus may have influenced his notion of recurrence as well. Indeed, like Heraclitus,

he “views the ‘Being of all that is’ not as a *punishment* of what has become, but rather as a *justification* of becoming that comprehends passing away and destruction...in [an] eternal process of constant making and becoming” (Lowith 1997, 117).

In his discussion of fate, a Stoic philosopher Chrysippus describes a similarly ordered universe, one marked by “sempiternal and unchangeable series and chain of things, rolling and unraveling itself through eternal sequences of cause and effect, of which it is composed and not compounded” (Inwood 1997, 185). There are traces of eternal recurrence in the Bible as well, particularly in Ecclesiastes:

[T]he thing that hath been, it is that which shall be; and that which is done is that which shall be done; and there is no new thing under the sun. (Ecclesiastes 1:9)

On the Evolution of Nietzschean Concept of Eternal Recurrence

Nietzsche formulated the core of his concept of recurrence in 1882, in the fourth section of *The Gay Science*. Later he refined the theory, revisiting it in *Thus Spoke Zarathustra*, with a pair of universalized, embracing versions. In what follows I will try to reconstruct the evolution of the concept how it is presented in Nietzsche’s writings. My goal is to recognize changes that had been made to the concept over time and to see to what extent these changes correlate with the development of Nietzsche’s own philosophical thought. My hope is to show that at all stages of its development Nietzsche’s concept of eternal recurrence is closely linked to the thinker’s ethical concerns.

As I mentioned above, first the idea of eternal recurrence was introduced in the *Gay Science*. The following passage from this writing is typically Nietzschean — a thought experiment, meditative, lyrical, rife with fantastic imagery:

What, if some day or night a demon were to steal after you in your loneliest loneliness and say to you: “This life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything unutterably small or great in your life will have to return to you, all in the same succession and sequence — even this spider and this moonlight between the trees, and even this moment and I myself. The eternal hourglass of existence is turned upside down again and again — and you with it, speck of dust!” (Nietzsche GS 341)

In this first version of eternal return, Nietzsche explores the ethical implications of the demon’s recurrent universe. When evaluated within a traditional ethical system—one in which human acts are transitory and forgettable—the notion is immediately, deeply unsettling. Who would ever want to live in such a universe? Presumably, this passage implies, the answer is no one at all. A world where every choice you make is fated to echo for eternity is one with a hellish amount of personal responsibility, for each and every “speck

of dust”—understandably, a demon's world. Nietzsche notes this terrifying consequence, calling one's personal awareness of existing in a recurrent universe, “the greatest weight”:

Would you not throw yourself down and gnash your teeth and curse the demon who spoke thus?...[I]t would change you as you are or perhaps crush you; the question in each and every thing, “Do you desire this once more, and innumerable times more?” would lie upon your actions as the greatest weight! (Nietzsche GS 341)

Thus, his initial treatment focuses on negativity — on the frightful burden that eternal recurrence would confer on each of us. He does, however, posit a solution — in a recurrent universe, he suggests, the only way to lighten one's load is to teach oneself to live with total affirmation—loving one's own life so as to “*crave nothing more fervently* than this ultimate eternal confirmation and seal...” (Nietzsche GS 341). At this point, however, he has yet to make a prescriptive commitment to eternal recurrence, though the core concept is here. His idea of pursuing a “well-disposition” towards life, for instance, clearly seems to be an embryonic version of the Will to Power's affirmative “Yes!” — albeit a more narrow and less developed one.

By the mid 1880s, Nietzsche had progressed and refined the concept. In “The Convalescent,” published in 1884 in part three of *Thus Spoke Zarathustra*, he makes a clear commitment (through Zarathustra) to a recurrent universe, and then presents a concrete example of how the greatest weight can be transformed into the greatest joy.

After seven days of isolation, Zarathustra emerges from his cave and recounts his personal battle with the burden of recurrence, “that monster that crawled down my throat and suffocated me” (Nietzsche Z 218), beginning with his discovery of its presence:

A long twilight limped before me, a sadness, weary to death, drunken with death, speaking with a yawning mouth. ‘Eternally recurs the man of whom you are weary, the small man’ thus yawned my sadness...‘Alas, man recurs eternally! The small man recurs eternally!’...And the eternal recurrence even of the smallest — that was my disgust with existence. Alas! Nausea! Nausea! Nausea!’ (Nietzsche Z 219)

His listening animals catch on quickly, as if having already solved the problem themselves, and they complete his sermon:

Behold, we know what you teach: that all things recur eternally, and we ourselves too; and that we have already existed an eternal number of times, and all things with us. You teach that there is a great year of becoming, a monster of a great year, which must, like an hourglass, turn over again and again so that it may run down and run out again; and all these years are alike...and we ourselves are alike in every great year, in what is greatest as in what is smallest. (Nietzsche Z 220)

Here is doctrine of eternal recurrence in its fully developed, descriptive form. No longer relegated to a hypothetical “demon’s world,” it now applies unquestionably to Zarathustra’s (our) world.

Following his “discovery,” Zarathustra undergoes a convalescence, a period of personal restoration in which he confronts the burden and transforms it into joy. He realizes that if he lives in a way that, at the end of his life, he wishes only for precisely that same life—no different—to recur, then he has lived the best and most joyous life; and the burden is gone. After “conversing with his soul,” (Nietzsche Z 221), Zarathustra is joyous; for he knows if he were to die at that moment, he would do so “without trembling, but breathing deeply with happiness, for a great weight and sultriness would be taken...” (Nietzsche Z 221)

“I bit off (the monster’s) head and spewed it out” (Nietzsche Z 218), he tells his animals, who in turn go on to envisage their leader’s deathbed speech:

“Now I die and vanish... but the knot of causes in which I am entangled recurs and will create me again. I myself belong to the causes of the eternal recurrence. I come again, with this sun, with this earth, with this eagle, with this serpent — *not* to a new life or a better life or a similar life: I come back eternally to this same, selfsame life... to teach again the eternal recurrence of all things...” (Nietzsche Z 221)

Nietzsche, therefore, advances his concept in two ways in this passage. He (1) describes the precise moment that in which a man (Zarathustra, in this case) accepts eternal recurrence as truth, and confronts its implications, and (2) shows how the consequent heavy burden can be transformed into self-love and deep joy — for at least one individual.

It was not until 1885, when the fourth and final section of *Thus Spoke Zarathustra* was first distributed, where Nietzsche expanded recurrence to the universal level. In “The Drunken Song,” Zarathustra teaches the doctrine of eternal return to the people, calling for all to embrace this recurrent world by living deeply and joyously in it. This section thus represents the third and most-embracing level in Nietzsche’s development of the concept. While in *Gay Science*, he had merely postulated the idea and in “The Convalescent” Zarathustra exemplified it providing important details, here, at last, he prescribes it to the world.

First, he teaches recurrence to “the ugliest man” in the world, who in turn testifies to his newfound joy: “I am for the first time satisfied that I have lived my whole life” (Nietzsche Z 317). Zarathustra then goes on to reveal the doctrine, and its rewards, to everyone:

Joy wants itself, wants eternity, wants recurrence, wants everything eternally the same... Do you not hear it? Do you not smell it? <...> All anew, all eternally, all entangled, ensnared, enamored—oh, then you *loved* the world. Eternal ones, love it eternally and evermore; and to woe too, you say: go, but return! *For all joy wants — eternity.* (Nietzsche Z 322—323)

Eternal recurrence is universalized. Zarathustra teaches it as both (1) a descriptive fact about how our universe is ordered and (2) something that we must necessarily embrace in order to truly love life and find “joy that is deeper yet than agony” (Nietzsche Z 322). This purest kind of joy is contagious; it sets off a chain reaction of affirmations, for pure joy is to affirm the moment, which is necessarily “entangled” with all other moments. Therefore, in saying “Yes!” to a moment one necessarily affirms all that that moment entails, since, as Haar puts it, “once its own contingency is eliminated, all contingencies are eliminated” (Haar 1999, 31). In other words, when you choose to affirm one instant over others, those other possible instants disappear, as do all possible worlds other than the one containing the instant you have affirmed.⁶

To live joyously is to *always wish* for the eternal return of the totality of all things. And eternal recurrence is a fact, Zarathustra proclaims. Thus, accepting recurrence and embracing one's life go hand in hand: we should act as though each of our actions will be repeated infinitely in exactly the same way, for that is exactly what will happen anyway.

Zarathustra clearly does not consider this a “demon world” at all; rather, it is a cause for celebration. He calls for a “song whose name is Once More and whose meaning is ‘into all eternity,’”:

O man, take care!
What does the deep midnight declare?
“I was asleep —
From the deep dream I woke and swear:
The world is deep,
Deeper than day had been aware.
Deep is its woe;
Joy — deeper yet than agony:
Woe implores: Go!
But all joy wants eternity —
Wants deep, wants deep eternity.” (Nietzsche Z 324)

Living your life in a way that you wish only to live that exact same life again, is the secret to experiencing great and boundless joy, for your wish is granted — your life will recur the same, and you will live it again and again, eternally. It is, quite literally, a heaven of your own design.

Nietzsche's Argument for Eternal Recurrence

Let us see how Nietzsche constructs his argument for eternal recurrence and whether this argument can withstand a rigorous critique of philosophical reason and logic. Appar-

⁶ This idea is nicely expressed by M. Haar, who writes: “If we say yes to a single instant, we say yes to all existence... If you have ever, just once, willed that one time come a second time... then you have willed the return of everything” (Haar 1999, 31).

ently, in his argument for recurrence, Nietzsche draws on David Hume's writings on the combinations of events. In *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume had argued that

A finite number of particles is only susceptible of finite transpositions; and it must happen, in an eternal duration, that every possible order or position must be tried an infinite number of times. This world, therefore, with all its events, even the most minute, has before been produced and destroyed, and will again be produced and destroyed, without any bounds and limitations. (Hume 1998, *Dialogues* 8)

Very similarly, Nietzsche argues that

If the world be thought of as a certain definite quantity of force and as a certain definite number of centers of force...it follows that, in the great dice game of existence, it must pass through a calculable number of combinations. In infinite time, every possible combination would at some time or another be realized; more: it would be realized an infinite number of times. (Nietzsche *WP*, 1066)

This type of universe rules out any talk of traditional, linear, free will, in the sense that there is no singular or special chain of events as selected by an individual agent. Nor can recurrence be equated with traditional fatalism, for the essential involvement of chance (at work when the circle of recurrence appears to the individual), and the will (in the individual agent's *re-willing* the next cycle) eliminates this possibility. Furthermore, whereas fatalism posits that all human decisions are invariably pre-established by some sort of external, cosmic "project," the doctrine of recurrence claims no such meaning or goal, and is tied to the individual consciousness at a deeply subjective personal level. In this sense, eternal recurrence is a "lived fact" and as such it exercises its constraint as an inescapable necessity.⁷ Eternal recurrence, then, is constrained in its freedom, but free within its constraints. The fact that it entails all possible combinations—all possible choices are made, all possible lives are lived — simultaneously contradicts and supports the existence of human freedom. We are constrained in that the life we experience is, in a sense, entirely mandatory as being one of the many combinations. Yet we are completely free to impose our will upon the world that we *do* experience, to defy objectivity with a strong will, and to *affirm* this life, and all the joys and pains it entails, for eternity. For Nietzsche, the traditional conception of free will was a faulty one; freedom for him was nothing more than the strength with which an agent manifests her will in the world.

The world as will to power resembles a tree of branching possibilities. At every juncture in one's life, there exist a finite number of potential actions from among which one is chosen. A tree of branching possibilities tracks each possible route at every juncture, and continues until all possible combinations have been followed through to completion, at

.....
⁷ Klossowski calls this necessity a "felt necessity," which further emphasizes the point of constrain. See (Klossowski 1999, 117–119).

which point all these histories begin again to repeat themselves. Every possible series of events occurs infinitely often. Steinhart further specifies this idea by saying that “in the world as will to power, each person has many instances” (Steinhart, 86). That should not be understood in the way that one person has a multitude of lives. This is just that one's life is a series of events, and each event presents one with a new opportunity to live (experience) the life differently or even anew. Thus these “instances” may be physically and psychologically identical to the “original” version of “my” life, but they present me with an infinite number of slightly differing lives prompting me to make every possible decision and live out all possible combinations. As Zarathustra boldly proclaims, “To every soul there belongs another world; for every soul, every other soul is an afterworld” (Nietzsche Z 217). For each person, then, there are exactly enough instances of herself to live out all possible biographies that stood before her at birth, and each of these biographies recur eternally.

The combinatorial nature of Nietzsche's argument supports this idea: since all possible combinations must occur, then every possible combination of human behaviours must necessarily occur; and because everything that occurs once must recur eternally, it follows that each human agent entails infinitely many past and future versions of his or her self. In other words, it is the destiny of each human being to live out each of his or her possible lives; we literally *must be* all that we ever *could be*.

This view abolishes the traditional concept of free will — as the capacity of rational agents to choose a singular series of actions, undetermined by outside conditions, from among various alternatives — and replaces it with a new kind of freedom, one that is a constant process toward realization of our will to power. And this type of freedom, Nietzsche claims, is far deeper and more liberating than the traditional versions: there is nothing one is able to do that one does not eventually do, and do infinitely (Steinhart, 85). Factors exist beyond our control that limit our actions, but the strength of our will is entirely within the jurisdiction of ourselves, of our individual subjectivity. We are free to create and actively pursue our own subjective values; indeed it is our destiny, for we are not prohibited from doing anything we are able to do. Critical to fully realizing one's own will is the condition of self-consciousness — where the ‘I’ (the self) is understood as a unique subject, a substance and a causal activity in itself. The self is *not* defined externally (as the “weak willed” fatalists choose to believe), but interpreted subjectively, from within. Nietzsche's freedom entails an absolute affirmation of one's self and world one has chosen — an affirmation so unconditional that we will this world to recur forever.

From the discussion above it should be clear that Nietzsche's doctrine of eternal recurrence is not just another physical theory. Instead, it has an important metaphysical significance in Nietzsche's philosophy. And in order to preserve eternal recurrence's far-reaching metaphysical upshots, it is critical to understand the concept in question as a philosophical rather than a physical theory. Physical theories — such as the Big Bang theory or Newton's laws of gravitation — attempt to draw a picture of the universe in terms of physical properties, states, and events. Such theories are necessarily grounded within the space and time of our universe, and are incapable of making statements that overstep these boundaries. A philosophical theory, on the other hand, attempts to give

an account of reality on a broader scale. It draws a picture of the universe without appealing to and depending on any of its physical properties, and thus cannot be refuted (or confirmed) by any physical theory.

Eternal recurrence is purely a philosophical concept. Nietzsche's combinatorial argument does not depend on any specific axioms or theories regarding the physical world. He claims only that (1) there are a finite number of possible combinations of physical things, and (2) there is an infinite amount of time. These are fairly uncontroversial metaphysical claims, neither of which is easily countered. Thus the dramatic conclusion he draws from them — arrived at through simple mathematical reasoning — is both persuasive and highly resistant to dispute.

Moreover, while the metaphysical nature of recurrence precludes it from dispute by any physical theory, for the same reason, it cannot attempt to *make* any physical claims about the universe. The Big Bang and the Second Law of Thermodynamics (which predicts the universe's eventual dissolution from loss of heat), clearly contradict a physical version of eternal recurrence, but they are easily accounted for by the strictly philosophical version.⁸ For example, the physical universe could (theoretically) end and begin an infinite number of times, with each "life cycle" being precisely the same as the others — such as born with a Big Bang, and gradually killed by entropy. It is worth emphasizing, however, that by its very design Nietzsche's doctrine of eternal recurrence does not attempt to compete with any physical theory. Its purpose is completely different. Nietzsche is not concerned with the universe how it is in and by itself. Instead, Nietzsche focuses on human world, and he is rather interested in how we, humans, experience the world in and around us and how through this multitude of experiences we manifest ourselves and our free volition by creating values, making choices and acting upon our choices. In this sense, Nietzsche's doctrine of eternal recurrence has a deep existential meaning that explains its prominent role in ethics.

Indeed, Nietzsche discusses eternal recurrence not as an abstract concept, but rather as an important dimension of human experience, something that we consciously live through. The most powerful example of this treatment is to find in *Thus Spoke Zarathustra*, particularly in "The Convalescent" and "The Drunken Song." Here recurrence is portrayed as a simultaneous, "multifaceted experience" at the level of human comprehension. Interestingly, M. Haar points to different levels of this experience (see Haar 1999, 28–29). Indeed, we can distinguish here four aspects (or essential components): 1) a pure effort of thought, 2) a specific singular instant of "lived experience," 3) the opportunity to create one's ethical character, and 4) a test of one's will to power.

Zarathustra's puts forth a pure effort of thought in his willingness to confront the recurrence of the universe. By way of solitary meditation, until he comes to terms with the seemingly nihilistic implications of what Nietzsche later called the "terrifying thought... [of] present existence, just as it is, without either meaning or goal, but unavoidably returning, without even a finale in nothingness" (Nietzsche *WP* 55). "I summon you, my

.....
⁸ This is the point that Steinhart masterfully makes in his book. See (Steinhart 2000, 83).

most abysmal thought!" Zarathustra cries. "Hail to me! You are coming, I hear you. My abyss speaks, I have turned my ultimate depth inside out into the light. Hail to me! Come here! Give me your hand!" (Nietzsche Z 216).

At the same time, these pure efforts of thought are so acute, they affect him physically. First the "heavy burden" terrifies him: "Nausea, nausea, nausea — woe unto me!" (Nietzsche Z 216) he calls, before falling ill for a week, and "writhing, gagging, in spasms, his face distorted" (Nietzsche Z 215). And later, when he learns how the burden is lifted, then his joy, too, manifests itself bodily; he appears "without trembling but breathing deeply with happiness" (Nietzsche Z 221).

Zarathustra also recognizes the moment of awareness as an opportunity to use his subjectivity to craft his own ethical character, having determined that "man needs what is most evil in him for what is best in him—that whatever is most evil is his best power and the hardest stone for the highest creator; and that man must become better and more evil" (Nietzsche Z 219). His animals agree: "O convalescent, fashion yourself a lyre first, a new lyre! For behold...new lyres are need for new songs. Sing and overflow..." (Nietzsche Z 220). Finally, the moment of awareness serves as an ideal test for one's will to power. In *The Gay Science*, Nietzsche had suggested that a way to lift return's burden was to "live in such a way that you must desire to live again, this is your duty—you will live again in any case..." (Nietzsche GS 341), and Zarathustra embodies this solution. The climax of his discovery is his realization that true joy may only be found through absolute subjectivity, by "conversing with his soul" (Nietzsche Z 221). Later, he teaches the doctrine — proclaiming that one must embrace each moment of his life, each decision made and every action done, as a product of his own will to power: "Have you ever said Yes to a single joy? O my friends, then you have said Yes to *all* woe. All things are entangled, ensnared, enamoured..." (Nietzsche Z 323). Only those who have fully harnessed their wills will be able to bear this notion, as they are inevitably the only ones who consider their lives worth being eternally re-lived.

Recurrence requires that one to say "Yes!" to an instant, and in doing so, one embraces the totality of all consequent instants. The will to power is what makes such a powerful affirmation possible; one's will must be fully realized to make every single instant of life feel absolutely necessary.⁹ Therefore, recurrence and Nietzschean ethics are bound to each other—the eternities we live are created and enforced by the will to power, and the full powers of our wills are accessed by envisioning eternal repetitions.

Conclusion

The world as will to power is necessarily dependent on our unconditional acceptance of eternal recurrence as truth. The concept of eternal recurrence is a crucial component of

⁹ E. Steinhart formulates this idea in a very concise and clear way. He writes: "The "Yes!" of the will to power is the "Again!" of the eternal return. Together the will to power and the eternal return order absolute affirmation" (Steinhart, 76).

Nietzschean ethics; it is the necessary worldview through which one's inner strength can be unlocked, and true self-determinacy achieved. Nietzsche called for the individual to liberate herself from objectivity, and to harness the autonomy of her will for the purpose of self-mastery, living by her own subjective values, and creating for herself a life truly worth affirming. External moral principles must be cast away and replaced with the entirely *personal and individual* standards of subjectivity, and a commitment to oneself to obey only these. To help clear this path, Nietzsche referred us to a question: Would you want to relive you life all over again in the exact same way?

The answer was simple. Only one who has harnessed the power of one's will, who has replaced objectivity and convention with a truly subjective moral system, will consider her existence as worth being infinitely repeated. The affirmative "Yes!" of the will's self-determinacy therefore entails a parallel affirmative "Again!" — the joyful spirit's willing of eternal recurrence. If you can look back over your life and all the decisions you have made and you truly desire nothing more but to live your selfsame life — with all the joys as and the pains it entails—you have lived your life to the fullest. To affirm and pursue this and only this life is to realize the will to power. It is to accept that it really *is* possible to fill the deepest yearnings of your heart in *this* life, and to do so again and again for all eternity. Indeed, every 'I' has the (autonomous) freedom and wilful power to accomplish this, to live a life that "wants itself, wants eternity, wants recurrence, wants everything eternally the same" (Nietzsche Z 322). Time and again in our thoughts we turn to an idea of a perfect bliss and paradise, which we associate with heaven, and these thoughts are perhaps most intimate and personal ones. What Nietzsche shows is that heaven is not an eternal destination. On the contrary, it is to be found in how one lives, and it is one's own to make.

References

I. Works by Nietzsche (cited according to abbreviations):

- Nietzsche, Friedrich (*BGE*) *Beyond Good and Evil*, trans. R. J. Hollingdale, Penguin Books, 1990.
 Nietzsche, Friedrich (*D*) *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1982.
 Nietzsche, Friedrich (*HAA*) *Human All Too Human*, vol 1, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1986.
 Nietzsche, Friedrich (*GS*) *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York: Random House, 1974.
 Nietzsche, Friedrich (*Z*) *Thus Spake Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann, Penguin Books, 1966.
 Nietzsche, Friedrich (*WP*) *Will to Power*, trans. R. J. Hollingdale, and Walter Kaufmann, New York: Random House, 1967.
 Nietzsche, Friedrich (*UM*) *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1983.

II. Other Literature:

- Clark, M. and Dudrick, D. (2007) "Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics," in Leiter, B. and Sinhababu, N. (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Collinson, D. (2002) *Fifty Major Philosophers*. New York: Routledge Press.
- Haar, M. (1999) "Nietzsche and Metaphysical Language," in David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge: MIT Press.
- Hussain, N. J. Z. (2007) "Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits," in Leiter, B. and Sinhababu, N. (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Hussain N. J. Z. (2013), "Nietzsche's Metaethical Stance," *The Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. Ken Gemes and John Richardson. Oxford: Oxford University Press, pp. 389—414.
- Hume, D. (1998) *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: World's Classics.
- Inwood, B. and Gerson, L. P. (1997) *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. 2nd ed. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (1997) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. and ed. Mary Gregor Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann, W. (1968) *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 3rd ed. Princeton University Press.
- Kirk, G. S., J. E. Raven and M. Schofield (1983). *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 2nd edition.
- Klossowski, P. (1999) "Nietzsche's Experience of the Eternal Return," in David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge: MIT Press.
- Langsam, H. (1997) "How to Combat Nihilism: Reflections on Nietzsche's Critique of Morality," *History of Philosophy Quarterly*, 14: 235—253.
- Leiter, B. (2000) "Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings," *European Journal of Philosophy*, 8: 277—297.
- Leiter, B. (2002) *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. London and New York: Routledge.
- Lowith, K. (1997) *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press.
- May, S. (1999) *Nietzsche's Ethics and His War on Morality*. Oxford & New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Poellner, P. (2009) "Nietzschean Freedom," in Gemes, K. and May, S. (eds.) *Nietzsche on freedom and autonomy*. Oxford: Oxford University Press.
- Reginster, B. (2006) *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Steinhart, E. (2000) *On Nietzsche*. Belmont, CA: Thomson Learning.



Хартвиг Франк

Фридрих Ницше — просветитель и визионер

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

Как просветитель и духовидец, Ницше оказал влияние на культуру XX века. Обе возможности влияния проистекают из ницшевского анализа и критики европейской культуры как исторического феномена, отмеченного влиянием христианской морали. Его анализ и критика морали внесли существенный содержательный и методологический вклад в культуру. В частности, благодаря им получил большое влияние тезис о смерти бога, ставший предметом рецепции на самых разных культурных уровнях, от философской и теологической рефлексии до беллетристики, фельетонов и повседневного сознания. Методология ницшевского генеалогического подхода к анализу морали стала инструментом, оказывавшим продолжительное влияние на культурную критику XX века, наряду с критикой идеологий у Карла Маркса и психоанализом Зигмунда Фрейда. Я помещаю эти три подхода в один ряд, поскольку они являются, пожалуй, наиболее значимыми методами герменевтики подозрения в культурной критике XIX и XX веков.

Наряду с этим спектром идей, для культуры XX века, в особенности для науки и технологии, мне представляется особенно важной еще одна идея Ницше: определение человека, открывающееся взгляду из эволюционной перспективы в тот момент, когда мы распознаём искусственную природу моральных табу и тем самым оказываемся способны ими распоряжаться. Ницше предвидел, человек окажется в состоянии преодолеть современного человека; в конце XX века его пророчество начало обретать очертания реальной возможности. Философские, в

особенности этические, рефлексии о возможностях, которые тем самым открываются для человечества, должны будут принимать во внимание размышления Ницше об оценке и переоценке ценностей для жизни.

2. Ответственен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Вопрос об ответственности мыслителя за то, как мир воспользовался или мог бы воспользоваться его идеями, ставили уже неоднократно. Но прежде следует спросить, в каком смысле можно вести речь об ответственности. Я полагаю, что из всех многочисленных возможностей приписывать кому-либо ответственность за его действия при ответе на наш вопрос может быть релевантным лишь один аспект: ответственность, которую творец должен нести за свои творения постольку, поскольку произвел их на свет. Моделью для такого приписывания ответственности является ответственность попечительства, которое родители первоначально и в течение определенного времени имеют над своими детьми. Если мы, воспользовавшись этой аналогией, станем рассматривать идеи Ницше как детей, следует спросить себя: был ли Ницше в этом смысле ответственен за свои идеи? Является ли идеология национал-социализма ребенком Ницше? На этот вопрос я даю отрицательный ответ и обосновываю его тем, что отвечаю «да» на первый вопрос.

Мы приписываем ответственность за поступки тому, кто, как мы предполагаем, обладает возможностью, свободой или властью решить в пользу или против их совершения. Таким образом, возможность, свобода или власть принимать те или иные решения являются необходимыми условиями для приписывания ответственности. В случае с ответственностью опекуна к этому добавляется необходимость отдавать себе отчет в наличии возможности, ответственности или власти воспитывать. Тем самым ответственность становится обязательным условием для воспитания. С точки зрения первого определения ответственности мыслитель ответственен за то, что предоставляет общественности свои идеи, а также за то, какие из своих идей он ей предоставляет. Ницшеведам удалось убедительно доказать, что опубликованные самим Ницше тексты не отстаивают принципы национал-социалистической идеологии. В контексте второго определения ответственности следует задаться вопросом, противился ли Ницше толкованиям своих опубликованных идей в русле национальной или национал-социалистической идеологии — при условии, что он сам узнавал или подозревал о них. Я полагаю, что на этот вопрос можно с очевидностью ответить утвердительно. В частности, достаточно посмотреть случаи употребления слова «национальный» в текстах Ницше.

Как и любой мыслитель, Ницше экспериментировал с идеями. Однако многие из этих мыслительных экспериментов не были им опубликованы. Ни в первом, ни во втором смысле трактовки ответственности Ницше не ответственен за то обстоятельство, что эти идеи все же получили общественное распространение из его черновиков, причем в такой форме, которая делала их пригодными для национал-

социалистической идеологии. Национал-социалистическая идеология не является потомком Ницше, имеющим право претендовать на его наследие. Есть законные наследники и есть вымогатели наследства. Если идеологию национал-социализма вообще можно связать с духовным наследием Ницше, то ни в коем случае не как законную наследницу, а в лучшем случае как вымогательницу, незаконно его добывающуюся. Может ли завещатель позаботиться о том, чтобы его наследства не смогли добываться незаконным путем? Я думаю, что нет. То же самое относится к Ницше и идеологии национал-социализма.

3. Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Всегда поучительно, когда философия побуждает к мысли, которую, по собственному признанию мыслителя, ему с трудом удается выносить, поскольку она приводит его к бездне. Для Иммануила Канта такой мыслью была идея высшего существа, которое «как бы говорит само себе: я емь из вечности в вечность, вне меня существует лишь то, что возникает только по моей воле; *но откуда же я само?*». Эта мысль привела Канта к безусловной необходимости, «в которой мы столь настоятельно нуждаемся как в последнем носителе всех вещей»; в то же время эта необходимость была для Канта «настоящей пропастью для человеческого разума»¹. Разумный (рациональный) способ обращения с этой мыслью Кант продемонстрировал в каноне *Критики чистого разума*: согласно Канту, еесообразность с разумом заключается не в знании, а в моральной определенности, но — и здесь мы снова видим признание, к которому принудила мыслителя его мысль, — лишь постольку, поскольку Кант мог сказать «я морально уверен», но уже не мог говорить о том, что «*имеется моральная достоверность*»².

У Ницше также есть мысли, к которым его, с очевидностью для него самого, подталкивает мышление и которые поначалу трудно выносить, потому что они ведут к пропасти. Одна из них — идея «вечного возвращения». Ницше связывает ее с «психологической проблемой в типе Заратустры», то есть с проблемой в типе мыслителя, обладающего «самым жестоким, самым страшным познанием действительности, кто продумал “самую бездонную мысль”, не нашел, несмотря на это, возражения против существования, даже против его вечного возвращения, — напротив, нашел еще одно основание, чтобы *самому быть* вечным утверждением всех вещей, “говорить огромное безграничное Да и Аминь”...» Кроме того, добавляет Ницше, мыслитель такого типа сказал бы: «Во все бездны несу я свое благословляющее Да...»³

Таким образом, я понимаю ницшевскую мысль о вечном возвращении, как и описанную выше мысль Канта, не онтологически, а соотношу ее с самим мыслите-

¹ Критика чистого разума, А 613/В 641.

² Там же, А 829/В 857.

³ ЕН, Так говорил Заратустра 6: ПСС 6, с. 260.

лем. В то же время я понимаю ее не в кантовском ключе, как моральное убеждение, а как эксперимент, с помощью которого, согласно Ницше, должен был проверять себя мыслитель типа Заратустры — проверять, способен ли он желать и выносить даже бездонные последствия своего мышления.

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны?

Ницше оказал самое разнообразное влияние на культуру Германии. И хотя, как уже было упомянуто при рассмотрении второго вопроса, его нельзя считать ответственным за национал-социализм или за национал-социалистическую идеологию, господство национал-социализма в Германии серьезно изменило траекторию влияния Ницше на немецкую культуру. В первой трети XX века наиболее влиятельным аспектом мысли Ницше в Германии (а возможно, и за ее пределами) служила провокация против узколобых моральных и национальных предрассудков, стремящаяся высвободить творческие силы в философии, литературе и искусстве. Вследствие незаконного использования национал-социалистами наследия Ницше культурная общественность Германии поначалу испытывала трудности в определении своего отношения к нему как мыслителю. Сейчас эти трудности в значительной степени ушли в прошлое. Важную роль в этом процессе очищения играла международная, в особенности европейская (итальянская и французская), рецепция Ницше, а также ницшеведческие исследования и дискуссии. Сам Ницше видел в своей философии не столько немецкий, сколько европейский феномен. Поэтому сегодняшняя связь влияния Ницше на немецкую культуру с европейским измерением его мышления всецело соответствует собственно ницшевскому пониманию философствования.

5. Что мысль Ницше может привнести в философию XXI века?

В первую очередь, я хотел бы указать на те аспекты, которые упоминал в ответе на первый вопрос. Идеи Ницше, повлиявшие на культуру XX века, остаются важными и для философии XXI века. Объяснение этому дал сам Ницше. В одном из поздних черновых фрагментов, озаглавленном «К предисловию», он провидчески описывает феномен, которым будет отмечена европейская культура следующих двух веков, — феномен нигилизма. Сначала я хотел бы процитировать этот фрагмент 1887/88 года:

«Я пишу о том, что наступает: надвигается нигилизм. Да, я в силах такое писать, раз тут начинается неизбежное; знаки начала повсюду, только глаз наш пока *не наметан*. Я не хвалю здесь, я не порицаю само *то*, что он наступает: по-моему, налицо один из величайших *кризисов*, момент *глубочайшего* опаматования чело- века: сможет ли он от него оправиться, сможет ли совладать с кризисом — вопрос его силы: такое *возможно*...

Современный человек пробы ради верит то в одну, то в другую *ценность*, и снова ее бросает: круг отживших, брошенных ценностей становится все полней; все сильнее ощущается *ценностное зияние и нищета*; движение это неудержимо — хоть и была предпринята попытка замедления с большим размахом.

Наконец, он решается на критику ценностей вообще; он *узнает* их происхождение; узнает достаточно, чтоб не верить ни в одну из них; воцарился *пафос*. Новый ужас...

То, что я расскажу, — история двух следующих столетий...»⁴

Когда я в первый раз прочел этот текст еще в студенческие годы, я был поражен смелостью, с которой Ницше вглядывается в будущее, и ошеломлен диагнозом, представлявшимся весьма поучительным для моего времени, 90 лет спустя после написания текста. В ходе моих последующих — то более, то менее интенсивных — занятий Ницше мне все время вспоминался этот диагноз, взгляд на следующие два столетия. Сегодня я полагаю, что Ницше справедливо распространил его на как минимум два века вперед. Это значит, что в настоящее время мы находимся в самой середине процесса, который Ницше описывает как рискованное предприятие критики ценностей вообще: осознания их происхождения и потери веры в их какую-либо ценность. Этот процесс совершается сейчас, он совершается с нами и через нас, и все же нам пока еще его трудно понять и по-настоящему поверить в то, что происходит с нами и через нас. Этому Ницше также нашел подходящий образ. Безумец в *Веселой науке*, констатирует: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!» — а затем произносит: «Это чудовищное событие еще в пути и идет к нам — весть о нем не дошла еще до человеческих ушей. Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, деяниям нужно время, после того как они уже совершены, чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше от вас, чем самые отдаленные светила, — *и все-таки вы совершили его!*»⁵

Чудовищным событиям нужно время. Описанная Ницше «критика ценностей вообще» представляет собой именно такое событие, событие в измерении мировой истории. Я понимаю его как процесс просвещения. Согласно Канту, просвещение — это длительный процесс изменения, сначала способа мышления, а в конечном итоге образа чувствования людей. Благодаря поставленному им двум последующим векам диагнозу нигилизма, а также сделанным из этого диагноза философским выводам, Ницше являет себя не только духовидцем, но и просветителем в кантовском смысле. Возможно, именно эта связь между предсказанием и просвещением станет долгосрочным вкладом мысли Ницше в философию XXI века.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)

⁴ 11[119], ноябрь 1887 — март 1888: ПСС 13, с. 51.

⁵ ВН 125: ПСС 3, с. 440.



Friedrich Nietzsche — Aufklärer und Visionär

1. Welche Ideen Nietzsches haben nach Ihrer Einschätzung am meisten zur Kultur des 20. Jahrhunderts beigetragen und warum?

Nietzsche hat auf die Kultur des 20. Jahrhunderts als Aufklärer und als Visionär gewirkt. Beide Wirkungsmöglichkeiten gründen in Nietzsches Analyse und Kritik der europäischen Kultur als eines durch die Moral des Christentums geprägten historischen Phänomens. Seine Moralanalyse und -kritik leistete inhaltlich und methodisch einen wichtigen Beitrag zur Kultur des 20. Jahrhunderts. Durch sie wurde z.B. die These vom Tod Gottes wirkungsmächtig, und diese These hat im 20. Jahrhundert auf verschiedenen Ebenen der Kultur gewirkt, indem sie in der philosophischen und theologischen Reflexion, in Belletristik und Feuilleton und auch im Alltagsbewusstsein aufgenommen wurde. Methodisch wurde Nietzsches genealogische Vorgehensweise in der Moralanalyse zu einem Instrument, das die Kulturkritik im 20. Jahrhundert ebenso nachhaltig beeinflusste wie es die Ideologiekritik von Karl Marx und die Psychoanalyse von Sigmund Freud taten. Ich stelle diese drei Herangehensweisen in eine Reihe, da sie die wohl bedeutendsten Methoden einer Hermeneutik des Verdachts in der Kulturkritik darstellen, die das 19. Jahrhundert dem 20. Jahrhundert überliefert hat.

Neben diesem Ideenspektrum scheint mir noch eine weitere Idee Nietzsches für die Kultur des 20. Jahrhunderts, und zwar besonders für den Bereich von Wissenschaft und Technologie, von besonderer Bedeutung: die Bestimmung des Menschen, die aus einer evolutionären Perspektive in den Blick kommt, wenn man moralische Tabus als menschengemachte erkennt und damit zur Disposition stellen kann. Nietzsche sah voraus, dass der Mensch dann in der Lage sein könnte, über den gegenwärtigen

tigen Menschen hinaus zu gelangen — eine Vision, die Ende des 20. Jahrhunderts zu einer realen Option zu werden begann. Die philosophischen, insbesondere ethischen Reflexionen auf die Möglichkeiten, die sich damit der Menschheit eröffnen, werden Nietzsches Überlegungen zur Wertung und Umwertung von Werten für das Leben wohl berücksichtigen müssen.

2. Ist Nietzsche für die Ideologie des National-Sozialismus verantwortlich?

Die Frage nach der Verantwortung eines Denkers für den Gebrauch, den die Welt von seinen Ideen macht oder machen könnte, ist schon oft gestellt worden. Zunächst ist zu fragen, in welchem Sinne hier überhaupt von Verantwortung gesprochen werden könnte. Ich glaube, dass von den vielen Möglichkeiten, jemandem Verantwortung für sein Handeln zuzuschreiben, bei der Beantwortung der Frage wohl nur ein Aspekt relevant sein könnte: die Verantwortung, die ein Erzeuger für seine Erzeugungen dadurch auf sich nehmen muss, dass er diese hervorgebracht hat. Das Modell für diese Verantwortungszuschreibung ist die Verantwortung der sorgenden Obhut, die Eltern zunächst und für eine gewisse Zeit für ihre Kinder haben. Betrachten wir nach dieser Analogie Nietzsches Ideen als seine Kinder, so wäre damit zu fragen: Hat Nietzsche in diesem Sinne Verantwortung für seine Ideen? Ist die Ideologie des National-Sozialismus ein Kind Nietzsches? Ich beantworte die zweite Frage mit nein und begründe diese Verneinung damit, dass ich die erste Frage mit ja beantworte.

Verantwortung schreiben wir jemandem für die Handlungen zu, von denen wir annehmen, dass er die Möglichkeit, Freiheit oder Macht hatte, sich für oder gegen ihre Ausführung zu entscheiden. Insofern ist die Möglichkeit, Freiheit oder Macht, sich so oder anders zu entscheiden, notwendige Bedingung für die Verantwortungszuschreibung. Bei der Verantwortung der sorgenden Obhut kommt nun aber hinzu, dass, wer die Möglichkeit, Freiheit oder Macht zur Erzeugung hat, damit auch Verantwortung übernehmen muss, wenn er diese Möglichkeit, Freiheit oder Macht wahrnimmt. Und insofern wird Verantwortung zur notwendigen Bedingung für die Erzeugung. Im Sinne der ersten Bestimmung von Verantwortung ist ein Denker dafür verantwortlich, dass er seine Gedanken und welche seiner Gedanken er der Öffentlichkeit vorlegt. Die Nietzscheforschung dürfte wohl überzeugend nachgewiesen haben, dass in den von Nietzsche selbst publizierten Texten keine nationalsozialistische Ideologie vertreten wird. Im Sinne der zweiten Bestimmung von Verantwortung ist zu fragen, ob Nietzsche sich gegen Deutungen seiner veröffentlichten Gedanken, die in Richtung einer nationalen oder gar nationalsozialistischen Ideologie gehen konnten, sofern er sie selbst bemerkte oder ahnte, gewehrt hat. Ich glaube, diese Frage kann man klar mit ja beantworten. Man klicke z. B. nur einmal das Stichwort „national“ in Nietzsches Texten durch.

Wie wohl jeder Denker hat auch Nietzsche mit Gedanken experimentiert. Viele dieser Gedankenexperimente hat er jedoch nicht veröffentlicht. Dass sie dann aus seinem Nachlass doch an die Öffentlichkeit kamen und dabei zunächst in einer Weise, die Nietz-

sches Ideen auch für nationalsozialistische Ideologie verwertbar machen konnte, dafür ist Nietzsche weder im ersten noch im zweiten oben dargelegten Sinne verantwortlich. Die nationalsozialistische Ideologie ist kein Abkömmling Nietzsches, der Anspruch auf sein Erbe machen dürfte. Es gibt rechtmäßige Erben und es gibt Erbschleicher. Wenn man die Ideologie des National-Sozialismus überhaupt mit dem geistigen Erbe Nietzsches in Verbindung bringen könnte, dann keinesfalls als eine rechtmäßige Erbin, sondern höchstens als eine Erbschleicherin. Kann ein Erblasser dafür sorgen, dass Erbschleicherei an seinem Erbe unmöglich ist? Ich glaube nicht. Und das gilt auch für Nietzsche und die Ideologie des National-Sozialismus.

3. Wie verstehen Sie die Idee der „ewigen Wiederkunft“?

Es ist immer aufschlussreich, wenn eine Philosophie ihren Denker zu einem Gedanken treibt, von dem der Denker selbst zugestehen muss, dass er ihn nur schwer ertragen könne, weil er ihn vor einen Abgrund führe. Für Immanuel Kant wäre ein solcher Gedanke der eines höchsten Wesens, das „gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn?“ Dieser Gedanke führte Kant zu der „unbedingte[n] Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen“, zugleich aber war diese Notwendigkeit für Kant „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“ (Kritik der reinen Vernunft, A 613/B 641). Wie nun aber mit diesem Gedanken auf vernünftige (rationale) Weise umzugehen sei, hat Kant im Kanon der *Kritik der reinen Vernunft* ausgeführt: Das Vernunftgemäße dieses Gedankens liegt für Kant nicht im Wissen, sondern in moralischer Gewissheit, aber — und darin zeigt sich wieder ein Zugeständnis, das dem Denker sein Denken abnötigte — nur soweit, dass Kant sagen konnte, „i ch b i n moralisch gewiß“, jedoch schon nicht mehr, „e s i s t moralisch gewiß“ (Kritik der reinen Vernunft, A 829/B 857).

Auch für Nietzsche gibt es Gedanken, zu denen sich sein Denken getrieben sieht und die zunächst nur schwer zu ertragen sind, weil sie in Abgründe führen. Einer dieser Gedanken ist die Idee der „ewigen Wiederkunft“. Nietzsche verbindet sie mit dem „psychologische[n] Problem im Typus des Zarathustra“, also mit dem Problem im Typus des Denkers, „welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den ‚abgründlichsten Gedanken‘ gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet, — vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen s e l b s t z u s e i n, „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen‘...“. Und er fügt hinzu, ein Denker dieses Typus werde sagen: „In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen‘...“. (Ecce homo, Also sprach Zarathustra 6, KSA 6.345)

Ich verstehe damit Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkunft, wie den obigen Gedanken bei Kant, nicht ontologisch, sondern auf den Denker selbst bezogen. Jedoch verstehe ich ihn nicht als eine moralische Überzeugung, wie den erwähnten Gedanken bei Kant, sondern als ein Experiment, an dem sich nach Nietzsche ein Denker vom Typus

des Zarathustra zu prüfen habe, ob er die Konsequenzen seines Denkens, seien sie auch noch so abgründig, selbst wollen und aushalten könne.

4. Wie sehen Sie den Einfluss Nietzsches auf die Kultur Ihres Landes?

In Deutschland hat Nietzsche vielfältig gewirkt. Obwohl er, wie zu Frage 2 ausgeführt wurde, weder für den National-Sozialismus noch für dessen Ideologie verantwortlich gemacht werden kann, stellte die Herrschaft des National-Sozialismus in Deutschland doch einen Einschnitt hinsichtlich der Wirkung Nietzsches auf die deutsche Kultur dar. Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts wirkte Nietzsches Denken auf die Kultur in Deutschland (und vielleicht nicht nur dort) wohl am stärksten als eine Provokation — als Provokation gegen engstirnige moralische und nationale Vorurteile und als Provokation zur Freisetzung von schöpferischer Kreativität in Philosophie, Literatur und Kunst. Nach der Erbschleicherei des National-Sozialismus an Nietzsches Erbe hatte die kulturelle Öffentlichkeit in Deutschland zunächst Schwierigkeiten, ihr Verhältnis zu dem Denker Nietzsche zu bestimmen. Diese Schwierigkeiten dürften heute weitgehend der Vergangenheit angehören. Eine wichtige Rolle in diesem Klärungsprozess in Deutschland spielten dabei die internationale, besonders europäische, und hier wiederum vor allem italienische und französische, Nietzsche Rezeption, -forschung und -diskussion. Nietzsche selbst hat sein Philosophieren nicht so sehr als eine deutsche, sondern vielmehr als eine europäische Erscheinung gesehen. Es dürfte daher ganz im Sinne von Nietzsches Philosophieren sein, wenn sein Einfluss auf die deutsche Kultur heute in enger Verbindung mit der europäischen Dimension seines Denkens zu sehen wäre.

5. Was kann Nietzsches Denken zur Philosophie des 21. Jahrhunderts beitragen?

Zunächst einmal würde ich die Aspekte, die ich zur Beantwortung der ersten Frage angeführt habe, auch zur Beantwortung dieser Frage nennen. Die Ideen, mit denen Nietzsche die Kultur des 20. Jahrhunderts beeinflusst hat, bleiben auch für die Philosophie im 21. Jahrhundert wichtig. Eine Erklärung hierfür hat Nietzsche selbst gegeben. In einem Fragment aus dem späten Nachlass, mit dem Titel „Zur Vorrede.“, beschreibt er in vorausschauender Weise ein Phänomen, das die europäische Kultur in den kommenden zwei Jahrhunderten prägen werde, das Phänomen des Nihilismus. Ich möchte zunächst dieses Textstück von 1887/88 zitieren:

„Ich beschreibe, was kommt: die Heraufkunft des Nihilismus. Ich kann hier beschreiben, weil hier etwas Nothwendiges sich begiebt — die Zeichen davon sind überall, die Augen nur für diese Zeichen fehlen noch. Ich lobe, ich tadle hier nicht, daß er kommt: ich glaube, es giebt eine der größten Krisen, einen Augenblick der aller tiefsten Selbstbesinnung des Menschen: ob der Mensch sich davon erholt, ob er Herr wird über diese Krise, das ist eine Frage seiner Kraft: es ist möglich...“

der moderne Mensch glaubt versuchsweise bald an diesen, bald an jenen Werth und lässt ihn dann fallen: der Kreis der überlebten und fallengelassenen Werthe wird immer voller; die Leere und Armut an Werthen kommt immer mehr zum Gefühl; die Bewegung ist unaufhaltsam — obwohl im großen Stil die Verzögerung versucht ist —

Endlich wagt er eine Kritik der Werthe überhaupt; er erkennt deren Herkunft; er erkennt genug, um an keinen Werth mehr zu glauben; das P a t h o s ist da, der neue Schauder... Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte...“ (November 1887 — März 1888, 11[119], KSA 13.56 f.)

Als ich diesen Text, noch zu meiner Studentenzzeit, das erste Mal las, war ich beeindruckt von der Kühnheit, mit der Nietzsche hier in die Zukunft sieht, und verblüfft von der Diagnose, die mir für meine Zeit, damals neunzig Jahre nachdem der Text geschrieben worden war, aufschlussreich erschien. Bei meinen späteren, mal mehr, mal weniger intensiven Beschäftigungen mit Nietzsches Texten ist mir diese Diagnose, als sein Blick auf die nächsten zwei Jahrhunderte, immer wieder in den Sinn gekommen. Heute glaube ich, dass Nietzsche zu Recht mindestens zwei Jahrhunderte für das, was er hier diagnostiziert, ansetzen konnte. D.h. dann aber auch, dass wir heute mitten in dem Vorgang sind, den Nietzsche als das Wagnis der Kritik der Werte überhaupt, der Erkenntnis ihrer Herkunft und des Verlustes des Glaubens an jeglichen Wert beschreibt. Dieser Vorgang geschieht, er geschieht mit uns und durch uns, und doch fällt es noch schwer zu verstehen, und wir können es noch nicht so recht glauben, was dabei mit uns und durch uns geschieht. Aber auch hierfür hat Nietzsche ein treffendes Bild gefunden. In der *Fröhlichen Wissenschaft* lässt er den tollen Menschen angesichts der Feststellung „Gott ist tod! Gott bleibt tod! Und wir haben ihn getödtet!“ sagen:

„’Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe gethan!’“ (FW 125, KSA 3.481 f.)

Ungeheure Ereignisse brauchen Zeit. Das, was Nietzsche als „Kritik der Werthe überhaupt“ bezeichnet, ist ein solch ungeheures Ereignis, ein Ereignis mit welthistorischer Dimension. Ich verstehe es als einen Prozess der Aufklärung. Aufklärung, so Kant, ist ein langwieriger Vorgang der Veränderung zunächst der Denkungsart und schließlich der Sinnesart der Menschen. Mit seiner Diagnose von der „Heraufkunft des Nihilismus“ in den nächsten zwei Jahrhunderten und den Konsequenzen, die er aus ihr in seiner Philosophie gezogen hat, erweist sich Nietzsche nicht nur als ein Visionär, sondern auch als ein Aufklärer im Kantschen Sinne. Es könnte vielleicht diese Verbindung von Vision und Aufklärung sein, mit der Nietzsches Denken zur Philosophie des 21. Jahrhunderts immer noch einen nachhaltigen Beitrag leisten könnte.



Мария Жоао Майер Бранко



Жоао Констансио

Ницше — Дон-Кихот эпохи модернизма?

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века?

Мы полагаем, что наиболее значительным вкладом Ницше в культуру двадцатого века стала концепция нигилизма или, выражаясь точнее, его диагноз нигилистического характера европейской культуры. При этом мы имеем в виду не только его заявление о «смерти Бога», хотя эта идея, безусловно, важна и является существенной составляющей его исторической концепции того, что он называл «нигилизмом». Для Ницше «нигилизм» означает все формы перспективного отношения к миру, когда мир представляется бессмысленным и бесцельным, а поэтому не имеющим никакой ценности. Таковым он представляется из-за смерти Бога. Но, что более существенно, перспектива (или культура в целом), созданная, например, платонизмом или христианством, также является нигилистической. В этом случае человек также не находит смысла, цели и ценности в мире, а смысл, цель и ценность проецируются на трансцендентную область абсолютной «истины», область потустороннего мира «истинного» смысла, цели и ценности. Платонизм и христианство — формы скрытого нигилизма, а поэтому у Ницше двойственное отношение к смерти Бога. Это событие может повергнуть все свободные умы в отчаяние, подобное тому, которое испытывает «безумец», понимая, что он потерял все ориентиры после смерти Бога (ВН 125), но оно также может дать хотя бы некоторым из них возможность ощутить свободу и вступить

в «борьбу против нигилизма», чувствуя себя «аргонавтами» (ВН 382), осиянными «новой зарей» и пустившимися в плавание в «открытом море» (ВН 343).

Мы полагаем, что еще одним существенным вкладом Ницше в культуру двадцатого века явилась критика морали, которая, наверное, неотделима от его концепции «эстетического» взгляда на мир, так сказать, перспективы «сверху», а следовательно, и «по ту сторону добра и зла». Но эту тему можно также рассматривать как составную часть вопроса о смысле, цели и ценности, то есть вопроса о нигилизме. Дело не в том, что он призывает нас быть «аморальными»; он утверждает, что безусловная мораль, которая различает добро и зло, в метафизическом смысле неотделима от того, что мы только что назвали «скрытым нигилизмом».

2. Ответствен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Ницше не несет никакой ответственности за идеологию национал-социализма. Во-первых, следует подчеркнуть, что все идеи, которые, как считали национал-социалисты, они заимствовали у Ницше, существовали независимо от него. Безусловно, не Ницше придумал антисемитизм, милитаризм или восхваление грубой силы.

Во-вторых, нет сомнения в том, что национал-социалисты неверно толковали философию Ницше. На самом деле Ницше — резкий *противник* антисемитизма, милитаризма и грубой силы. В своих работах, а также и в письмах он много раз ясно дает это понять.

Основная причина, по которой это может оставаться неочевидным для читателя, заключается в том, что в его работах также восхваляется «власть» и «воля к власти». Но это восхваление — в особенности как часть критики христианства и христианских ценностей — отражает озабоченность Ницше будущим духа и возможностью существования «свободных умов». Он рассматривает нигилизм и декаданс, в том числе декаданс, порождаемый христианским состраданием и безусловной, жертвенной братской любовью, как огромную опасность для человечества; но для него это означает — опасность для духа (Geist). И хотя его работы часто содержат то, что может показаться восхвалением чисто животного «здоровья» и возвратом к доцивилизационной грубой силе «белокурой бестии» или к другим формам господства «хозяев», тем не менее очевидно (по крайней мере для большинства тех, кто исследует Ницше), что «здоровье», «мужество» и «господство», которые он имеет в виду, относятся к духу и составляют власть или силу, необходимые для «борьбы против нигилизма».

То же самое относится и к печально знаменитому призыву Ницше об уничтожении «слабых». То, что идеологи нацизма поняли как буквальное воспевание евгеники (или «эвтаназии»), можно (и следует) понимать в метафорическом смысле, как призыв к освобождению духа, как фигуру речи, показывающую, насколько, по мнению Ницше, под угрозой находится сама возможность «свободного духа» в современном мире.

Более того, есть работы, в которых Ницше ясно выражает свое отрицание национализма. Нередко он высказывает озабоченность по поводу националистических взглядов своего времени, особенно тех, которые были широко популярны в Германии в его время. Он связывал эти взгляды с «антиеврейской глупостью» «сегодняшней Германии» (ПСДЗ 251) и, таким образом, с огромной опасностью в отношении своего представления о космополитической, наднациональной, но никак не империалистической, Европе, что воплотилось в понятие «доброе европейца». В работе, в которой Ницше призывает к «упразднению наций», он утверждает, что нужно «безбоязненно выдавать себя за *доброе европейца* и активно способствовать слиянию наций» (ЧСЧ 475, перевод С. Л. Франка). Здесь из отрицания национализма с очевидностью следует отрицание антисемитизма и воспевание еврейского народа, что нужно понимать как окончательное суждение по этому вопросу: «Кстати: вся проблема *евреев* имеет место лишь в пределах национального государства, так как здесь их активность и высшая интеллигентность, их от поколения к поколению накопившийся в школе страдания капитал ума и воли должны всюду получить перевес и возбуждать зависть и ненависть; поэтому во всех теперешних нациях — и притом чем более последние снова хотят иметь национальный вид — распространяется литературное бесчинство казнить евреев, как козлов отпущения, за всевозможные внешние и внутренние бедствия. Раз дело будет идти уже не о консервировании наций, а о создании возможно крепкой смешанной европейской расы, — еврей будет столь же пригодным и желательным ингредиентом, как и всякий другой национальный остаток. Неприятные и даже опасные свойства имеются у каждой нации, у каждого человека; жестоко требовать, чтобы еврей составлял исключение. <...> Тем не менее я хотел бы знать, сколько снисхождения следует оказать в общем итоге народу, который, не без нашей совокупной вины, имел наиболее многострадальную историю среди всех народов и которому мы обязаны самым благородным человеком (Христом), самым чистым мудрецом (Спинозой), самой могущественной книгой и самым влиятельным нравственным законом в мире. <...>» (ЧСЧ I, 475, перевод С. Л. Франка). Заметим, что это восхваление еврейского народа есть восхваление его *духа*, его *духовности*.

3. Как Вы понимаете идею вечного возвращения?

Если понимать вечное возвращение как умозрительный эксперимент, связанный с проблемой нигилизма, тогда трудно не увидеть в нем интересной идеи. Ницше рассматривает две возможности: а) вечное возвращение может пониматься как «наиболее парализующая мысль», которая усматривает вечную бесцельность и бессмысленность всего и везде, мысль о вечном «ничто», всеобщей бесполезности и отсутствии значимости (5[71]); или б) его можно понять как позитивное событие, из которого следует не отчаяние и отрицание жизни, а ее утверждение. Такая альтернатива представлена в «Веселой науке»: «Величайшая тяжесть. Что, если днем или ночью подкрался к тебе в твое уединеннейшее одиночество некий демон и сказал

бы тебе: “Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесконечное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — также и этот паук, и этот лунный свет между деревьями, также и это мгновение и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!” — Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе однажды довелось пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: “Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!” Овладей тобою эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: “хочешь ли ты этого еще раз?” — величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?» (ВН 341, перевод К. А. Свасьяна).

Этот умозрительный эксперимент, предполагающий обе возможности, подразумевает эмоциональное отношение к жизни. Способность утверждать, что «ничего не будет нового» в этой жизни «как ты ее теперь живешь и жил, [и что] должен будешь ты прожить еще раз и еще бесконечное количество раз», заключает в себе привязанность, которая сильнее простого фактического повторения и однообразия. Другими словами, требуется любить жизнь такой, какая она есть (или была), а поэтому ценить ее, считать, что стоит жить, несмотря на страдания, которые она с собой несет. Таким образом, утверждение вечного возвращения включает в себя различие между тем, что возвращается — уже известное, вечно идентичное, омерзительно знакомое (бессмысленное, бесцельное и т. д.), — и тем, что несет с собой новизну: любовь к жизни и желание продолжать жить. Именно такое толкование вечного возвращения, не как мысли об идентичной Однородности, но как процесса, который можно представить без противоречий между повторением и различием, давали некоторые французские философы двадцатого века, обращаясь к умозрительному эксперименту Ницше, понимая его как привязанность к жизни, которая не ставит в центр внимания идентичность того, что повторяется, а обращается к тому, что еще произойдет, и тем самым открывает настоящий момент для будущего.

Однако в своих черновых записях Ницше пытался изложить космологические аргументы, чтобы подкрепить онтологическое или космологическое понимание вечного возвращения. Эти «космологические» описания вечного возвращения представляют интерес как наброски новой мифологии — мифологии, направленной на то, чтобы выразить нетеологический взгляд на вселенную (т. е. представление о том, что мир не движется к определенной цели (телосу), к какому-то пределу как конечной цели: что бы ни происходило, это будет повторяться вечно, не имея никакого смысла и т. д.). Но примечательно, что Ницше так и не опубликовал свои космологические аргументы и соответствующее толкование вечного возвращения.

4. Какова Ваша оценка влияния Ницше на культуру Португалии?

Мы считаем, что непосредственное влияние Ницше на культуру нашей страны не особенно велико. На протяжении пятидесяти лет Португалия жила в условиях диктатуры, когда чаще всего запрещалось чтение и изучение авторов, противоречащих традиционно-христианскому взгляду на мир. После демократической революции 1974 года интерес к Ницше стал возрастать, но влияние его остается скорее опосредованным. Влияние на португальскую культуру в основном является следствием его влияния в целом на европейскую и мировую культуру, хотя он и повлиял на многих выдающихся португальских интеллектуалов двадцатого века, например на поэта Фернандо Пессоа.

5. Что может мысль Ницше принести в философию XXI века?

Мы полагаем что вклад Ницше будет по-прежнему оставаться очень значительным, поскольку вопросы, которые он ставит, — особенно вопросы, связанные с нигилизмом, — будут занимать умы в будущем (возможно, не одно столетие). Для Ницше нигилизм по определению всегда предполагает девальвацию мира. Ценность, система ценностей, идеал, философия или религия «нигилистичны», если они создают перспективу, согласно которой мир, где мы обитаем (т. е. мир феноменальный, имманентный, земной), представляется и ощущается как бессмысленный (*sinnlos*) или не имеющий ценности (*werthlos*), так что в конечном счете он превращается в «ничто» (*nihil*). Платонизм и христианство (а также буддизм) нигилистичны, потому что настраивают нас против жизни, они враждебны жизни (*lebensfeindlich*) и поэтому заставляют волю человека превращаться в «волю, замахивающуюся на жизни» (ГМ, предисловие 5, перевод К. А. Свасьяна). Но этот поворот воли или стремление идти против себя, а следовательно, против жизни, всегда предполагает занижающую, по существу отрицательную перспективу мир. Жить, когда твои внутренние импульсы направлены против жизни, всегда означает, что жизнь неразрывно связана с эмоциональной перспективой мира, которая превращает его в «ничто», которая заставляет нас думать, что он — «ничто».

Такую перспективу и аффективное ничто создает аскетический идеал, «утверждая иной мир, нежели мир жизни, природы и истории» (ВН, 344), так что, утверждая «иной мир», люди всегда должны «тем самым отрицать его антипод, этот мир, наш мир» (ВН 344, перевод К. А. Свасьяна). Аскетический идеал так проецирует все положительные ценности на трансцендентную область абсолютной истины, что имманентный мир становится лишь копией этого вымышленного, трансцендентного мира — или, иными словами, он делает так, что ничто этого трансцендентного мира представляется таким образом, как будто это есть «нечто», а реальность нашего имманентного мира кажется ничем. Правда, это проецирование трансцендентного смысла придает ценность земному миру и таким образом

«спасает человеческую волю». Но это не сущностная ценность, а скорее относительная, периферийная, второстепенная ценность «пещеры» и «земной юдоли» и т. п. Поэтому земной мир как таковой низводится к чему-то, что не имеет смысла; т. е. имманентный мир, по существу, ощущается как нечто, что само по себе не имеет ценности — как нечто, что фактически есть «ничто», поскольку само оно не предлагает целей, к которым стоило бы стремиться, и, следовательно, является символом бесцельности.

В случае «полного» или «крайнего» нигилизма — когда фактически переживается бесцельность как таковая — этому ничто земного мира позволено проявить себя как ничто, а не как пещера или земная юдоль. Ничто более не маскируется, не прикрывается метафизическим толкованием, призванным придавать смысл человеческому существованию. Так создается перспектива, в которой возникает этот земной мир и воспринимается лишенным цели, лишенным смысла, лишенным ценности (Wert), а следовательно, воспринимается как «ничто».

Это делает обе формы — нигилизм как «нигилизм идеала» и нигилизм как «(очевидная) бесцельность» — совершенным воплощением нигилизма. Это две формы нигилизма, и слово «нигилизм» равно применимо к обеим. Или в обоих случаях слово «нигилизм» означает «бесцельность», «бессмыслицу», «никчемность» (Ziellosigkeit, Sinnlosigkeit, Werthlosigkeit).

Различие между этими двумя формами — это различие между скрытым и откровенным нигилизмом. Заметим также, что, выделяя и описывая эти две формы нигилизма, Ницше сам не придерживается того взгляда, что мир — это воплощение «бесцельности», «бессмысленности» и «никчемности». Подразумевается только, что нигилисты видят мир как «ничто», как то, что не имеет «цели», «смысла», «ценности». «Бесцельность», «бессмысленность» и «никчемность» — таковы свойства мира, но лишь в том смысле, что это свойства их мира, их перспективы мира, а следовательно, свойства перспективы. Определение «нигилизма» как «бесцельности», «бессмысленности» и «никчемности» равнозначно его определению как «перспективному сведению мира к ничто».

В определение нигилизма можно включить следующую историческую типологию нигилизма:

- 1) до-аскетический нигилизм;
- 2) скрытый нигилизм аскетического идеала;
- 3) откровенный нигилизм в современную эпоху как следствие смерти Бога;
- 4) крайний или полный нигилизм как следствие самоотмены воли к истине

в философии самого Ницше.

Но данная историческая типология нуждается в дальнейшем уточнении.

Во-первых, следует уточнить, что «суицидальный нигилизм» — эта та угроза, которая существовала во все времена. Даже когда человечество защищено трансцендентным смыслом, сообщаемым аскетическим идеалом, всегда очень зыбкой оказывается завеса передаваемого смысла, который осуществляет защиту и скрывает перспективное чувство бесцельности; после смерти Бога «суицидальный

нигилизм» обретает новые формы и становится так же опасен, как и до создания аскетического идеала.

Во-вторых, «до-аскетический нигилизм» можно описать при помощи сложных исторических категорий, которые следует подразделить на различные исторические формы. Ключевой момент, который при этом следует принять во внимание (момент, который действительно оправдывает понятие «до-аскетического нигилизма»), состоит в том, что, хотя все формы нигилизма предполагают вопрос «почему?», это вовсе не означает, что все формы нигилизма предполагают, что все вопросы толкуются в рамках аскетической метафизики трансцендентности. Вероятно, невозможно избежать того, чтобы назвать эти формы «метафизическими», хотя не всякая метафизика включает понятие трансцендентности — не всякая метафизика пропитана аскетическим идеалом. Нигилизм неотделим от истории метафизики, но он прекрасно отделен (*in abstracto*) от истории аскетической метафизики трансцендентности. Или, другими словами, если мы проследим, как Ницше представляет «метафизическую потребность» Шопенгауэра, то сможем предположить, что не только было время, когда эта человеческая потребность еще не возникала, но что ее первоначальная примитивная форма еще не включала аскетическую концепцию трансцендентного «истинного мира», «абсолютной истины», «вещи в себе». В «Рождении трагедии» Ницше описывает всю греческую культуру в свете угрозы «суицидального нигилизма» (хотя он еще не использует слово «нигилизм»), и его гипотеза состоит в том, что греческую культуру несколько раз спасало искусство (РТ 7) или, точнее, религиозные культы, в центре которых во главу угла ставилось искусство и которые не исходили из того, что трансцендентный истинный мир отделен от природы (или «кажимости»). «Вещь в себе» и идеал философской жизни, сосредоточенной на поиске абсолютной истины, — это то, что открыли Сократ и Платон. И все же (как подчеркивает Ницше) вопросы «почему?», порожденные метафизической потребностью, существовали задолго до этого. Поэтому, должно быть, существовала до-аскетическая, до-платоническая форма нигилизма, т. е. форма (или, на самом деле, формы) перспективного сведения мира к ничто (или ощущение бесцельности, бессмысленности, никчемности), форма, которая предвосхищала аскетический идеал и не приводила к «суицидальному нигилизму», потому что была спасена греческая «воля» *in extremis* с помощью эстетической религии Аполлона или эстетической религии Диониса или духом музыки в трагедии, трагическим хором сатиров и т. п. Точно так же, до того, как иудаизм превратился в монотеистическую религию, и задолго до того, как он со своей стороны способствовал возникновению той формы, которую аскетический идеал обрел в христианстве, должны были существовать формы до-иудаистского нигилизма, т. е. формы радикального метафизического вопроса, приводящего к ощущению бесцельности, бессмысленности, никчемности, но не к «суицидальному нигилизму». Это же относится и к буддизму.

В-третьих, то, что мы здесь называем «скрытым нигилизмом аскетического идеала», имеет, конечно, несколько подвидов с большой и сложной историей.

Ницше, как правило, описывает «европейский нигилизм», т. е. как аскетический идеал развивался из платонизма и иудаизма и стал христианством, а затем, как в современный период происходила секуляризация христианских ценностей, так что «наука» как чистая «воля к истине» стала последней формой скрытого нигилизма, воплотив собой «наиболее строгую и наиболее духовную» форму аскетического идеала (ГМ III 27)

В-четвертых, уместно упомянуть хотя бы одно важное обстоятельство по поводу «откровенного нигилизма, происходящего от смерти Бога в современный период времени». Ницше полагает, что Шопенгауэр поставил вопрос о «ценности существования» таким образом (т. е. задал ужасный вопрос «имеет ли существование вообще смысл?» (ВН 357, перевод А. К. Свасьяна)), что это было едва ли менее радикально, чем то, как его поставил в «Веселой науке» 125 знаменитый ницшевский безумец, когда он провозгласил смерть Бога. И так же, как ницшевский безумец, Шопенгауэр поставил проблему, все еще находясь в «тени Бога», т. е. в том смысле, что существование должно иметь высшую цель. Вот почему и Шопенгауэр и безумец полагают и ощущают, что они должны в целом осудить существование, поскольку не видят в нем ни имманентной, ни божественной цели. А их моральное осуждение существования в тени Бога является признаком их нигилизма — поскольку «нигилист — это человек, который судит о существовании мира так: его не должно быть, а о мире, каким он должен быть, так: его не существует» (9[60]). Эта «воля к ничто» не является исключительно волей скрытого нигилизма аскетического идеала. (Заметим, что в «К генеалогии морали» III 14 «воля к ничто» определяется как нигилизм.) Эмоциональная составляющая откровенного нигилизма Шопенгауэра и безумца — отсутствие желаний вместе с чувством бесцельности, бессмысленности и никчемности — это воля, которая негодует против существования как такового, воля, которая хочет перестать быть волей, хочет освободиться от себя самой и от мира, который она в перспективе ощущает как «ничто».

Таким образом, у нигилизма ницшевского безумца гораздо больше общего с нигилизмом Шопенгауэра, чем может показаться. Тем не менее очевидно, что важно их различать, и одна из возможностей сделать это — придерживаться взгляда тех ученых, которые называют нигилизм Шопенгауэра «нигилизмом отчаяния», а нигилизм безумца — «нигилизмом дезориентации» (существуют мнения, что к последнему можно также отнести «нигилизм Достоевского»). «Нигилизм отчаяния» происходит от того, что полагают, что есть конечные ценности (такие как удовольствие или истина), но что эти ценности не могут осуществиться в реальном мире; «нигилизм дезориентации» происходит от того, что просто полагают, что конечных ценностей не существует. Но несмотря на то что последний можно считать нигилизмом безумца, в сравнении с «нигилизмом отчаяния» Шопенгауэра, его нельзя считать таковым безоговорочно. Как мы утверждали ранее, нигилизм безумца не означает полного неверия в конечные ценности, поскольку он все же не включает в себя самоупряднения воли к истине.

И наконец, самое важное замечание по поводу «крайнего нигилизма, следующего из самоупражнения воли к истине в философии самого Ницше». Ницше считал, что крайний или полный нигилизм в конце концов проникнет в массовую культуру (в упрощенной, нефилософской форме) и будет преобладать среди простых людей, а на деле — среди большинства людей и народов в целом. То, что Ницше называет «последним человеком», — это как раз простой человек будущего, который вберет в себя постметафизическую перспективу крайнего нигилизма. Такому человеку не нужно будет делать никаких усилий, чтобы понять, что нет ничего, что было бы ценно само по себе. Для него будет очевидно, что во вселенной не существует высших целей или ценностей, он с радостью обойдется без всякого «мета-высказывания» и проживет, не признавая никаких высших ценностей или целей. Он будет жить для собственного удобства и, может быть, еще для удобства своей семьи, но во всяком случае не заботясь о коллективном существовании и судьбе человеческого рода как такового, о «жизни», о «человеческой свободе» или о чем-либо сверхличностном.

Это тоже форма нигилизма. Последним людям не удастся оставаться «верными земле» («Так говорил Заратустра», Предисловие 3), проявлять *amor fati* или признавать трагическое в человеческом существовании — а это все стороны определенной формы нигилизма, поскольку это стороны определенного пренебрежения миром как таковым, неспособность увидеть имманентные цели и ценности мира как такового или мира в целом. В этом также есть скрытый *ressentiment* по отношению к миру как таковому. Вследствие сказанного, мы предлагаем более детальную историческую топологию нигилизма:

- 1) до-аскетический нигилизм:
 - (а) до-буддистский нигилизм;
 - (б) до-платоновский нигилизм;
 - (в) до-иудаистский нигилизм;
 - (г) до-аскетический суицидальный нигилизм;

- 2) скрытый нигилизм аскетического идеала:
 - (а) буддистский нигилизм;
 - (б) платоновский нигилизм;
 - (в) христианский нигилизм (или платоновско-иудаистско-христианский нигилизм);
 - (г) научный нигилизм;

- 3) откровенный нигилизм как следствие смерти Бога в современную эпоху:
 - (а) шопенгауэровский нигилизм отчаянья;
 - (б) пост-шопенгауэровский нигилизм дезориентации (подобный нигилизму безумца);

(в) пост-шопенгауэровский суицидальный нигилизм (такой, как у Гар-тмана);

4) крайний или полный нигилизм как следствие воли к самоупразднению истины в философии самого Ницше:

(а) философская форма крайнего нигилизма;

(б) массовая форма крайнего нигилизма (или «нигилизм последнего че-ловека»);

(в) пост-метафизический суицидальный нигилизм.

В нашем понимании философия Ницше — это в основном усилие «утвердить жизнь», что, в сущности, является «борьбой с нигилизмом» (5[50], 7[31]). Эта борьба, вероятно, продолжится двести лет (как любил говорить Ницше) и, скорее всего, закончится поражением. И все же Ницше утверждает, что выиграть ее «возможно» (11[119]). Его великое наследие — а стало быть, его великий вклад в философию двадцатого века — возможно, заключается в той мысли, что наши исторические трудности как раз и есть эта «борьба». Очевидно, что для него самого это означает (а) борьбу против скрытого нигилизма аскетического идеала и (б) борьбу против личного рессентимента и декаданса. Но мы полагаем, что это также означает (в) серьезную, хотя, возможно, безнадежную борьбу Дон Кихота против нигилизма последних людей и (г) серьезные, хотя, возможно, безнадежные усилия сформулировать «дионисийский пессимизм», способный переделать всю нашу культуру из нигилистической (отрицающей мир) в утверждающую. А если это так, то мы должны воспринимать Ницше как современного, а не как постмодернистского мыслителя, что, наверное, предполагает его прочтение как Дон Кихота эпохи модернизма.

(Перевод с английского И. М. Поляковой)



Maria João Mayer Branco



João Constâncio

Nietzsche — a Quixotic Modernist?

1. Which of Nietzsche's ideas came to be most in demand in the culture of the 20th century?

We think that Nietzsche's most important contribution to the culture of the twentieth century was his conception of nihilism, or more precisely: his diagnosis of European culture as nihilistic.

By this we do not mean just his decree of the 'death of God,' although this is certainly an important idea, and indeed an important part of Nietzsche's historical conception of what he called 'nihilism.'

For Nietzsche, 'nihilism' designates all forms of perspectival relation with the world in which the world appears as meaningless or purposeless, and hence as valueless. The death of God makes the world appear in this way. But the more subtle point is that a perspective (or a whole culture) shaped, for example, by Platonism or by Christianity is also nihilistic. Here, too, the human being finds no meaning, purpose or value *in the world*, and so meaning, purpose, and value are projected onto a transcendent realm of absolute 'truth,' an other-worldly realm of 'true' meaning, purpose, and value. Platonism and Christianity are forms of masked nihilism, and that is why Nietzsche is ambivalent towards the death of God. The latter is an event that may cause all free spirits to feel as desperate as the 'madman' who admits to having lost all orientation after the death of God (GS 125), but it may also lead at least some of them to feel liberated and undertake

the ‘struggle against nihilism’ with the sense of being ‘argonauts’ (GS 382) illuminated by ‘a new dawn’ and sailing into an ‘open sea’ (GS 343).

We believe that Nietzsche’s second major contribution to the culture of the twentieth century was his critique of morality, which is perhaps inseparable from his conception of an ‘aesthetic’ perspective on the world, a perspective which, so to speak, looks at the world from ‘above’ and hence ‘beyond good and evil’. But this theme can also be seen as part of Nietzsche’s engagement with the question of meaning, purpose, and value, that is, with the question of nihilism. His point is not that we should be ‘imoral’; his point is that the unconditional morality that distinguishes good and evil in a metaphysical sense is part and parcel of what we called above ‘masked nihilism’.

2. Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

Nietzsche is not at all responsible for the ideology of National Socialism.

Firstly, it should be emphasized that all the ideas that the ideologues of Nazism thought they had taken from Nietzsche, or thought they could take from Nietzsche, existed independently of him. Nietzsche was certainly not the creator of anti-semitism, or of militarism, or of the praise of brute force.

Secondly, a National Socialist interpretation of Nietzsche’s thought is certainly wrong. Nietzsche is in fact a very strong *opposer* of anti-semitism, militarism, and brute force. His writings, including his correspondence, abound in passages in which he makes this very clear.

The main reason why that may not be univocally true for his readers is perhaps the fact that his writings also abound in the praise of “power” and “will to power”. But this praise — particularly as part of a critique of Christianity and Christian values — reflects Nietzsche’s concern with the future of the spirit and the possibility of “free spirits”. He sees nihilism and *décadence*, including for example the *décadence* caused by Christian compassion and unconditional, sacrificial brotherly love, as a great danger for humanity, but this means for him: a great danger for the spirit (*Geist*). Although many passages in his writings may seem to entail a praise of pure animal ‘health’ and recommend a return either to a pre-civilized brute force of ‘blond beasts’ or at least to other forms of domination by ‘masters’, it is clear (at least for a substantial number of Nietzsche scholars) that the ‘health’, ‘virility’, and ‘mastery’ he has in mind pertain to the spirit and constitute the power or force needed to engage in what he calls the ‘struggle against nihilism’.

The same goes for Nietzsche’s notorious call for the annihilation of ‘the weak’. What the Nazi ideologues took for a literal praise of eugenics (or ‘euthanasia’) can (and should) be read as a metaphorical call for the liberation of the spirit, a rhetorical device that expresses how much in danger Nietzsche believes the possibility of the ‘free spirit’ to be in late modernity.

Moreover, Nietzsche’s rejection of nationalism is explicit in several of his writings. He often expresses his concerns with the nationalist ideologies of his time — es-

pecially those that were widespread in Germany at his time. He associated such ideologies with the ‘anti-Jewish stupidity’ of ‘today’s Germans’ (BGE 251) — and thus with a great danger for his cosmopolitan, supra-national, and by no means imperialist, idea of Europe embodied in the notion of the “good European”. In a text where he calls for an “abolition of the nations”, Nietzsche claims that ‘one should not be afraid to proclaim oneself simply a *good European* and actively to work for the amalgamation of nations’ (HH I 475). Here the rejection of nationalism is explicitly followed by the rejection of anti-Semitism and by a praise of the Jewish people that should be taken as his last word on this matter: ‘Incidentally, the entire problem of the *Jews* exists only within national states, inasmuch as it is here that their energy and higher intelligence, their capital in will and spirit accumulated from generation to generation in a long school of suffering, must come to preponderate to a degree calculated to arouse envy and hatred, so that in almost every nation — and the more so the more nationalist a posture the nation is again adopting — there is gaining ground the literary indecency of leading Jews to the sacrificial slaughter as scapegoats for every possible public or private misfortune. As soon as it is no longer a question of the conserving of nations but of the production of the strongest possible European mixed race, the Jew will be just as usable and desirable as an ingredient of it as any other national residue. Every nation, every man, possesses unpleasant, indeed dangerous qualities: it is cruel to demand that the Jew should constitute an exception. [...] Nonetheless I should like to know how much must in a total accounting, be forgiven people who, not without us all being to blame, have had the most grief-laden history of any people and whom we have to thank for the noblest human being (Christ), the purest sage (Spinoza), the mightiest book and the most efficacious moral code in the world. [...]’ (HH I 475). Note how this praise of the Jewish people is praise of their *spirit, spirituality*.

3. How do you understand the concept of eternal recurrence?

If we take the eternal recurrence to be a thought-experiment concerned with the problem of nihilism, then it is hard to fail to look at it as a very interesting idea. Nietzsche considers two possibilities: i) the eternal recurrence can be understood as ‘the most *paralyzing* of all thoughts’, the one that sees the eternal purposelessness and meaninglessness of everything everywhere, the thought of an eternal ‘nothing’, an overall irrelevance or lack of importance (5[71]); or ii) it can be experienced as a positive event that leads not to despair and to the negation of life, but to its affirmation. The alternative is presented in *The Gay Science*:

The heaviest weight. — What if some day or night a demon were to steal into your loneliest loneliness and say to you: ‘This life as you now live it and have lived it you will have to live once again and innumerable times again; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything unspeakably small or great in your life must return to you, all in the same succession and sequence — even this spider and this moonlight between the trees, and even this moment and I myself.

The eternal hourglass of existence is turned over again and again, and you with it, speck of dust! Would you not throw yourself down and gnash your teeth and curse the demon who spoke thus? Or have you once experienced a tremendous moment when you would have answered him: 'You are a god, and never have I heard anything more divine.' If this thought gained power over you, as you are it would transform and possibly crush you; the question in each and every thing, 'Do you want this again and innumerable times again?' would lie on your actions as the heaviest weight! Or how well disposed would you have to become to yourself and to life to *long for nothing more fervently* than for this ultimate eternal confirmation and seal? (GS 341).

Both possibilities envisaged in this thought-experiment have an affective dimension. To be able to affirm that 'there will be nothing new' in 'this life as you now live it and have lived it [and that] you will have to live once again and innumerable times again' involves an affection that exceeds the mere factual repetition or sameness. In other words, it requires being able to love existence as it is (as it was) and therefore to give it value, to consider it worth living in spite of the suffering it implies. To affirm the eternal recurrence creates, thus, a difference regarding what recurs — the already known, the eternally identical, the disgustingly familiar (meaningless, purposeless etc.) — and it brings about a novelty: the love of life and the will to continue to live. Eternal recurrence, not as the thought of an identical Sameness, but as a process whereby repetition and difference can be thought without contradiction was precisely the interpretation that some French philosophers of the 20th century gave to Nietzsche's thought-experiment, conceiving it as an affective relation to life that does not focus on the identity of what recurs, but addresses what is yet to happen and thus opens the present moment to a future to come.

However, in a few passages from his notebooks, Nietzsche tried to develop cosmological arguments to support an ontology or cosmology of the eternal recurrence. These 'cosmological' expositions of the eternal recurrence are interesting as sketches of a new mythology — a mythology aiming to express a non-teleological view of the universe (i.e. the view that the world is not progressing to any sort of telos, to any sort of end qua final purpose: whatever actually happens will repeat itself eternally, without grounding any meaning beyond itself etc). But it is significant that Nietzsche never published his cosmological arguments and expositions of the eternal recurrence.

3. What is your estimation of Nietzsche's influence on the culture of your country [Portugal]?

We believe that Nietzsche's direct influence on the culture of our country is not particularly great. For almost 50 years, Portugal lived under a dictatorship that, for the most part, repressed the reading and study of all authors opposed to traditional, Christian views of the world. Since our democratic revolution in 1974, interest in Nietzsche has been growing, but his influence remains perhaps mostly indirect. His impact on Portuguese culture results mostly from his general impact on European and world culture, although

he has influenced many important Portuguese intellectuals of the 20th century, namely the poet Fernando Pessoa.

4. What can Nietzsche's conception contribute to the philosophy of the 21st century?

We believe that Nietzsche's contribution will remain very important because the issues that he raised — and particularly the issue of nihilism — will continue to occupy human beings in the century (and most likely in the centuries) to come. For Nietzsche, nihilism involves always and by definition a devaluation of the world. A value, or a value-system, or an ideal, or a philosophy, or a religion is 'nihilistic' if it creates a perspective in which the world we inhabit (i.e., the phenomenal, immanent, this earthly world) appears and is felt as meaningless (*sinnlos*) and worthless (*werthlos*), so that it is perspectively reduced to 'nothingness' (*nihil*). Platonism and Christianity (as well as Buddhism) are nihilistic because they turn us against life, they are 'hostile to life' (*lebensfeindlich*), and thus they cause the human will to become a 'will turned against life' (GM Preface 5). But this turning of the will or the drives against themselves and hence against life involves always a deflating, indeed negating perspective on the world. Living with one's drives turned against life is always part of living with an affective perspective on the world that reduces it to 'nothing' — that makes us feel that it is 'nothing'.

The ascetic ideal creates such a perspectival and affective nothingness by 'affirming another world than that of life, nature, and history' (GS 344), such that in affirming this 'other world' people must always 'by the some token deny its counterpart, this world, our world' (GS 344). The ascetic ideal projects all positive value onto a transcendent realm of absolute truth in such a way that the immanent world becomes a mere copy of that fictitious, transcendent world — or, put differently, in such a way that it makes the nothingness of that transcendent world appear as if it were something, and it makes the reality of our immanent world appear as if it were nothing. It is true that this projection of transcendent meaning gives some sort of value to this earthly world and thus 'saves the human will'. But this is not an intrinsic value — it is rather the merely relative, peripheral, subordinate value of a 'cave', a 'vale of tears', etc. Therefore, this earthly world as such is indeed reduced to something meaningless; that is, the immanent world is indeed felt as something which is as such worthless — as something which is in fact 'nothing' because within itself offers no goals worth pursuing, and is hence a token of goallessness.

In the case of 'complete' or 'extreme' nihilism — when goallessness is actually experienced as such —, what happens is that the nothingness of this earthly world is allowed to appear as nothingness, and no longer as a cave or a vale of tears. The nothingness is no longer masked, no longer covered up by a metaphysical interpretation devised to give purpose to human existence. Thus a perspective is formed in which this earthly world appears and is felt as devoid of goals, devoid of meaning, devoid of worth (or value, *Werth*) — and hence as 'nothing'.

This makes both forms — namely, nihilism as ‘nihilism of the ideal’ and nihilism as ‘(explicit) goallessness’ — perfect tokens of nihilism. Both are forms of nihilism, the word ‘nihilism’ applies equally to both. Or in both cases, the word ‘nihilism’ means ‘goallessness’, ‘meaning-lessness’, ‘worth-lessness’ (Ziellosigkeit, Sinnlosigkeit, Werthlosigkeit).

The difference between the two forms is just the difference between masked and naked nihilism. Note also that in identifying and describing these two forms of nihilism Nietzsche does not commit himself to the view that the world is a token of ‘goallessness’, ‘meaninglessness’, ‘worthlessness’. The implication is only that nihilists see the world as ‘nothing’, or as ‘goalless’, ‘meaningless’, ‘worthless’. ‘Goallessness’, ‘meaninglessness’, ‘worthlessness’ is a property of the world — but only in the sense that it is a property of their world — of their perspective on the world —, and hence a perspectival property. The definition of ‘nihilism’ as ‘goallessness’, ‘meaninglessness’, ‘worthlessness’ is tantamount to its definition as ‘the perspectival reduction of the world to nothingness’

This definition of nihilism seems to entail the following historical typology of nihilism:

1. Pre-ascetic nihilism;
2. The masked nihilism of the ascetic ideal;
3. The naked nihilism resulting from the death of God in the modern age;
4. The extreme or complete nihilism resulting from the will to truth’s self-cancellation in Nietzsche’s own philosophy.

But this historical typology has to be further refined.

Firstly, it should be clear that ‘suicidal nihilism’ is a threat that crosses all ages. Even when humanity is protected by the ascetic ideal’s projection of transcendent meaning, the veil of projected meaning that does the protecting and masks the perspectival feeling of goallessness is always fragile; after the death of God, ‘suicidal nihilism’ acquires new forms and becomes as dangerous as it was before the creation of the ascetic ideal.

Secondly, ‘pre-ascetic nihilism’ can be described in complex historical terms, such that it should be subdivided in different historical forms. The crucial point to be considered here (the point that really justifies the notion of ‘pre-ascetic nihilism’) is that although all forms of nihilism presuppose that the fundamental why-questions be asked, it is not at all the case that all forms of nihilism presuppose that these questions be interpreted within the conceptual framework of an ascetic metaphysics of transcendence. It is perhaps unavoidable that we call those questions ‘metaphysical’, but not all metaphysics involves the idea of transcendence — not all metaphysics belongs to the ascetic ideal. Nihilism is inseparable from the history of metaphysics, but it is perfectly separable (in abstracto) from the history of the ascetic metaphysics of transcendence. Or, in other words, if we follow Nietzsche in historicising Schopenhauer’s ‘metaphysical need’, we can speculate that not only there was a time before this need appeared in the human being, but its original, primitive forms did not yet involve the ascetic conception of a transcendent ‘true world’, an ‘absolute truth’, an ‘in-itself’. In *The Birth of Tragedy*, Nietzsche interprets the whole of Greek culture in the light of the threat of ‘suicidal nihilism’ (though he does not yet use the word ‘nihilism’), and his hypothesis is that Greek culture was several times saved

by 'art' (BT 7), or more precisely, by religious cults that put art at their centres and did not posit a transcendent true world beyond nature (or 'appearances'). The 'thing in-itself' and the ideal of living a philosophical life focused on the search for the absolute truth are Socratic and Platonic inventions. And yet the why-questions of the metaphysical need existed well before that (as Nietzsche emphasises). Hence, there must have been a pre-ascetic, pre-platonic form of nihilism, that is, a form (or indeed forms) of perspectival reduction of the world to nothingness — or experiences of goallessness, meaninglessness, worthlessness — that preceded the ascetic ideal and did not result in 'suicidal nihilism' because the Greek 'will' was saved in extremis by the aesthetic religion of Apollo, or by the aesthetic religion of Dionysos, or by the spirit of music in tragedy, the tragic chorus of Satyrs etc. Similarly, before Judaism developed as a monotheistic religion, and long before it could co-determine the shape the ascetic ideal would take in Christianity, there must have been forms of pre-Judaic nihilism, that is, of radical metaphysical interrogation leading to experiences of goallessness, meaninglessness, worthlessness, but not to 'suicidal nihilism.' The same goes for Buddhism.

Thirdly, what we here call 'the masked nihilism of the ascetic ideal' has, of course, several sub-forms with long and complex histories. Nietzsche's focus is usually on 'European nihilism', and hence on how the ascetic ideal evolved from Platonism and Judaism to become Christianity, and then on how modernity secularised the values of Christianity, such that 'science', as a pure 'will to truth', became the last form of masked nihilism by embodying the 'most strict and most spiritual' form of the ascetic ideal (GM III 27).

Fourthly, at least one important note on 'the naked nihilism resulting from the death of God in the modern age' is in place. Nietzsche believes that Schopenhauer posed the problem of 'the value of existence' (i.e., asked the terrifying question, 'does existence have any meaning at all?', GS 357) in a way that was hardly less radical than the way Nietzsche's famous 'madman' of GS 125 posed it when he declared the death of God. And, just like Nietzsche's madman, Schopenhauer posed the problem still under 'the shadows of God', and hence in the expectation that existence ought to have an overriding purpose. That is why both Schopenhauer and the madman believe and feel that they have to condemn existence as a whole if they cannot find either an immanent or a transcendent purpose for it. And their moral condemnation of existence under the shadows of God is the mark of their nihilism — for 'a nihilist is a man who judges that the world as it exists ought not to exist, and that the world as it ought to exist does not exist (9[60]). The 'will to nothingness' is not exclusive to the masked nihilism of the ascetic ideal. (Note how in GM III 14 'will to nothingness' has a definition of nihilism.) The affective dimension of Schopenhauer's and the madman's naked nihilism — the failure of desire involved in their feeling of goallessness, meaninglessness, and worthlessness — is a will that resents existence as such, a will that wants to cease to be a will, to free itself from itself and from the world it perspectively feels to be 'nothing'.

Thus, the nihilism of Nietzsche's madman has still much more in common with Schopenhauer's than one might think. It is, no doubt, important to distinguish between the two, and one way to do it is to follow the scholars who call Schopenhauer's nihilism

a ‘nihilism of despair’ and the madman’s a ‘nihilism of disorientation’ (and some would argue that the latter designation also applies to ‘Dostoevskian nihilism’). ‘Nihilism of despair’ occurs when someone believes that there are ultimate values (such as pleasure or truth) but also believes that those values cannot be realised in the real world; ‘nihilism of disorientation’ occurs when someone simply believes that there are no ultimate values. But although the latter may be ascribed to the madman in a comparison with Schopenhauer’s ‘nihilism of despair’, it cannot be unconditionally ascribed to him. As we argued above, the madman’s nihilism does not entail complete disbelief in ultimate values because it does not yet involve the self-cancellation of the will to truth.

Finally, a crucial note on the ‘extreme nihilism resulting from the will to truth’s self-cancellation in Nietzsche’s own philosophy’. Nietzsche believed that this extreme or complete nihilism would eventually make its way into popular culture and (in a simplified, unphilosophical form) become dominant among common people, indeed among most people, whole societies. What Nietzsche calls ‘the last man’ is precisely a common man of the future who will have incorporated the post-metaphysical perspective of extreme nihilism. Such a man won’t need to make any effort to reach the realisation that nothing is valuable in itself. It will be obvious for him that there are no overriding purposes or values in the universe, he will gladly dispense with every ‘meta-narrative’ and live without acknowledging any overriding values or purposes. He shall live for his own comfort, maybe also for the comfort of his family, but at any rate without any care for the collective existence and destiny of the human species as such, or for ‘life’, or ‘human freedom’, or anything supra-personal.

This is also a form of nihilism. Last men fail to be ‘faithful to the earth’ (Z Preface 3), or to display amor fati, or to acknowledge the tragic in the human existence — and these are all aspects of a peculiar form of nihilism because these are all aspects of a peculiar way of not caring for the world as such, of not seeing any immanent, intrinsic goals, purposes or values in the world as such or as a whole. Here, too, there is a masked resentment against the world as such.

We reach, therefore, the following more detailed historical typology of nihilism:

1. Pre-ascetic nihilism.

- (a) Pre-Buddhistic nihilism;
- (b) Pre-Platonic nihilism;
- (c) Pre-Judaic nihilism;
- (d) Pre-ascetic suicidal nihilism;

2. The masked nihilism of the ascetic ideal.

- (a) Buddhistic nihilism;
- (b) Platonic-nihilism;
- (c) Christian-nihilism (or Platonic-Judeo-Christian nihilism);
- (d) Scientific-nihilism;

3. The naked nihilism resulting from the death of God in the modern age.
 - (a) Schopenhauerian nihilism of despair;
 - (b) Post-Schopenhauerian nihilism of disorientation (like the madman's);
 - (c) Post-Schopenhauerian suicidal nihilism (like Hartmann's);

4. The extreme or complete nihilism resulting from the will to truth's self-cancellation in Nietzsche's own philosophy.
 - (a) The philosophical form of extreme nihilism;
 - (b) The popular form of extreme nihilism (or 'last man nihilism');
 - (c) post-metaphysical suicidal nihilism.

Nietzsche's philosophy, in our view, is essentially an effort to 'affirm life' which is in fact a 'struggle against nihilism' (5[50], 7[31]). This struggle is likely to last at least 200 years (as Nietzsche likes to point out), and is likely to be lost in the end. And yet Nietzsche does claim that winning the struggle is 'possible' (11[119]). His great legacy — and therefore his great contribution to the philosophy of the twentieth-century — is perhaps the idea that our historical predicament is this 'struggle.' This obviously means, for him, (a) a struggle against the masked nihilism of the ascetic ideal, and (b) a struggle against personal resentment and *décadence*. But we believe that it also means (c) a serious, although perhaps quixotic struggle against the nihilism of last men, and (d) a serious, although perhaps quixotic effort to articulate a 'Dionysian pessimism' capable of changing our whole culture from being nihilistic (or world-denier) to being affirmative. If this is so, then we should read Nietzsche as a modern, not a postmodern thinker — which entails, perhaps, reading him as a quixotic modernist.

Изабель Винанд



Мысль Ницше: ответы из франко-швейцарской перспективы

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

Мне представляется, что известие о смерти бога, радикально инсценированное в *Веселой науке*, оказало сильное и длительное влияние на культуру XX века. Загадочное выражение «бог умер» обрело всеобщую известность не только в рамках теологических и философских семинаров, но и в популярной культуре. Афоризм 125 стал классическим топосом философской современности, подобно опыту *cogito ergo sum* во второй главе *Размышлений* Декарта.

Ницше, как просветитель позднего периода, диагностицировал сомнительность существования христианского бога и предвосхитил современные «стили жизни» (*Lifestyles*) с их новыми идолами. Тени бога, описанные им в 108-м афоризме той же книги, бессмертны. Подозрение Ницше о том, что атеизм также предполагает веру в моральный авторитет, оказало глубокое влияние на нашу культуру мышления. Правда, остается под вопросом, что именно имел в виду Ницше, используя изначально библейское выражение «бог умер»: являлось ли оно криком о помощи человека, ищущего бога в далеком от бога обществе, или же это победный атеистический слоган, или, быть может, мы имеем дело с метафорой религиозности нового типа, лишенной бога. Таким образом, Ницше стал вдохновителем герменевтики самопознания (Рикер), поскольку его требующее

интерпретации высказывание побуждает нас к толкованию вопроса о смысле человеческой жизни¹.

2. Ответственен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

С хронологической точки зрения этот вопрос представляется столь же анахроничным, как и вопрос о том, ответственны ли Вольтер и Руссо за идеологию Французской революции. Ницше умер за 33 года до прихода Гитлера к власти, а Руссо и Вольтер — за 10 лет до штурма Бастилии.

Обвинение в адрес Ницше заключает в себе как минимум две трудности. *Во-первых*, предполагается, что можно найти единственное объяснение причинам возникновения комплексного феномена немецкого национал-социализма. И хотя задним числом найти главного виновника было бы успокоительно для совести, с исторической точки зрения это все же сомнительно. Историки уже напоминали нам² о множестве причин возникновения нацизма — в частности, об экономическом кризисе 1929 года. Интерпретация исторических событий требует огромных знаний и глубокого понимания людей и эпох прошлого.

Во-вторых, в настоящее время не подвергается сомнению то обстоятельство, что полемический тезис Лукача о Ницше как протомыслителе тоталитаризма был идеологически мотивирован³. Кроме того, Ницше не является политическим мыслителем *stricto sensu*, в сравнении с Платоном, Гоббсом и Руссо. Его «большая политика» представляет собой в первую очередь критическое напоминание о мелочной посредственности имперской политики Пруссии. На мой взгляд, сильная сторона философии Ницше в значительно большей степени заключается в его психологической критике наших религиозных, моральных ценностей и представлений. Этот важный вклад Ницше в самопознание не имеет ничего общего с идеологией нацизма.

3. Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Как и в случае с выражением «бог умер», в работах Ницше нет единого, фиксированного значения для идеи «вечного возвращения». С одной стороны, эта идея привлекательна, поскольку оставит большое пространство для свободных интерпретаций. В то же время она раздражает нас отсутствием понятийной точности,

.....
¹ Интерпретацию идеи Ницше о смерти бога см., например, в моей диссертации: *Wienand I. Significations de la mort de Dieu chez Nietzsche d'„Humain, trop humain“ à „Ainsi parlait Zarathoustra“*. Bern, 2006.

² В частности, можно вспомнить о полемике историков в 1980-х годах и о новейших исследованиях Яна Кершоу о Гитлере.

³ См, в частности, *Jung W. Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. Zur Metakritik einer marxistischen Nietzsche-Deutung // Nietzsche-Studien. 2010. Bd. 39. S. 419—430.*

тем самым подкрепляя упрек в том, что Ницше не является строгим философом. С моей точки зрения, идея «вечного возвращения» обладает интересным этическим потенциалом, поскольку ставит под вопрос качество наших действий и нашей жизни: довольны ли мы нашими действиями и нашей жизнью настолько, чтобы желать их *da capo*. Вечное возвращение служит пробным камнем для подлинного внимания и любви, которые мы дарим нашим каждодневным действиям, даже когда они лишены смысла. Интерпретация мифа о Сизифе у Камю перенимает этот героический жест у ницшевской философии утверждения: нужно сказать «да» абсурдности существования.

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны?

Влияние Ницше на швейцарскую культуру важно и, насколько я могу судить из своей нешвейцарской перспективы, хорошо исследовано. Благодаря дому Ницше, Верхний Энгадин превратился с начала XX века в место паломничества. Излюбленным местом для специалистов по Ницше является не только Зильс-Мария⁴, но и Базель, в котором у него в течение десяти лет было место профессора классической филологии⁵, а также расположенный под Люцерном Трибшен, где Ницше часто был гостем Вагнера. Швейцарцы проявляли по отношению к гениальному, лишенному родины философу *благожелательность* (университет Базеля выделил Ницше, рано вышедшему на пенсию по причине болезни, пожизненное содержание) и *благонамеренность* (жившая в Граубюндене защитница прав женщин Мета фон Салис поддерживала дружеские отношения с Ницше⁶), *защищая* его (базельский теолог Франц Овербек и его ученик Альбрехт Бернулли протестовали против инициированных Элизабет Фёрстер-Ницше фальсификаций в ваймарском архиве Ницше и создали «антиархив» в Базеле⁷).

5. Что мысль Ницше может привнести в философию XXI века?

Еще слишком рано задаваться целью охарактеризовать философию XXI века. Тем не менее открытую для интерпретаций мысль Ницше следует привлекать для ответа на современные вызовы, будь то проблемы экологической и живой этики или

.....

⁴ См. nietzschehaus.ch.

⁵ См. об этом *Bollinger A., Trenkle F. Nietzsche in Basel*. Basel, 2000.

⁶ *Klaas Meilier B. Hochsaison in Sils-Maria. Meta von Salis und Friedrich Nietzsche: zur Geschichte ihrer Begegnung*. Basel, 2005.

⁷ См. образцовое исследование Давида Марка Хоффмана: *Hoffmann D. M. Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*. Berlin; New York, 1991. См. также *Hoffmann D. M. Das „Basler Nietzsche-Archiv“*. Katalog der Ausstellung [Universitätsbibliothek Basel, 8. Mai bis 25. Juni 1993]. Basel, 1993. Сегодня представители обеих традиций тесно сотрудничают друг с другом в рамках проекта издания Колли — Монтинари.

же биоэтики и этики медицины. Кроме того, Ницше обязательно будет оставаться отправной точкой для вопросов об искусстве жизни, «возвращении религии» и «новом атеизме»⁸.

Литература

Bollinger A., Trenkle F. Nietzsche in Basel. Basel: Schwabe, 2000.

Hoffmann D. M. Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Berlin; New York: de Gruyter, 1991.

Hoffmann D. M. Das „Basler Nietzsche-Archiv“. Katalog der Ausstellung, Universitätsbibliothek Basel, 8. Mai bis 25. Juni 1993]. Basel: Universitätsbibliothek, 1993.

Jung W. Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. Zur Metakritik einer marxistischen Nietzsche-Deutung, in: Nietzsche-Studien. 1990. Bd. 39. S. 419—430.

Klaas Meilier B. Hochsaison in Sils-Maria. Meta von Salis und Friedrich Nietzsche: zur Geschichte ihrer Begegnung. Basel: Schwabe, 2005.

Wienand I. Significations de la mort de Dieu chez Nietzsche d'„Humain, trop humain“ à „Ainsi parlait Zarathoustra“. Berne: Peter Lang, 2006.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)

⁸ Я благодарю Жан-Клода Вольфа за его ценные предложения и языковую правку.



Nietzsches Denken: Antworten aus einer französisch-schweizerischen Perspektive

1. Welche Ideen Nietzsches haben nach Ihrer Einschätzung am meisten zur Kultur des 20. Jh. beigetragen und warum?

Die Botschaft vom Tod Gottes, die in *Die fröhliche Wissenschaft* („Gott ist tot“) auf eine tiefgreifende Weise inszeniert wird, scheint mir einen starken und dauernden Einfluss auf die Kultur des 20. Jahrhunderts ausgeübt zu haben. Sowohl in den theologischen und philosophischen Seminaren als auch in der Popkultur ist der rätselhafte Satz „Gott ist tot“ allen bekannt. Der Aufsatz § 125 ist ein klassischer *Topos* der philosophischen Moderne, ähnlich wie das Erlebnis des *Cogito ergo sum* in Descartes' *Zweiter Meditation*.

Der Spätaufklärer Nietzsche hat die Unglaubwürdigkeit des christlichen Gottes diagnostiziert und die heutigen *Lifestyles* mit neuen Ersatzgötzen antizipiert. Die Schatten Gottes, wie Nietzsche im § 108 desselben Buches schreibt, sind unsterblich. Und Nietzsches Verdacht, auch der Atheismus setze einen Glauben an eine moralische Autorität voraus, hat unsere Denkkultur tief beeinflusst. Es sei jedoch dahin gestellt, ob Nietzsche mit diesem ursprünglich biblischen Wort „Gott ist tot“ den Notschrei des Menschen, der in einer gottentfernten Gesellschaft nach Gott sucht, oder einen atheistischen Siegeslogan, oder eine Metapher für eine neue Art von Religiosität ohne Gott ausdrücken will. Somit hat Nietzsche die Hermeneutik der Selbsterkenntnis (Ricoeur) inspiriert, inso-

fern er mit diesem interpretationsbedürftigen Spruch dazu ermutigt, die Sinnfrage des menschlichen Lebens auszudeuten.¹

2. Ist Nietzsche für die Ideologie des National-Sozialismus verantwortlich?

Chronologisch betrachtet wirkt diese Frage so anachronistisch wie die Frage, ob Rousseau und Voltaire für die Ideologie der Französischen Revolution schuldig seien. Nietzsche ist 33 Jahre vor Hitlers Machtergreifung gestorben, Rousseau und Voltaire 10 Jahre vor dem Sturm der Bastille.

Mindestens zwei Schwierigkeiten stecken in dieser Anschuldigung: *Erstens* nimmt man an, es gebe eine monokausale Erklärung für das komplexe Phänomen des deutschen Nationalsozialismus. Für das moralische Gewissen ist es zwar beruhigend, rückwirkend einen Hauptschuldigen zu finden, historisch betrachtet ist es jedoch zweifelhaft. Die Historiker haben uns bereits daran erinnert (u.a. im Historikerstreit der 80er Jahre und in der neuesten Hitler-Forschung von Ian Kershaw), dass es vielfältige Ursachen des Nazismus gibt, u.a. die Wirtschaftskrise von 1929. Die Interpretation historischer Ereignisse verlangt ein enormes Wissen und ein großes Verständnis für vergangene Menschen und Zeiten.

Zweitens ist es nun unumstritten, dass Lukács' polemische These, Nietzsche sei ein Protodenker des Totalitarismus, ideologisch motiviert war.² Zudem ist Nietzsche kein politischer Denker *stricto sensu*, im Vergleich zu Platon, Hobbes und Rousseau. Seine ‚große Politik‘ ist vor allem eine kritische Mahnung gegen die kleinkarierte Mittelmäßigkeit der Reichspolitik Preußens. Nietzsches philosophische Stärke liegt meines Erachtens viel mehr in seiner psychologischen Kritik unserer religiösen, moralischen Werte und Vorstellungen. Dieser wichtige Beitrag Nietzsches für die Selbsterkenntnis hat mit der NS-Ideologie nichts zu tun.

3. Wie verstehen Sie die Idee der „ewigen Wiederkunft“?

Ähnlich wie beim Spruch ‚Gott ist tot‘ gibt es keine einzige fixe Bedeutung der Idee der ‚ewigen Wiederkunft‘ in Nietzsches Werk. Es ist einerseits attraktiv, insofern dies viel Raum für freie Interpretationen zulässt, aber andererseits auch irritierend, insofern die begriffliche Stringenz zu fehlen scheint und sich der Vorwurf somit bestätigt, Nietzsche sei kein rigoroser Philosoph. Die Idee der ‚ewigen Wiederkunft‘ hat meines Erachtens ein interessantes ethisches Potential, insofern sie die Qualität unserer Hand-

.....
¹ Siehe zur Interpretation vom Tod Gottes in Nietzsches Werk z.B. meine Dissertation: Wienand I., *Significations de la mort de Dieu chez Nietzsche d' „Humain, trop humain“ à „Ainsi parlait Zarathoustra“*, Berne: Peter Lang, 2006.

² Siehe z.B. Jung W., *Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. Zur Metakritik einer marxistischen Nietzsche-Deutung*, in: *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), S. 419—430.

lungen und unseres Lebens befragt, ob wir mit unserer Handlung bzw. unserem Leben zufrieden sind, um sie *da capo* zu wollen. Die ewige Wiederkehr fungiert als Prüfstein für die genuine Aufmerksamkeit und Liebe, die wir unseren tagtäglichen Handlungen schenken, auch wenn sie sinnlos sind. Camus' Interpretation von Sisyphos' Mythos übernimmt diese heroische Geste Nietzsches Bejahungsphilosophie: Das Absurde der Existenz muss bejaht werden.

4. Wie sehen Sie den Einfluss Nietzsches auf die Kultur Ihres Landes?

Der Einfluss Nietzsches auf die helvetische Kultur ist wichtig und gut erforscht, soweit eine Nichtschweizerin wie ich beurteilen darf. Das Nietzsche-Haus macht das Oberengadin seit Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem Pilgerort. Nicht nur Sils Maria ist ein beliebter Ort für Nietzsche-Spezialisten,³ sondern auch Basel, wo Nietzsche zehn Jahre lang eine Professur für Altphilologie innehatte,⁴ und Tribtschen bei Luzern, wo er ein regelmäßiger Gast der Wagners war. Die Schweizer waren gegenüber dem genialen Heimatlosen Nietzsche *wohlwollend* (die Universität Basel überwies dem wegen Krankheit Frühpensionierten ein lebenslanges Gehalt), *wohlgesinnt* (die Graubündnerin Frauenrechtlerin Meta von Salis schloss eine freundschaftliche Beziehung mit Nietzsche)⁵ und *beschützend* (der Basler Theologe Franz Overbeck und sein Schüler Carl Albrecht Bernoulli protestierten gegen die Verfälschungen von Elisabeth Förster-Nietzsche im Weimarer Nietzsche-Archiv und gründeten ein „Gegen-Archiv“ in Basel).⁶ Heutzutage arbeiten beide Traditionen in der Fertigstellung der Colli-Montinari Edition eng zusammen.

5. Was kann Nietzsches Denken zur Philosophie des 21. Jahrhunderts beitragen?

Es ist verfrüht, Charakteristika der Philosophie des 21. Jahrhunderts beschreiben zu wollen. Jedoch kann Nietzsches interpretationsoffenes Denken für die aktuellen Herausforderungen, wie jene der Umwelt- und Tierethik, aber auch der Bio- und Medizinethik zurate gezogen werden. Auch für die Frage der Lebenskunst, der ‚Wiederkehr der Religion‘ oder des ‚neuen Atheismus‘ wird Nietzsche ein unerlässlicher Bezugspunkt bleiben.⁷

³ Siehe <http://nietzschehaus.ch/de/>

⁴ Siehe Bollinger A., Trenkle F., *Nietzsche in Basel*, Basel: Schwabe, 2000.

⁵ Siehe Klaas Meilier B., *Hochsaison in Sils-Maria. Meta von Salis und Friedrich Nietzsche: zur Geschichte ihrer Begegnung*, Basel: Schwabe, 2005.

⁶ Siehe das Standardwerk von Hoffmann D. M., *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlin/New York: de Gruyter, 1991 und ders.: *Das „Basler Nietzsche-Archiv“*, Katalog der Ausstellung, [Universitätsbibliothek Basel, 8. Mai bis 25. Juni 1993], Basel: Universitätsbibliothek, 1993.

⁷ Ich danke Jean-Claude Wolf für seine wertvollen Vorschläge und sprachlichen Korrekturen.

Literatur

Bollinger, A., Trenkle, F., *Nietzsche in Basel*, Basel: Schwabe, 2000.

Hoffmann, D. M., *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlin, New York: de Gruyter, 1991.

Hoffmann, D. M., *Das „Basler Nietzsche-Archiv“*, Katalog der Ausstellung, [Universitätsbibliothek Basel, 8. Mai bis 25. Juni 1993], Basel: Universitätsbibliothek, 1993.

Jung, W., *Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. Zur Metakritik einer marxistischen Nietzsche-Deutung*, in: *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), S. 419–430.

Klaas Meilier, B., *Hochsaison in Sils-Maria. Meta von Salis und Friedrich Nietzsche: zur Geschichte ihrer Begegnung*, Basel: Schwabe, 2005.

Wienand, I., *Significations de la mort de Dieu chez Nietzsche d' „Humain, trop humain“ à „Ainsi parlait Zarathoustra“*, Bern: Peter Lang, 2006.



Ницше и проблема времени

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

Основная идея смерти Бога, не Христа Спасителя и не Бога философов (Б. Паскаль), а всеобщего или возможного Бога. Не того, Который был, не того, Кто мог бы прийти на смену прежним богам, а самой возможности Бога. В философской классике значение Бога/Разума было исключительным. Нам этого уже не понять, хотя мы и пытаемся заниматься философией. Объявленная Ницше «смерть Бога» — регулятивный принцип для современной мысли, которая последовательно сбрасывает с мировой доски фигуры богоподобных близнецов: Автор, Субъект, Суверен, Человек, Эго (Я) и т. п. Мыслить без божественных гарантий невозможно, Ницше не философ — он анти-философ, анти-христ, анти-осел...

2. Ответствен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Нет. Идеиные и идеологические источники национал-социализма имеют совершенно иное происхождение.

3. Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Отрицание места Бога, nihil, нигилизм, отсутствие места для тех ценностей, чьим гарантом был европейский, картезианско-кантовский разум. Отсюда надо начинать путь к пониманию вечного возвращения равного (себе тождественного).

Ницше отменяет вопрошание о «начале» и тем самым — вопрос о бытии. Пока существуют такие высказывания, как «Бог мертв», существует и метафизика, т. е. всегда находится место для изгнанного, убитого, отсутствующего или «скрытого» Бога. Новые сцены для того же самого События. Рассказ о Событии, которое свершилось, но которое не наблюдаемо или, точнее, наблюдаемо лишь с определенной позиции, занятие которой предполагает знание о том, что такое «Бог мертв»: «Величайшее из новых событий — что “Бог умер” и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия — начинает уже бросать на Европу свои первые тени». И чуть далее отмечается время и особенности наступления: «...само событие слишком велико, слишком отдаленно, слишком недоступно восприятию большинства, чтобы и сами слухи о нем можно было считать уже дошедшими, — не говоря о том, сколь немногие ведают еще, что, собственно, случилось и что впредь с погребением этой веры должно рухнуть все воздвигнутое на ней, опирающееся на нее, вросшее в нее, — к примеру, вся наша европейская мораль». Так то, что нам подсказывает Ницше в первую очередь: следует принять весть о смерти Бога как мировое событие, исполненное не столько негативной, сколько позитивной энергии. Мир наделяется другим видом бесконечности, которая сопрягается с отдельным конечным существованием, более несовместимо с представлением о бесконечности формы высшего существа, на которую ранее опиралось и, в сущности, дублировало его свойства конечное бытие «Бог мертв» — но кто может знать об этом? Неожиданное свершилось, и произошло открытие новой бесконечности, соизмеримой с другими возможностями толковать мир, бытие с разных точек зрения и позиций, тем самым делать его вновь свободным от обобщающей интерпретации, которую являл собой символ Высшего существа. Не просто конфликт и борьба интерпретаций, но и обреченность каждой из них. Ни одна не достигнет успеха без борьбы. Перспективный характер мира больше не зависим от сверхчувственного идеального опыта (платоновское царство сущностей). Все иерархии временны и все уязвимы. Вечное возвращение равно и есть структура ницшеанского События. Возвращаясь к себе, чтобы начать все сначала, оно превращает все во что-то эфемерное и скользкое, даже старый Бог, вовлеченный в вечное возвращение, обречен умирать и возрождаться, т. е. служить МГНОВЕНИЮ .

«В самом деле, мы, философы и “свободные умы”, чувствуем себя при вести о том, что **“старый Бог умер”**, как бы осиянными новой утренней зарей; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, предчувствия, ожидания, — наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, наше море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь **“открытого моря”**».

Когда Ницше заявляет, что наступила смерть иудеохристианского Бога — знаменитая фраза «Gott ist tot», Бог мертв, — он тем самым подтверждает наступление конца времени, истории, эпохи, смысл которого можно познать только на основе утраты веры. Ницше как бы говорит: «Прекратите говорить о событии,

больше события нет», т. е. закончите эту болтовню о всесии единственного и неповторимого события. Современная философская критика — в наибольшей степени это относится к работам Ж. Бодрийяра — в конечном итоге движется в эту же сторону прекращения разговора о Событии. Если мы продолжаем столько говорить о Событии, то только затем, чтобы принадлежать его длительности (свидетельство, комментарий, интерпретация помогают держаться рядом... но его Уход не остановить никаким заклятием). Нет и не может быть наблюдателя для события завершившегося. Как только событие завершается в своем времени, тут же оказываются ложными самые достоверные свидетельства, ведь для него больше нет зевак, наблюдателей или очевидцев.

Так говорил Заратустра

Но мужество лучший убийца, мужество, которое нападает: оно убивает насмерть даже смерть, ибо говорит: «Так это была жизнь? Ну что ж! Еще раз!» В этих словах много победной музыки. Имеющий уши да слышит.

«Стой! Карлик! — сказал я. — Я! Или ты! Но я сильнейший из нас двоих: ты не знаешь моей самой бездонной мысли! Ее — ты не мог бы нести!» — Тут стал я вдруг более легким: карлик спрыгнул с моих плеч, любопытный карлик! Он сел на корточки на камень передо мной. Прямо здесь, где мы остановились, были ворота.

«Взгляни на эти ворота! Карлик! — продолжал я. — У них два лица. Два пути сходятся здесь, по ним никто еще не проходил до конца.

Эта длинная дорога позади — она длится вечность. А та длинная дорога впереди — это другая вечность.

Они противоречат друг другу, эти пути; они сталкиваются лбами — и здесь, у этих ворот, они сходятся вместе. Название ворот написано вверх: «Мгновенье».

Но если кто-нибудь пошел бы по ним дальше — всё дальше и дальше, — думаешь ли ты, карлик, что эти пути вечно себе бы противоречили?» —

«Всё прямое лжет, — презрительно пробормотал карлик. — Всякая истина крива, само время есть круг».

«Ты, дух тяжести! — сказал я сердито, — не притворяйся, что это так легко! Или я оставляю тебя сидеть на корточках, где ты сидишь, хромоногий, — а ведь я нес тебя вверх. Взгляни, — продолжал я, — на это Мгновенье*. От этих врат Мгновенья убегает длинная вечная дорога назад, позади нас лежит вечность.

Не должно ли было всё, что может идти, уже однажды пройти эту дорогу? Не должно ли было всё, что может случиться, уже однажды случиться, сделаться, пройти? И если всё здесь уже было — что думаешь ты, карлик, об этом Мгновении? *Не должны ли и эти ворота уже однажды — здесь быть?*

Не связаны ли все вещи так прочно, что это Мгновенье влечет за собою все грядущее? Следовательно — *еще и само себя?*

Ибо всё, что может идти, и вдаль по длинной дороге — должно еще раз пройти! — И этот медлительный паук, ползущий в лунном свете, и сам этот лунный свет, и я, и ты в воротах, шепчемся между собой, шепчемся о вечных вещах, — разве все мы уже не были должны быть здесь?

— и возвратиться и пройти по той другой дороге, вперед, вдаль, по этой длинной ужасающей дороге, — не должны ли мы вечно возвращаться?»

Так говорил я, всё тише: ибо страшился собственной мысли и сокровенного значения своих мыслей и задних мыслей. Тут вдруг услышал я вблизи вой собаки.

Не слышал ли я уже когда-то этот вой собаки? Моя мысль устремилась в прошлое. Да! Когда я был ребенком, в самом далеком детстве:

— тогда слышал я собаку, которая так выла. И видел ее, оцетинившуюся, с поднятой кверху головой, дрожащую, в самую тихую полночь, когда и собаки верят в призраков: — так что мне было жаль ее. Над домом только что взошел, в мертвом молчании, полный месяц; он стоял неподвижно, круглым огненным шаром, — неподвижно над плоской крышей, как над чужой собственностью:

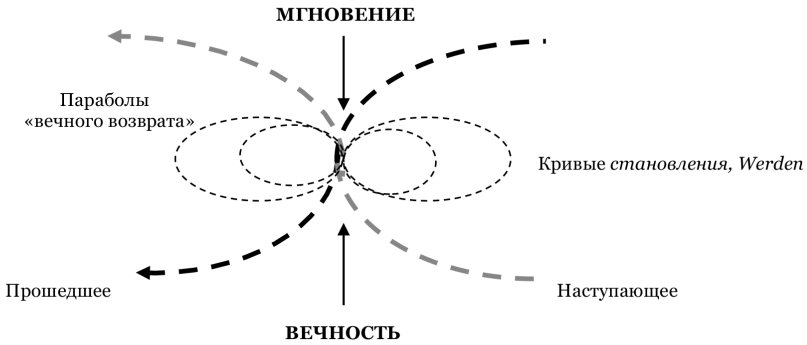
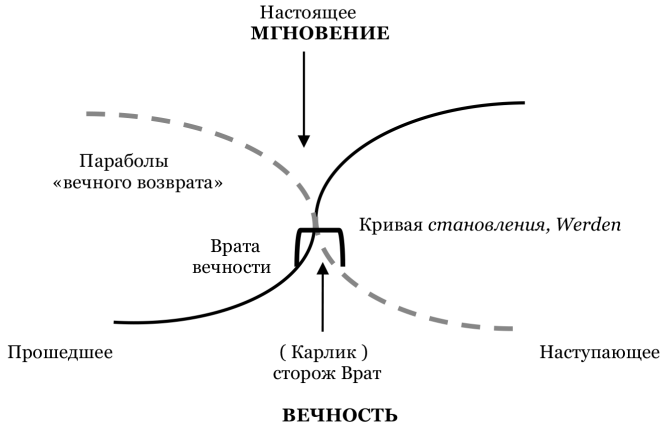
— от этого собаку обуял страх: ведь собаки верят в воров и призраков. И когда я опять услышал этот вой, я вновь почувствовал жалость.

Куда же девался карлик? И ворота? И паук? И все перешептывания? Было ли это во сне? Или наяву? Вдруг снова стоял я среди диких скал, один, одинокий, в пустынном свете луны. Но там лежал человек. И там — собака! с оцетинившейся шерстью прыгает и визжит, — тут она увидела, что я подошел, — и сразу снова завывала, закричала; слышал ли я когда-нибудь, чтобы собака кричала так о помощи?

И, поистине, увидел я то, чего никогда не видел. Я увидел молодого пастуха, корчившегося, задышающегося, в конвульсиях, с искаженным лицом; изо рта его свисала черная тяжелая змея.

Видел ли я когда-нибудь столько отвращения и бледного ужаса на одном лице? Должно быть, он спал? Тогда змея заползла ему в глотку — и впилась в нее.

Моя рука рванула змею, рванула еще — напрасно! она не вырвала змею из глотки. Тогда из меня вырвался крик: «Откуси! Откуси! Голову! Откуси!» — так выкрикнул из меня мой ужас, моя ненависть, мое отвращение, моя жалость, всё хорошее и всё дурное во мне кричало из меня в едином крике. — Вы, смельчаки вокруг меня! Вы, искатели, испытатели и те из вас, кто плавает под коварными парусами по неисследованным морям! Вы, любители загадок! Разгадайте же мне загадку, которую я видел тогда, растолкуйте же мне это видение самого одинокого! Ибо это было видение и предвидение — что видел я тогда в этом символе? И кто он, кто однажды еще должен прийти?»



Комментарий

Две параболы, уходящие в бесконечность, но главное здесь все-таки проявление мгновения, которое неповторимо, но всегда уже было. Две вечности/параболы и одно мгновение как результат их взаимодействия. Мгновение разного качества есть элемент Сверх-Хаоса (о котором размышляет Ницше, но как? В античном дионисийском стиле или иначе?). То, что движется в своем цикле предельно медленно, в другом цикле, мгновенном, движется предельно быстро. Каждое мгновение насыщается вечным и поэтому остается неузнаваемым, и остается обновляющим мир, поскольку оно больше своего проявления, можно сказать, бесконечно больше.

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны, мировую культуру?

Как влияет философия Ницше на другие культуры и их идейные источники? Только в том случае, если голос Ницше становится слышим. А это значит, должны быть новые переводы, комментарии, интерпретации, обсуждения и подражания. Но так бывает далеко не всегда. В целом же влияние Ницше носит частичный и двойственный характер: с одной стороны, время от времени затрагивает тонкий слой национальной творческой элиты, а с другой — используется в идеологии маргинальных групп и сообществ («профашистского» толка).

5. Что мысль Ницше может привнести в философию XXI века?

Ничего нового, она уже привнесла все, что могла, в XX веке.

Valeriy Podoroga



Nietzsche and the Problem of Time

1. Which of Nietzsche's ideas came to be most in demand in the culture of the twentieth century and why?

It was the main idea of *the death* of God, not of Christ the Savior and not of the God of philosophers (B. Pascal), but of the universal or possible God. Not of the One Who was, the One Who could come to take the place of former gods, but of the very possibility of God. In philosophic classics the meaning of God/Reason was quite exceptional. This is beyond our understanding, although we are trying to occupy ourselves with philosophy. “The death of God” declared by Nietzsche is a regulative principle for modern thought which consecutively throws off the world board the figures of godlike twins: the Author, the Subject, the Sovereign, Man, Ego (I), etc. Thinking is impossible without the divine guarantee, Nietzsche is not a philosopher, — he is an anti-philosopher, an anti-Christ, an anti-ass...

2. Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

No, he is not. Ideas and ideological sources of National Socialism have a completely different origin.

3. What do you understand by the concept of the “eternal recurrence”?

The denial of the place of God, nihil, nihilism, no place for the values that were guaranteed by the European, Cartesian-Kantian reason. That should be the starting point for the understanding of the eternal recurrence of the same (identical to itself).

Nietzsche abolishes questioning about “the beginning” and, thereby, about being. As long as there are utterances like “God is dead”, there will also exist metaphysics, i.e., there is always place for an outcast, killed, absent, or “concealed” God. New scenes for the same event. The story of the Event that has happened but cannot be observed, or to be more precise, can be observed only from a certain position which requires the knowledge of what it means that “God is dead”: “The greatest recent event — that ‘God is dead’; that the belief in the Christian God has become unbelievable — is already starting to cast its first shadow over Europe”. And a little further, there is a mention of the time and the specificity of the advent: “...for many people’s power of comprehension, the event is itself far too great, distant, and out of the way even for its tidings to be thought of as having arrived yet. Even less may one suppose many to know at all *what* this event really means — and, now that this faith has been undermined, how much must collapse because it was built on this faith, leaned on it, had grown into it — for example, our entire European morality” (GS 343, trans. by Josefine Nauckhoff). That is what Nietzsche predicts in the first place: we should receive the news of *the death of God* as a global event having not so much negative but positive energy. The world is endowed with another kind of infinity adjacent to a single, finite existence, no longer comparable with the concept of the infinity form of *Ens Supremum*, on which Ultimate Genesis based itself earlier, and, in fact, duplicated its characteristics “God is dead”, but who can know about it? The unexpected has happened, and a new infinity has been discovered which is incommensurable with other possibilities of interpreting the world and existence from different viewpoints and positions, thus making it again free from the resumptive interpretation manifesting itself in the symbol of *Ens Supremum*. Not just the conflict and struggle of interpretations, but also the hopelessness of each of them. None of them will succeed without struggling.

The perspective character of the world is no longer dependent on the pretersensual ideal experience (Plato’s reign of *entities*). All hierarchies are temporal and all are vulnerable. It is equal recurrence of the eternal that is the structure of the Nietzschean Event. Returning to oneself in order to start from the very beginning, it turns everything into something ephemeral and slipping off, even the old God involved in the eternal recurrence is doomed to die and return again, i.e., to serve an INSTANT.

“Indeed, at hearing the news that **‘the old god is dead’** we philosophers and ‘free spirits’ feel **illuminated by a new dawn**; our heart overflows with gratitude, amazement, forebodings, expectation — finally the horizon seems clear again, even if not bright; finally our ships may set out again, **set out to face any danger; every daring of the lover of knowledge is allowed again; the sea, our sea lies open again; maybe there has never been such an ‘open sea’**” (GS 343, trans. by Josefine Nauckhoff).

When Nietzsche declares that the Jewish-Christian God has died (his famous phrase “Gott ist tot”, “God is dead”), he thereby confirms the beginning of the end of time, history, epoch, whose meaning can be cognized only on the basis of the loss of faith. It is as though Nietzsche wanted to say: “Stop talking of the event, there is no event any more, i.e., stop babbling of the omnipotence of a single and unique Event. Modern philosophy critique (it concerns to a greatest extent J. Boudrillard’s works) is ultimately moving in

the same direction of dropping the subject of the Event. In case we still continue to talk so much about the Event, it is only to belong to its duration (the testimony, comments and interpretation help to keep close by... but no spell will stop its Withdrawal). There is no observer of a completed event, nor can there be any. As soon as an event is completed in its time, the most reliable evidence turns out to be false, for there are no longer any gapers, observers, or eye-witnesses.

Thus spoke Zarathustra

“Courage after all is the best slayer — courage that attacks; it slays even death, for it says: ‘Was *that* life? Well then! One More Time!’” There is a lot of triumphant music in these words. He that hath ears to hear, let him hear.

“Stop, dwarf!” I said. “I — or you! But I am the stronger of us two — you do not know my abysmal thought! *That* you could not bear!” — Then something happened that made me lighter, for the dwarf jumped down from my shoulder, the inquisitive one, and he crouched upon a stone there before me. But right there where we stopped was a gateway.

“See this gateway, dwarf!” I continued. “It has two faces. Two paths come together here; no one has yet walked them to the end.

This long lane back: it lasts an eternity. And that long lane outward — that is another eternity.

They contradict each other, these paths; they blatantly offend each other — and here at this gateway is where they come together. The name of the gateway is inscribed on the top: ‘Moment.’

But whoever were to walk one of them further — and ever further and ever on: do you believe, dwarf, that these paths contradict each other eternally?” —

“All that is straight lies”, murmured the dwarf contemptuously. “All truth is crooked, time itself is a circle.”

“You spirit of gravity!” I said, angrily. “Do not make it too easy on yourself! Or I shall leave you crouching here where you crouch, lamefoot — and I bore you *this high!* See this moment!” I continued. “From this gateway Moment a long eternal lane stretches *backward*: behind us lies an eternity.

Must not whatever *can* already have passed this way before? Must not whatever *can* happen, already have happened, been done, passed by before?

And if everything has already been here before, what do you think of this moment, dwarf? Must this gateway too not already — have been here?

And are not all things firmly knotted together in such a way that this moment draws after it *all* things to come? Therefore — itself as well?

For, whatever *can* run, even in this long lane *outward* — *must* run it once more! —

And this slow spider that creeps in the moonlight, and this moonlight itself, and I and you in the gateway whispering together, whispering of eternal things — must not all of us been here before?

And return and run in that other lane, outward, before us, in this long, eerie lane — must we not return eternally?” —

Thus I spoke, softer and softer, for I was afraid of my own thought and secret thoughts. Then, suddenly I heard a dog *howl* nearby.

Had I ever heard a dog howl like this? My thoughts raced back. Yes! When I was a child, in my most distant childhood:

— then I heard a dog howl like this. And saw it too, bristling, its head up, trembling in the stillest midnight when even dogs believe in ghosts:

— so that I felt pity. For the full moon passed over the house, silent as death, and it had just stopped, a round smolder — stopped on the flat roof just as if on a stranger's property — that is the why the dog was so horror-stricken, because dogs believe in thieves and ghosts. And when I heard it howl like this again, I felt pity once more.

Where now was the dwarf? And the gateway? And the spider? And all the whispering? Was I dreaming? Was I waking? I stood all of a sudden among cliffs, alone, desolate, in the most desolate moonlight.

But there lay a human being! And there! The dog jumping, bristling, whining — now it saw me coming — then it howled again, it *screamed*: had I ever heard a dog scream like this for help?

And truly, I saw something the like of which I had never seen before. A young shepherd I saw; writhing, choking, twitching, his face distorted, with a thick black snake hanging from his mouth.

Had I ever seen so much nausea and pale dread in one face? Surely he must have fallen asleep? Then the snake crawled into his throat — where it bit down firmly.

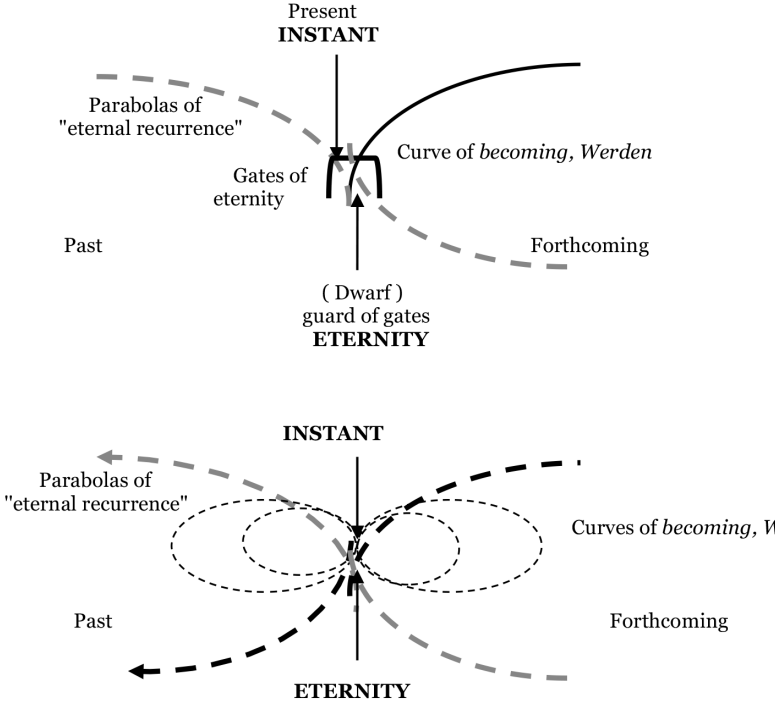
My hand tore at the snake and tore — in vain! It could not tear the snake from his throat. Then it cried out of me: “Bite down! Bite down!

Bite off the head! Bite down!” — Thus it cried out of me, my dread, my hatred, my nausea, my pity, all my good and bad cried out of me with one shout. —

You bold ones around me! You searchers, researchers, and whoever among you ever shipped out with cunning sails onto unexplored seas! You riddle-happy ones!

Now guess me this riddle that I saw back then, now interpret me this vision of the loneliest one!

For it was a vision and a foreseeing: *what* did I see then as a parable? And *who* is it that must some day come?” (*Z, On the Vision and the Riddle* 1, 2, trans. by Adrian Del Caro).



Comments

The two parabolas going off to infinity, but most important here is still the manifestation of *an instant* that is unique, but that *has always been*. Resulting from their interaction are two eternities/parabolas and one instant. An instant of various characteristics is an element of Super-Chaos (which Nietzsche reflected on, but how? In the antique Dionysian style or otherwise?). What moves extremely slow in its own cycle will move extremely fast in the other, instant cycle. Each instant is saturated with eternity and, therefore, remains unrecognizable and keeps renovating the world, since it is more than its manifestation, it may safely be said that it is *infinitely* more than that.

4. What is your estimation of Nietzsche's influence on the culture of your country and on world culture?

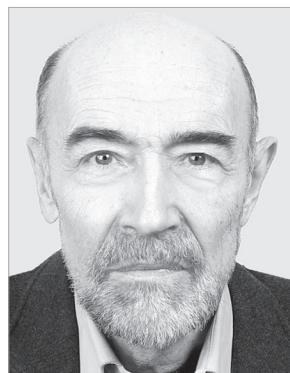
How does Nietzsche's philosophy influence other cultures and their ideological sources? Only in case Nietzsche's voice becomes audible. And that means that there should be new translations, commentaries, interpretations, discussions and imitations. But this does not happen always. On the whole, Nietzsche's influence is of a partial and dual character: on the one hand, from time to time it affects a thin layer of the creative elite of a nation, and on the other, it is used by the ideology of marginal groups and associations (of "a pro-fascist" trend).

5. What can Nietzsche's conception contribute to the philosophy of the 21st century?

Nothing new, it has already contributed everything it could in the 20th century...

(Translated from Russian by Irina Polyakova)

Борис Марков



Ницшеанское время

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

1. *Нигилизм*, как историческое свершение своей эпохи, Ницше связывал с лозунгом «Бог мертв». Неверие в существование потустороннего мира, стремление к которому было целью человеческого существования, оправданием всех его страданий на Земле, составляет существо нигилизма. Жизнь утратила свой смысл — таково мироощущение нигилиста. Как христианство, так и секулярное «разволшебствование мира» — это социально-исторический феномен. Поэтому Хайдеггер интерпретировал слова Ницше не как манифестацию атеизма, а как метафизическое выражение сути исторического свершения Запада.

2. С осознания того, что Бог мертв, начинается радикальная *переоценка всех ценностей*. Вопрос стоял так: как жить без веры в эти ценности? Место Бога занимает человек, который вместо прежних ценностей, препятствующих реализации его желаний, провозглашает новые ценности. Ценности как результаты определенных перспектив — это своеобразные ориентиры воли к власти. Сложная природа ценностей, по Ницше, состоит в том, что, будучи условиями власти, они сами обусловлены ею и есть не что иное, как «обусловленные условия». Он поставил задачу переоценки всех ценностей и определил «бытие», «цель», «истину» как ценности, которые вкладываются не в потустороннюю, а в реальную действительность. Их полезность подсчитывается с точки зрения перспектив возрастания человеческого господства.

3. Критические аргументы Ницше *против христианства* иногда затевают то обстоятельство, что речь идет о создании нового, жизнеутверждающего послания. «Атеизм» Ницше вырос не на пустом месте. Он вызван тем, что церковь постепенно бюрократизировалась и превратила учение Христа в набор моральных запретов. Своей агрессивной генеалогией Ницше пытался указать на опасность *ресентимента*. Прежде всего, он обратил внимание на Сократа, как родоначальника нигилистических ценностей, который стремился к поискам абстрактной, оторванной от жизни теоретической истины. Другим источником нигилизма стал церковный ресентимент ап. Павла, акцентировавшего мораль христианства как религию слабых и униженных людей. Оба они — и Сократ и ап. Павел — утверждали совершенство души, отрицая жизнь с ее бедами и страданиями.

4. Ницше полагал, что внешняя природа не подчиняется нашим понятиям добра и зла и индифферентна по отношению к *морали*. Он позиционировал себя как имморалиста, стоящего по ту сторону добра и зла. Но отрицание морали невозможно по той причине, что оно само является моральным суждением, т. е. отрицанием одной морали с точки зрения другой. Первый аргумент ницшеанской критики морали состоит в том, что мораль держится на допущении существования Бога. Парадокс современной культуры в том, что наряду с неверием в Бога сохраняется христианская мораль. От этого ее высшие цели и ценности, так сказать, висят в воздухе, т. е. остаются неопределенными. Второй аргумент Ницше против морали — доказательство несостоятельности альтруизма. Если бы мы действительно могли сопереживать страдания другого, наша жизнь стала бы невыносимой. Третий аргумент против морали состоит в том, что она основана на стадном чувстве и приводит к усреднению человека. Ницше, вслед за Я. Буххардтом, утверждал, что историю движут вперед злые и сильные люди.

5. На место морали Ницше поставил эстетику жизни. Чем же эстетически оправданные ценности лучше моральных. Ницше критиковал попытку искусства приукрасить жизнь и тем самым навязать ей если не метафизическую, то эстетическую целесообразность, единство и смысл. Трагическое, а не украшающее искусство — вот его идеал. В дальнейшем он развил свои мысли об эстетическом этосе. Красота — это форма, поэтому искусство упорядочивает жизнь, а прекрасное не может быть плохим.

6. Ницше предчувствовал, что вслед за объявлением о «смерти Бога» придет весть о *«смерти Человека»*. Поэтому он не ограничивался изучением человека как объекта науки и всегда пытался понять его место в мире. Он указывал на то, что наше самомнение не отвечает нашему действительному положению. Человек — это незавершенное природой, к тому же «больное животное». Но именно это становится условием культуры. Например, болезненное величие приводит к позитивным результатам. Понимая человека как культурное существо, Ницше отмечал, что его развитие основано на заблуждениях. Они необходимы, чтобы обмануть и победить дикого зверя, живущего внутри нас.

7. Ницше считают родоначальником *индивидуализма* и критикуют за *учение о сверхчеловеке*. Наша эпоха поставила человека господином над всем сущим, и Ницше спрашивал: готов ли к этому человек, способен ли он ответить на этот вызов бытия? Хайдеггер полагал, что сверхчеловек — это человек, волящий самого себя как безусловную волю к власти. На самом деле под сверхчеловеком Ницше вовсе не мыслил некоего атлета тела и духа, наделенного жаждой господства, а характеризовал его как в высшей степени умеренное, контролирующее свое поведение существо. «*Воля к власти*» у Ницше есть нечто противоположное тому, что обычно понимают под этим словосочетанием. Всякая власть вступает в борьбу с другой властью и тем самым сохраняет и усиливает саму себя. Ницше называет вступающие в борьбу противоположностей единства «аффектами», «влечениями», «динамическими квантами» или «волей к власти». Он отмечал, что «воля» — это нечто более сложное, чем «единство». Нет воли самой по себе, и выражения «сильная» или «слабая» воля чаще всего понимаются неправильно. «Слабая» и «сильная» воля характеризуют не сущность, а координацию становления. Воля к власти не должна расцениваться как последняя основа порядка сущего, а наоборот, как основа сомнения в существовании такого рода окончательного и завершенного порядка.

8. Ницше не ограничивался критикой значения ключевых моральных, политических и метафизических понятий. Он писал о «химии», «физиологии» и «психологии» понятий и чувств. В его *проекте генеалогии* раскрываются дисциплинарные практики, благодаря которым слова становятся перформативами, т. е. действиями. Например, моральные понятия усваиваются не только из книг и лекций, но и буквально «вжигаются» в кожу и плоть посредством наказания. Техники тела организуют и цивилизуют человеческое поведение лучше, чем размышления и обоснования. Так решается проблема значения, которую безуспешно пытались решить ресурсами теории истины. Высказывания становятся приказами, приговорами, диагнозами, оценками, обещаниями в дисциплинарных пространствах, совокупность которых и образует государство. Следы ницшеанской генеалогии можно найти не только в «археологии знания» М. Фуко, но и в деконструкции Ж. Деррида.

9. *Генеалогия или психоистория* предлагалась Ницше как антитеза позитивистскому историзму. Работа «О пользе и вреде истории для жизни», первая из серии «Несвоевременных», задуманных как диагностика современности. Историческое образование, которым так гордится европейская культура, на самом деле является ее недугом, болезнью. Человек, чтобы действовать, нуждается в памяти, дух предков помогает, дает уверенность. Но история, если мы расцениваем ее как ужасную, может внушать страх, и тогда становится необходимым забвение. Основной вопрос состоит в том, обладает ли человек достаточной пластической силой, чтобы вынести груз прошлого. Таким образом, условием истории является прочность и сила личного начала. Историю философии Ницше предложил описывать с точки зрения ее влияния на телесность: «Во всяком философствовании дело шло

доныне вовсе не об “истине”, а о чем-то другом, скажем о здоровье, будущности, росте, силе, жизни...»¹

10. *Радостная наука* раскрывает мир как сферу бытия человека, описывает его с точки зрения воли к власти. Ницше сформулировал интегральное требование: наука полезна для жизни, если она не унижает, а возвеличивает человека. Для современной философии науки этот простой рецепт кажется уже архаичным. Вместе с тем в нем есть главное: наука должна расцениваться не только с точки зрения истины, но и как род мифа, придающего познанию смысл. Именно в этом состоит ее позитивное воспитательное значение для юных умов.

Ницше выявил три формы самосознания науки. Согласно одной, раскрывая порядок бытия, она способствует пониманию божественной благодати и мудрости создателя. Наука здесь мыслится как нечто заменяющее метафизику и теологию. Другая версия науки связана с верой в полезность истины, на основе которой можно примирить мораль и жизнь. Третье самопонимание науки манифестирует познание как нечто бескорыстное и самодостаточное. Какое же из этих мнений разделял Ницше? Наука как проявление «интеллектуальной честности», как стремление выводить наружу все тайное и скрытое кажется Ницше «непотребной» и «бесстыдной». Он осознал «волю к Истине» как вполне человеческую форму «воли к власти». Что же остается после «смерти истины»? Ницше говорил, что философ должен быть художником, т. е. человеком, владеющим искусством интерпретации, выражения жизни в звуке, форме и слове. Сегодня во время нравоучений и религий наука еще не пришла к самосознанию. Только тогда, когда смех соединится с мудростью, из всех наук останется лишь «веселая наука». В какой-то мере это предположение предвосхищает методологический анархизм «П. Фейерабенда». Но по-настоящему оно еще не разработано. С точки зрения «культурной эпистемологии» — так можно обозначить замысел Ницше — многие открытия либо унижают самосознание человека, либо вообще угрожают его существованию. В противовес разного рода журналистским страшилкам философия должна не только критиковать, но и защищать науку как манифестацию величия человека.

11. *Искусство* представляет мировое целое, переживаемое как прекрасное. Тот, кто чувствителен к нему, ощущает пафос, вызванный резонансом с первоосновой мира. Все может стать чудовищным — собственная жизнь, познание и мир, но есть искусство, которое помогает все это переносить. Воздействие художественных произведений пробуждает творческое настроение, которое Ницше называет «опьянением». Оно распадается на два состояния — «аполлоническое» и «дионисическое». Соединение обоих в едином образе рождает высшее художественное произведение — греческую трагедию. Искусство для Ницше есть нечто большее, чем имя собирательное. Оно есть форма воли к власти. Это явная противоположность, прежде всего, «свободному от интереса удовольствию». Искусство как противоборство с нигилизмом призвано к тому, чтобы заложить основу для ут-

¹ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 495.

верждения новых ценностей. Если искусство обретает свою подлинную сущность в большом стиле, то это значит, что мера и закон полагаются лишь в усмирении хаоса и пьянящего начала. «Дионисическая всеобщность» — это не просто оргиастический порыв или экстаз, а такой выход вне себя, который разбивает оболочку индивидуального, обособленного существования и объединяет людей между собой и со всем сущим: «Лишь исходя из духа музыки мы понимаем радость об уничтожении индивида»².

12. Свое любимое творение «Так говорил Заратустра» Ницше позиционировал как *Пятое евангелие*. Это необычная по своей стилистике книга. Ее гипнотические чары исходят не только от образов, но и созвучий. Говор Заратустры звучит как печальная и одновременно жизнеутверждающая героическая песня. Немецкий текст звучит иначе, чем русский. Поэтому мы лишены значительной части смысла, передаваемого тональностью слов. Ницше удалось написать такое философское сочинение, которое имеет музыкально-художественную форму. Оно воздействует на читателя не только идеями, но и магией звучания. Ницше говорил, что предтечей Заратустры является «дифирамбический художник». Стало быть, сила текста не в логике и доказательности, а в воодушевляющей риторике. Ницше хотел изложить свое учение, но одновременно не хотел, чтобы оно осталось только учением. Моделью служил, конечно, Платон, нашедший в Сократе художника-мыслителя, который создавал истинную теорию в диалоге со слушателями. Как у Платона говорил Сократ, так и Ницше позволяет говорить Заратустре. Он не учит учению, а показывает, как нечто непонятное может стать понятным. На этом сходство кончается. Сократ, как ремесленник, выносил свое умение ставить и обсуждать вопросы на рынок, чтобы обучить афинских граждан своему искусству. Наоборот, Заратустра — пророк, точнее маска, под которой пророчествовал Ницше.

Ницше начинает свое Евангелие гимном Солнцу — великому светилу, которое не случайно считается божеством, ведь оно дает свет и тепло, самые главные субстанции, необходимые для выращивания человеческого существа. Подобно Солнцу, накопив энергию, Заратустра чувствует себя способным одаривать других теплом и светом. Сюжет вдохновенного труда Ницше напоминает что-то неуловимо знакомое: отчасти историю Христа, описанную в Новом Завете, отчасти нисхождение в ад Данте, может быть, немного «Фауста» Гете. Книга сохраняет евангелическую риторику, использованную для славословия людей. Однако «высшие люди» — последние гости Заратустры — оказались не на высоте. Они поклоняются идолам и разделяют все «добродетели», которые прежде старательно разоблачали. Ницше предложил нечто вроде преобразования: отказаться от идеи человека и воспитывать сверхчеловека. По стилистике список новых добродетелей напоминает заветы Христа о необходимости любви к ближнему: формула «Я люблю того, кто...», повторенная в начале каждого предписания,

² Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 121.

является перформативом, неким заклинанием, производящим магический эффект. Но по содержанию эти призывы кажутся, по меньшей мере, странными. Ницше любит тех, кто живет, чтобы погибнуть и уступить место сверхчеловеку; тех, кто не ищет основания за звездами и приносит себя в жертву не богам, а живым людям; тех, кто готов познавать и созидать для того, чтобы подготовить место для сверхчеловека.

Неверно понимать его слова как призыв к самоуничтожению (именно моральный аскетизм ведет к физическому вырождению, и поэтому «тихая смерть» правит бал в современном обществе). На самом деле он дает советы, как уничтожить в себе «слишком человеческое». Этот список отрицает общепринятые моральные ценности: люди превращают добродетель в напасть и гибнут от нее; дают и не исполняют обещания; живут в прошлом или в будущем и не ценят настоящего; из любви к Богу они готовы принять его кару. Это мораль слабых, неспособных к деятельному сопротивлению и созиданию людей, которые научились получать наслаждение от своих страданий и принимают унижение как плату за входной билет в рай.

13. *Является Ницше адвокатом Бога или дьявола?* Название последнего творения Ницше, напоминающего по стилистике памфлет, в одном варианте переведено как «Антихрист», а в другом — «Антихристианин». Некоторые принимают его за самохарактеристику автора. Можно переводить заглавие и более прямолинейно, как «*Анти-Христос*». Но не относится ли название книги к ап. Павлу? Ницше считал его типичным декадентом, он представлен как противник всего высокого, ему приписан «злой взгляд». В «Генеалогии» Павел уличен как еврейский шпион и определен как апостол мести. Согласно мнению таких исследователей, как К. Ясперс, ни один христианин не вызывал у Ницше столько ненависти, как ап. Павел³.

Однако в ранних, не столь тенденциозных работах Ницше полемизировал с Павлом, но признавал его христианином и великим человеком. Во всяком случае, он не считал его антиподом Христа. Изменение взглядов Ницше на роль ап. Павла протекало под влиянием работы Г. Людемана о павлианской антропологии. Там Павел представлен как защитник закона. Обратившись к «Посланию к римлянам», Ницше увидел в нем некий синтез иудаизма и римского права. В 1887 году Ницше снова вернулся к этой проблеме в проекте воли к власти. Он читал Толстого «В чем моя вера», «Бесы» Достоевского, а также работы Ю. Велльгаузена и Э. Ренана. Именно работа Толстого подтолкнула Ницше к принципиальному различению Христа и Павла. В «Антихристе» вообще много толстовского. Их «избирательное сходство» проявляется в отрицательном отношении к священникам. Терминология Достоевского, который признавал только Евангелие от Иоанна, также используется в характеристиках Павла. Вслед за Достоевским Ницше воспринимает святость как нечто идиотическое. Он писал, что Христос — это полная противоположность гению, так как он — идиот. Наоборот, Павел не идиот, а гений, и именно он сделал

³ См.: Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.

Христа всемирно-исторической личностью⁴. Учитывая влияние русских писателей, можно предположить, что взгляд Ницше на Павла определила не только западная, но и восточная богословская традиция Оригена и Дамаскина.

2. Ответственен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Хайдеггер считал, что Ницше не имел ничего общего с национал-социализмом, так как критиковал антисемитизм и положительно относился к России. Но все же тот факт, что его тексты использовались идеологами национал-социализма, что и сегодня их читают и ими вдохновляются экстремистски настроенные личности, заставляет задумываться об ответственности интеллектуалов. Т. Манн, Ж. Деррида и многие другие прямо указывали на опасность текстов Ницше. Фуко, под впечатлением того, как ими беззастенчиво манипулировали идеологи Третьего рейха, пытался сам контролировать собственные тексты. Все написанное Ницше опубликовано, у него много смелого, экспериментального, провоцирующего. Наложить запрет на это уже не получится. Остается интерпретация. Но и на этом пути есть опасности. Университетский Ницше («причесанный», «политкорректный») выглядит отталкивающе и не способен нейтрализовать экстремистское прочтение. Достаточно посмотреть сайты, чтобы убедиться, насколько «народное» восприятие Ницше отличается от профессорского. Поэтому вопрос об ответственности я бы перенаправил от Ницше к его читателям.

Согласно стандартной версии, социально-политические взгляды Ницше являются антидемократическими. Он противник равенства и сторонник элитарной и даже аристократической формы правления. Стирание сословий нивелирует различие людей, они становятся стадными животными, о породе которых никто не заботится. Яркие индивидуальности с утонченными дарованиями остаются непризнанными и не находят применения в обществе. Современные авторы стараются обходить стороной воззрения Ницше на общество и тем более рецепты его лечения. В свете демократических воззрений они кажутся одиозными. Даже критика морали и религии не вызывает столько сомнений, сколько социальный проект Ницше. Он предстает в своих трудах яростным противником демократии, борцом за возвращение аристократии и восстановление иерархического общества. Как же понимать все недвусмысленные заявления Ницше по социальным вопросам? Делать вид, что их не существует? Ссылаться на то, что они высказаны в пылу полемики и не отвечают подлинным воззрениям Ницше, который был мягким и гуманным человеком? Так иногда спасают Ницше от него самого.

Социальная проблема по своей сути не только политическая, но и антропологическая. Понимание этого и определяет своеобразие социальной философии Ницше. Если принять во внимание изменение понятия «политическое», которое было осуществлено Ницше, то все его «аристократические», «шовинистические»

⁴ *Nietzsche F.* Nachlass. Frühjahr 1888. 14 [38] 29 KGWVIII 3. S. 203.

высказывания обретут совершенно иной смысл, нежели тот, который находят в свете демократии или в тених фашизма. Суть предлагаемого им решения социальной проблемы не в отрицании демократии и призыве вернуться к иерархическому обществу, а в поиске баланса. Не стоит поспешно отказываться от традиционных способов социальной организации, напротив, необходимо либо искать им эффективную замену, либо сохранять их в структуре современных обществ до тех пор, пока естественным путем не будут приняты те или иные формы интеграции людей в жизнеспособное общественное целое. «Большая политика» Ницше — это весьма насыщенная программа, в которой учитываются не только идеология и геополитика, но и государственные качества людей. По сути, Ницше описал многообразие технологий, посредством которых строится жизнеспособное государство.

3. Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Учение Ницше о вечном возвращении можно считать своеобразным мысленным экспериментом, преодолевающим парадокс времени. С одной стороны, мысль о вечном повторении того же самого кажется ужасной, и стихотворение Блока лучше всего выражает этот ужас. С другой стороны, линейная модель времени ничем не лучше. Ницше вместо «бесконечной линии» использовал образ круга, а вместо определения времени как «потока» опирался на метафору «события», чтобы избавиться от тирании смысла в телеологии: «Если бы у мирового движения была цель, то она была бы уже достигнута»⁵. Стало быть, нужно объяснить становление, не прибегая к конечной цели. Оправдан каждый данный момент становления, настоящее нельзя оправдывать ради будущего, а прошедшее ради настоящего. Ни одно мгновение не оправдывается другим, каждое искушает самого себя. Таким образом, вечное возвращение Ницше нужно понимать в понятии мгновения, а не потока времени. По мнению Х. Аренд, через утверждение момента мы утверждаем все время⁶. «Мгновение» при этом понимается как экзистенциальное событие и как способность суждения.

Ницше обсуждал проблему времени в антропологическом аспекте: что такое время в человеческой жизни, что такое память, переживание настоящего и предвосхищение будущего, что такое восприятие, воображение, фантазия? Если каждое мгновение переживается бесчисленное количество раз, то вынести это можно, если предположить, что вечность содержится в самом мгновении. Так оказываются ненужными для описания времени понятия начала и цели. В мгновении пересекаются две вечности — прошлое и настоящее. И это мгновение есть сам человек. С одной стороны, воля это — решимость понять прошлое и представить будущее, с другой стороны, воля обращена в будущее и бессильна изменить прошлое. Отсюда стремление воли превратить «было» в «я так хотел».

⁵ Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 708.

⁶ Аренд Х. Политическая философия Канта. СПб., 2011. С. 240.

Стремясь освободить волю от ressentimenta, Ницше нашел выход из нигилизма в вечном возвращении.

Представим момент времени, смысл которого содержится в нем самом и ни к чему не отсылает. Это и есть *экзистенциальное время*, которое противоположно *мессианскому времени*. Эсхатология — ожидание конца, а мессианизм — ожидание лучшего будущего. Это время перемен и революций. Как альтернативу телеологии Ницше использовал метафору вечного возвращения, а Кьеркегор — повторения. Судьба человека включает в себя некие общие состояния: люди рождаются, взрослеют, вступают в брак, воспитывают детей, наконец, умирают. Вряд ли можно сформулировать для этого нечто подобное универсальным законам, ведь каждый индивидуум исполняет свою роль по-своему. Но, как считал Кант, способность суждения в вопросах индивидуального исполнения своей судьбы тоже необходима. Рефлексия помогает осознать свою конечность и зависимость от других людей. Решимость размышлять о времени — это и есть решение его загадки. Способность суждения освобождает из капкана вечности, человек как «просвет бытия» способен стать зрителем.

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны, мировую культуру?

Влияние Ницше на философию в России в XX веке является бесспорным. Несколько хуже обстоит дело с пониманием обратной связи. При этом о влиянии Достоевского на философию Ницше написано много, а о влиянии Толстого гораздо меньше⁷. Одни утверждают, что Ницше воспринимался как «самый русский» и одновременно подлинно христианский среди западных мыслителей. Другие столь же категорично это отрицают⁸. Подобная постановка вопроса о влиянии Ницше на развитие философии не только в России, но и в других странах Восточной и Западной Европы, Америки и Азии является весьма распространенной.

Не только восторженная толпа почитателей Ницше, нашедших в нем кумира, но и профессиональные философы, причем такие крупные мыслители, как Соловьев, Франк, Бердяев, Шестов, Розанов, схватывали у него нечто знакомое и близкое. В. В. Розанов писал: «Впервые в истории западноевропейский властитель дум и прославленный философ во весь голос повторял то, что уже было добыто русской мыслью в лице Достоевского»⁹. Примерно так же думает один из современных талантливых переводчиков и комментаторов Ницше К. Свасьян: «Впечатление нередко таково, что в последних произведениях Ницше философствуют разные

.....
⁷ *Евлатиев И. И.* Толстовские мотивы в трактате Ф. Ницше «Антихрист» // *Философские науки*. 2014. № 1. С. 86—100.

⁸ См.: *Ф. Ницше и философия в России*. М., 1999; *Ницше: Pro et contra*. СПб., 2001; *Россия и Германия: опыт философского диалога*. М., 1993.

⁹ См.: *Розанов В. В.* Сумерки просвещения. М., 1990.

герои Достоевского»¹⁰. Хотя многие современные авторы считают, что созвучность идей Ницше и Достоевского служит чуть ли не главным доказательством близости отечественного и европейского типов ментальности¹¹, тем не менее изучение первых работ о Ницше показывает, что большинство пишущих неверно понимали и во многом произвольно использовали его высказывания. Возможно, самое поразительное состоит в том, что идеи Ницше положительно воспринимались представителями русской религиозной философии. Именно они раньше других разобрались, что он не был ни атеистом, ни «богоубийцей». У многих из них назрело убеждение, что современному поколению подобает иной образ Бога, нежели тот, что создан приходскими священниками для утешения старушек.

Философская истина в России воспринималась как то, за что страдает и умирает человек. Главной проблемой считался поиск смысла жизни. К сожалению, «моральный» подход к оценке наследия Ницше все еще остается господствующим. Поскольку Ницше весьма критично относился к попыткам открыть смысл жизни, а главное, навязывать его другим, постольку российские мыслители испытывают разочарование и, в конце концов, приходят к выводу о незавершенности и противоречивости его философии.

5. Что мысль Ницше может привнести в философию XXI века?

Сегодня наиболее актуальной представляется аналитика морали, религии, политики и образования. Политику Ницше понимает в каком-то специфическом значении, как искусство управления в широком смысле слова. Политика возможна там и тогда, где и когда культура концентрируется в суверенном индивиде. Доверие к нему связано с наличием эффективных средств осуществления будущих действий. На них же основывается и доверие общества. С успехом действия связана оптимизация управления собой и другими, т. е. с силой и организованной волей.

Политика — это медиум, посредством которого осуществляется сознательное управление культурой. Соединение политики и культуры выражается у Ницше в эстетической стилизации политических средств и целей. Он не ограничивается возвеличиванием сильных личностей, а говорит о сознательном управлении культурой. При этом политическая теория выступает частью политической практики, ибо слабость теоретического расчета вызывает недоверие к политическим институтам. Соединение политики с культурой Ницше предпринял уже в «Рождении трагедии». Высокая и сильная греческая культура зависит от определенного типа человека, который априорно задается как политическое животное. Наша история уже не знает такого мощного государственного инстинкта, в жертву которому греки приносили все остальное. Современное государство Ницше интерпретирует как средство подавления и усреднения человека

¹⁰ Свасьян К. А. Примечания // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М., 1990. С. 798.

¹¹ Страда В. Между Марксом, Ницше и Достоевским // Страна и мир. 1989. № 2. С. 141—147.

Не без влияния Ницше сложились теории харизматического лидерства и элиты. Хотя Ницше не был сторонником жестокой тирании, тем не менее его мечты о синтезе Гете и Наполеона, Цезаря и Христа использовались как инструменты повышения авторитета тиранов. Конечно, сам Ницше не предпринимал выходов в политическую практику. Он хотел лишь показать, что доверие к политическим решениям есть элемент самой политики. Недооценка политических институтов, которую допустил Ницше, конечно, не трагедия. Наше столетие показало ненадежность построенных на них концепций демократии. На самом деле сила и авторитет законов имеют более глубокие основания, нежели конвенциональные решения группы людей, изображающих, что они принимают решение в интересах народа. Политика и право опираются на более фундаментальные антропологические основания, в частности на доверие к обещаниям власти, которая должна быть сильной.

Ницше смог избавиться от механистического понимания эволюции и дать ей «экономическую» интерпретацию. Сложные системы организованы на основе принципов экономии. Точно так же «экономически» интерпретировались культурные феномены. Например, религиозную мечтательность Ницше расценивал с хозяйственной точки зрения и интерпретировал как залог того, чтобы легче переносить страдания в этом мире. Эти «небесные фантазии» характеризуются как разновидность неправильных инвестиций. Таким образом, порядок дискурса теологии сопоставляется с режимом экономии.

Расценивая прошлую историю как стихийный, неуправляемый процесс, он считал возможным создание лучших условий для существования людей. Они, полагал Ницше, могут рассудительно управлять миром как целым, взаимно оценивать и распределять общие силы человечества. Проект большой политики стимулирован заботой о будущем человечества. Необходимость роста человека, достижение им высших возможностей бытия — вот о чем думал Ницше. Наше будущее не мрачное и не светлое, оно неопределенное, ибо предполагает несколько возможностей. От чего зависит их выбор, можно ли «просчитать» все последствия наших сегодняшних действий — такие вопросы возникают в связи с пониманием истории как создания, выбора и реализации возможностей. Разумеется, сегодня все «прагматичные политики» согласятся с этим и скажут: забудьте о своих чаяниях, так как, исходя из нынешних технико-экономических возможностей, следует ставить и решать такие-то и такие-то конкретные задачи. Речь идет о забвении не только сущностных, но и самых простых потребностей, обеспечение которых является условием выживания. Подобно Платону, Ницше формулирует задачу политика как заботу об улучшении породы вверенных ему домашних животных. За это Ницше упрекали чуть ли не в расизме. Но сегодня в свете теории человеческого капитала его проект выглядит совершенно по-другому.

Одни творят историю, другие ее судят. Философия Ницше играет в этих спорах роль арбитра. Он предлагал принцип, столь же непреложный, как право на жизнь: всеми силами следует не допускать возникновения чрезвычайных ситуаций, которые являются питательной почвой деградации людей. Они, конечно,

все равно возникают, тогда нужно думать, как выходить из них с минимальными потерями и как избежать ненависти и мести в постстрессовых ситуациях. Вопрос не в том, возможно ли, так сказать, экзистенциальное государство, которое существует для человека и где нет отчуждения. Ответ на вопрос, что такое хорошее государство, философия дает не ссылками на его «природу» или «сущность», а рефлексией относительно условий, определяющих негативную или позитивную трансформацию общества.

Литература

Аренд Х. Политическая философия Канта. СПб., 2011.

Евлампиев И. И. Толстовские мотивы в трактате Ф. Ницше «Антихрист» // Философские науки. 2014. № 1.

Ницше Ф. Веселая наука // *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990.

Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005.

Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990.

Ф. Ницше и философия в России. М., 1999.

Ницше: Pro et contra. СПб., 2001.

Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990.

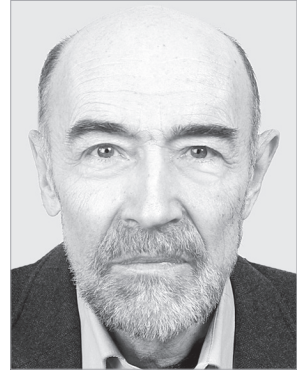
Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993.

Свасьян К. А. Примечания // *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. М., 1990.

Страда В. Между Марксом, Ницше и Достоевским // Страна и мир. 1989. № 2.

Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.

Boris Markov



The Nietzschean Time

1. Which of Nietzsche's ideas came to be most in demand in the culture of the 20th century and why?

1. Nietzsche associated nihilism as the historical happening of his epoch with the slogan "God is dead". Disbelief in the existence of the world beyond, aspiration for which was the goal of human existence, justification for all human suffering on Earth is what makes up the core of nihilism. Life has lost its meaning — this is the way a nihilist perceives the world. Christianity, as well as secular "demagification of the world", is a socio-historical phenomenon. Therefore, Heidegger interpreted Nietzsche's words not as the manifestation of atheism, but as a metaphysical expression of the essence of historical happening in the West.

2. A radical *revaluation of all values* begins with the awareness of the death of God. The question was how to live without having faith in those values? The place of God is now taken over by man who proclaims new values to replace the previous ones that had hindered the realization of his desires. Values resulting from certain perspectives are specific guidelines of the will to power. The complexity of values, according to Nietzsche, is that being conditions of power, they are themselves conditioned by it, and are nothing but "conditioned conditions". He set the task of revaluation of all values and defined "being", "goal", "truth" as values that are implanted not in the otherworldly but in actual reality. Their usefulness is calculated according to the prospects of increasing human dominance.

3. Nietzsche's critical arguments *against Christianity* sometimes overshadow the fact that this is a question of creating a new life-asserting message. Nietzsche's "atheism" did not spring from nowhere. The reason for it was the gradual bureaucratization of the

church which had turned the teaching of Christ into a set of moral restrictions. By his aggressive genealogy, Nietzsche tried to point out the danger of *ressentiment*. First and foremost, he focused on Socrates as the founder of nihilistic values, who was searching for abstract, theoretical truth, separate from life. Another source of nihilism was the ecclesiastical *ressentiment* of Apostle Paul, who emphasized the slave morality of Christianity as a religion of the weak and the humble. Both Socrates and Paul asserted the perfection of the soul and disavowed life with its misfortune and suffering.

4. Nietzsche assumed that external nature did not obey our notions of good and evil and was indifferent towards *morals*. He positioned himself as an immoralist who was beyond good and evil. But the rejection of morality is impossible because this rejection in itself is a moral proposition, i.e. it is the rejection of one morality from the viewpoint of another. The first argument of the Nietzschean criticism of morality is that morality rests on the assumption of the existence of God. The paradox of modern culture is that, while having abandoned God, it preserves Christian morality. Hence, its lofty aims and values hang, so to say, in the air, i.e. remain obscure. Nietzsche's second argument against morality is the proof of the failure of altruism. If we really were able to empathize with sufferings of others, our life would be intolerable. The third argument against morality is that it is based on the herd instinct and leads to the averaging of man. Following J. Burckhardt, Nietzsche maintained that history was propelled by malicious and strong people.

5. In place of morals, Nietzsche put aesthetics of life. Still, in what way are aesthetically justified values better than those of morality? Nietzsche criticized the attempt of art to beautify life, thus imposing on it, if not metaphysical, then aesthetic expediency, unity and meaning. It is tragic but not beautifying art that is his ideal. Later he developed his ideas on aesthetic ethos. Beauty is a form, thereby art organizes life, and what is beautiful cannot be bad.

6. Nietzsche had a presentiment that the decree of the "death of God" would be followed by the message of the "death of Man". Therefore, he did not restrict himself to the study of man as an object of science and was always trying to see his place in the world. His point was that our self-conceit is out of all proportion to our real predicament. Man is an incomplete being, he is a "sick animal" at that. But this becomes the condition for culture. Thus morbid greatness leads to positive results. Seeing man as a cultural being, Nietzsche noted that his development was based on delusions. They are indispensable in order to deceive and defeat a wild beast living within us.

7. Nietzsche is believed to be the forefather of *individualism* and is criticized for *the doctrine of an overman*. Heidegger considered the overman to be a man willing himself as the unconditional will to power. Our epoch has made man lord and master over all that is, and Nietzsche poses a question: Is man ready for this? Is he capable of meeting the challenge of being? In fact, what Nietzsche meant by an "overman" was not an athlete of body and mind endowed with the thirst for domination, but an extremely moderate being who kept his behaviour under control. According to Nietzsche, "*the will to power*" is the opposite of what is usually understood by this phrase. Any power enters into a conflict with another power, thus maintaining and strengthening itself. Nietzsche calls

the units that enter into a conflict between opposites “affects”, “drives”, “dynamic quanta”, or the “will to power”. He noted that “will” was more complex than a “unity”. There is no will in itself, and the words “strong” or “weak” can often be misleading. “Weak” or “strong” will characterize not the essence but the coordination of becoming. The will to power should not be seen as the ultimate basis for the order of that which is; instead it should be seen as a basis for doubting the existence of this sort of the definitive and complete order.

8. Nietzsche moved beyond criticism of the meaning of the key moral, political and metaphysical concepts. He wrote about “chemistry”, “physiology”, and “psychology” of concepts and feelings. In his *project of genealogy*, he discloses disciplinary practices owing to which words become performatives, i.e. actions. For example, moral notions are internalized not only from books and lectures, but are literally «burned» into the skin and flesh through punishment. Techniques of the body organize and civilize human behaviour better than reflections and substantiations. That was the solution to the problem of meaning that had been unsuccessfully tackled by means of the theory of truth. Utterances become orders, verdicts, diagnoses, evaluations, promises in the disciplinary space, the whole of which makes up a state. Traces of the Nietzschean genealogy can be found not only in the ‘archeology of knowledge’ by M. Foucault, but also in J. Derrida’s deconstruction.

9. Nietzsche advanced genealogy and psychohistory as an antithesis to positivist historicism. His work *On the Use and Abuse of History for Life* is the first in the series of *Untimely Meditations* conceived as the diagnostics of contemporaneity. History education, of which European culture is so proud, is, in actual fact, its affliction. In order to act, man needs memory, he is assisted and assured by the spirit of ancestors. But history, if we consider it to be dreadful, may arouse fear, and then what is needed is oblivion. The main question is whether a human has enough versatile power to bear the burden of the past. Thus, history is conditioned by the firmness and strength of personality. Nietzsche suggested that the history of philosophy should be described from the viewpoint of its impact on physicality: “what was at stake in all philosophizing hitherto was not at all ‘truth’ but rather something else — let us say health, future, growth, power, life...” (GS, Preface to the second edition, 2, trans. by Josephine Nauckhoff).

10. *The Gay Science* opens the world as a sphere of man’s being, describing it from the viewpoint of the will to power. Nietzsche stated an integral requirement: science is useful in life, if it does not demean but glorify man. This simple formula seems already archaic for modern philosophical science. Still, it expresses something crucial: science should be regarded not only from the viewpoint of truth, but also as a kind of myth as-signing meaning to knowledge. Therein lies its positive educational value for young minds.

Nietzsche distinguished three forms of the self-understanding of science. The first one facilitates the realization of the divine goodness and the Creator’s wisdom by revealing the order of being. In this context, science is thought of as a substitute for metaphysics and theology. Another version of science is connected with a belief in the value of science, making it possible to reconcile morality and life. The third self-understanding of science manifests cognition as something disinterested and self-sufficient.

So, which of these views did Nietzsche hold? Science as a demonstration of “intellectual honesty”, as an urge for revealing all which is secret and veiled seemed “obscene” and “impudent” to Nietzsche. He understood the “will to Truth” as a perfectly human form of the “will to power”. What is left after the “death of truth”? Nietzsche said that a philosopher should be an artist, i.e. a person who had mastered the art of interpretation, of expressing life in sound, form and word. Today, in the time of preaching and religions, science has not achieved self-understanding. Only after laughter merges with wisdom, what will remain is the “gay science” of all sciences. In some way this supposition anticipates P. Feyerabend’s methodological anachronism. It has not been properly developed as yet. From the viewpoint of “cultural epistemology” — the way Nietzsche’s conception may be defined — many discoveries either humiliate self-consciousness of a human or threaten her/his existence. Contrary to all sorts of journalistic chills, philosophy must not only criticize but also defend science as the manifestation of human greatness.

11. Art represents a universal whole experienced as the beautiful. Those who are sensitive to it feel pathos promoted by resonance with the fundamental principle of the world. Everything can become monstrous — life itself, cognition and the world — but there is art which helps us to endure it all. A work of art has the effect of awakening the creative urge referred to by Nietzsche as “intoxication”. This urge can be broken up into two states: “Apollonian” and “Dionysian”. Joining the two into a single image gives rise to the highest form of drama — Grecian tragedy. Art is something more important to Nietzsche than a collective noun. It is a form of the will to power. This is, first and foremost, an emphatic opposition to “disinterested pleasure”. Art opposed to nihilism is intended to lay the basis for establishing new values. If art acquires its genuine essence in grand style, this implies that the only role of measure and law is in suppressing chaos and the spirit of intoxication. “Dionysian universality” is not just an orgiastic impulse or ecstasy; it means going out beyond oneself, breaking the shell of a separate individual existence and uniting people with one another and with all that is: “Only with the reference to the spirit of music do we understand a joy in the destruction of the individual” (BT 16, trans. by Ian Jonston).

12. Nietzsche regarded his favorite work *Thus Spoke Zarathustra* as the *fifth Gospel*. The book is marked by distinction of style. Its mesmeric enchantment is created not only by images, but also by consonance. Zarathustra’s voice resembles a song. The German and Russian texts sound in different ways. Therefore we miss a great deal of meaning rendered by the tonality of words. Nietzsche managed to write such a work which has a musical art form. It affects the reader not only by means of its ideas, but also by the magic of sound. Nietzsche said that the precursor of Zarathustra was “the dithyrambic artist”. So that the strength of the text is not in its logic or argument, but in inspirational, eulogical rhetoric. Nietzsche wanted to expound his doctrine, but at the same time he did not want it to remain only a doctrine. The model was, of course, Plato, who had found an artist and thinker in Socrates, creating a true theory in conversation with his listeners. Zarathustra is allowed to speak by Nietzsche in the same way as Plato had Socrates

speak. He does not teach the doctrine, but shows how something obscure may become clear. Right there the similarity ends. Like a craftsman, Socrates brought his ability for raising and discussing a problem to the market in order to teach Athenian citizens his skills. Zarathustra, quite the contrary, is a prophet or, more precisely, a mask behind which Nietzsche was prophesying.

Nietzsche starts his Gospel with a hymn to the Sun — a great luminary which is rightly considered to be a deity, since it gives light and warmth — the chief substances necessary for a human being to grow. Having accumulated energy, Zarathustra, just like the Sun, feels free to endow others with warmth and light. Nietzsche's story of inspirational labour bears resemblance with something imperceptibly familiar: partly with the story of Christ described in *The New Testament*, partly with Dante's descent into Hell, or probably to some point with Goethe's *Faust*. The book retains the evangelical rhetoric used here to eulogize people. Yet "Superior people", Zarathustra's last guests, did not equal the occasion. They worship false gods and share all "virtues" which they zealously denounced before. Nietzsche suggested something like transfiguration: giving up the idea of man and breeding the overman. Stylistically, the list of new virtues bears resemblance to Christ's precepts about the need to love one's neighbour: the formula "I love the one who..." repeated at the beginning of each injunction is a performative, a kind of conjuration producing a magical effect. But as for their content, these appeals seem at least strange. Nietzsche loves those who live in order to lose their lives and give place to the overman, those who do not seek grounds behind stars and sacrifice themselves not to gods but to real people, those who are ready to learn and create in order to prepare the scene for the overman.

It is wrong to understand his words as an invitation to self-destruction (it is moral asceticism that leads to physical degeneration, and, therefore, it is "a quiet death" that runs the show in modern society). In actual fact, he gives advice how to destroy in oneself what is "too human". This list denies the generally accepted moral values: people turn virtue into misfortune and die from it; they make but do not fulfill promises; they live in the past or in the future and do not appreciate the present moment; for the sake of God, they are ready to suffer his retribution. It is the morality of weak people who are incapable of active resistance and creativity and who have learned to get pleasure from their sufferings and accept humiliation as a fee for a permit to paradise.

13. *Is Nietzsche God's or devil's advocate?* The title of Nietzsche's last work resembling the style of pamphlet, is translated either as *The Antichrist* or as *The Antichristian*. Some understand it as a self-characterization of the author. The title can also have a more direct translation as *The Anti-Christ*. Is not it an allusion to Apostle Paul? Nietzsche considered him to be a typical decadent; he is depicted as an adversary of everything elevated with "a malicious look" attributed to him. In *Genealogy*, Paul is exposed as a Jewish spy and defined as the Apostle of vengeance. According to K. Jaspers, for example, no Christian aroused Nietzsche's hatred so much as Apostle Paul.¹

.....
¹ See: Ясперс К. (Jaspers K.), *Ницше и христианство (Nietzsche and Christianity)*, Moscow, 1994.

In his early, less tendentious works, however, Nietzsche argued with Paul, but acknowledged him as a Christian and a great man. Anyway, he did not consider him to be Christ's antipode. Nietzsche changed his views on the role of Apostle Paul under the influence of H. Lüdemann's work on Pauline anthropology. There he is presented as a defender of law. Turning to Epistle to the Romans, Nietzsche sees in it a synthesis of Judaism and Roman law. In 1887 Nietzsche returned to this problem again in his project of the will to power. He read *What I Believe?* by Tolstoy, *Demons* by Dostoevsky, as well as works by J. Wellhausen and E. Renan. It was Tolstoy's work that set Nietzsche on to draw a crucial difference between Christ and Paul. In *The Antichrist* altogether there is much in keeping with the spirit of Tolstoy. Their "selective similarity" manifests itself in their negative attitude towards the clergy. The phrasing by Dostoevsky, who recognized only the Gospel of John, is also used in Paul's characterization. Following Dostoevsky, Nietzsche understood sanctity as something like idiocy. He wrote that Christ was the complete opposite of genius, since he was an idiot. While Paul, contrariwise, was not an idiot but a genius, and it was he who made Christ the world famous personality.² Considering the influence of Russian writers, it may be surmised that Nietzsche's evaluation of Paul was also determined not only by Western but also by Eastern theological traditions of Origen and Damaskin.

2. Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

Heidegger believed that Nietzsche had nothing in common with National Socialism, since he criticized anti-Semitism and had a positive attitude towards Russia. Yet, the fact that his texts were used by the ideologists of National Socialism, that today, too, they are being read by extremist minded individuals who are inspired by them makes one think of the responsibility of intellectuals. T. Mann, J. Derrida and many others pointed very clearly to the danger of Nietzsche's texts. Being under the impression of how shamelessly the ideologists of the Third Reich were handling them, Foucault tried to keep his own texts under control. Everything written by Nietzsche has been published, there are a lot of daring, experimental and provocative materials. It is already impossible to veto them. What is left to be done is interpretation. But that is also fraught with danger. The academic Nietzsche ("polished", "politically correct") looks repellent and is unable to neutralize the extremist interpretation. A glance at the Internet sites is enough to see to what extent "the popular" perception of Nietzsche differs from that of the academic one. Therefore, I would forward the question of responsibility not to Nietzsche but to his readers.

According to common notion, Nietzsche's sociopolitical views are anti-democratic. He is an enemy of equality and a supporter of the elitist and even aristocratic form of administration. The blurring of distinctions between social groups levels the differences between people, they become herd animals with no one taking care of their breed. Out-

² Nachlass, Frühjahr 1888, 14 [38], KGW VIII/3, S. 203.

standing individuals with refined talents receive no recognition and tend to be ignored by society. Modern authors try to sidestep not only Nietzsche's views on society, but especially his prescriptions for its treatment. They seem odious in the light of democratic views. Even the critique of morality and religion does not raise so much doubt as Nietzsche's social project. In his works, he appears to be a fierce opponent of democracy, a fighter for the return of aristocracy and the restoration of a rigid hierarchical society. How should one understand all Nietzsche's unequivocal declarations on social issues? Should one pretend that they are non-existent? Or should s/he appeal to the fact that they were made in the heat of controversy and do not reflect Nietzsche's views, for he was a soft-hearted person of humane character? This is how Nietzsche is sometimes saved from himself.

A social problem in its essence has not only a political, but also an anthropological aspect. Comprehension of this fact determines the singularity of Nietzsche's social philosophy. If one takes into account the change in the notion of "political" caused by Nietzsche, then all his "aristocratic", "chauvinistic" statements will acquire an entirely different meaning from that which can be found in the light of democracy or in the shadows of fascism. The main point of what he proposes as a solution of social problems is not the rejection of democracy or an appeal to return to a hierarchical society, but a search for balance. One does not have to give up traditional ways of social organization; quite the contrary, it is necessary either to look for their effective replacement or to keep them in the structure of modern societies until, running their natural course, certain forms of integration of people into a viable social whole have been accepted. Nietzsche's "big-time politics" is a very hard-driving programme which takes into account not only ideology and geopolitics, but also people's public qualities. Nietzsche actually described the diversity of technologies by means of which it was possible to build up a viable state.

3. What do you understand by the concept of "eternal recurrence"?

Nietzsche's doctrine of eternal recurrence may be thought of as a certain mental experiment overcoming the paradox of time. On the one hand, the thought of eternal repetition of one and the same seems eerie, and Block's poem conveys this horror to the full. On the other hand, the linear model of time is no better. In place of an "eternal line", Nietzsche used the image of a circle, and instead of defining time as a "flow", he relied on the metaphor of "occurrence" in order to get rid of the tyranny of meaning in teleology: "If the motion of the world aimed at a final state, that state would have been reached".³ Therefore, it is necessary to explain becoming without resorting to the ultimate goal. Every moment of becoming is justified, the present cannot be justified for the sake of the future, or the past for the sake of the present. No instant is justified by another instant, each redeems itself. Hence Nietzsche's eternal recurrence should be

.....
³ Nietzsche, Friedrich, *Will to Power*, trans. R. J. Hollingdale and Walter Kaufmann, New York: Random House, 1967.

understood by the concept of an instant, and not by a flow of time. According to H. Arendt, we assert time by asserting an instant⁴. An “instant”, in this context, is understood as an existential event and a judgment ability.

Nietzsche discussed the problem of time in an anthropological aspect: What is time in human life? What is memory, what is the experience of the present and the anticipation of the future? What is perception, imagination, fantasy? If every instant is experienced an innumerable number of times, then it can only be endured if we suggest that the eternity is present in the instant itself. Thus the concepts of the beginning and goal turn out to be superfluous in describing time. Two eternities — the past and the present — intersect in an instant. And this instant is a human himself. On the one hand, the will is his resolve to understand the past and envisage the future, on the other, the will is directed at the future and is powerless to change the past. Hence the urge of the will to turn “was” into “I wanted it that way”. Trying to free the will of resentment, Nietzsche found way out of nihilism in eternal recurrence.

Let us imagine a moment of time whose meaning is implied in itself and does not refer to anything. This is *the existential time* that is opposed to *the messianic time*. Eschatology means waiting for an end, and messianism is the expectation of a better future. It is the time of changes and revolutions. Nietzsche used the metaphor of eternal recurrence as an alternative to teleology while Kierkegaard used this alternative as repetition. Human destiny includes some common status: people are born, mature, get married, bring up children, and finally die. It is hardly possible to define something like universal laws for that, so far as each individual plays her/his part in their own way. But as Kant holds, one also needs the ability to judge in the matters of individual accomplishment of one’s own destiny. Reflection helps to realize the finiteness of one’s life and one’s dependence on others. The resolution to reflect on time is, in fact, the solution to the puzzle. Judgment ability frees one from the trap of eternity; man as “a gleam of being” is capable of becoming a spectator.

4. What is your estimation of Nietzsche’s influence on the culture of your country and on world culture?

Nietzsche’s influence on Russian philosophy in the 20th century is indisputable. The situation is somewhat worse with the understanding of the feedback. For all that, while much is written about Dostoyevsky’s influence on Nietzsche’s philosophy, much less is known about that of Tolstoy’s.⁵ Some scholars claim that Nietzsche was perceived as being at one and the same time both a “most Russian” and a true Christian thinker among West-

⁴ Аренд Х. (Arendt H.), *Политическая философия Канта (Kant’s Political Philosophy)*, St. Petersburg, 2011, p. 240.

⁵ Евлампиев И. И. (Evlampiev I. I.), *Толстовские мотивы в трактате Ф. Ницше «Антихрист» (Tolstoy’s Motifs in F. Nietzsche’s Treatise “The Anti-Christ”)*, in: *Filosofskie Nauki*, 2014, No. 1, pp. 86—100.

ern philosophers. Others deny this just as emphatically.⁶ Such approach to the problem of Nietzsche's influence on the development of philosophy is quite popular not only in Russia, but also in other countries of Eastern and Western Europe, America and Asia.

Not only an enthusiastic crowd of his admirers, who found in Nietzsche their idol, but also professional philosophers, such outstanding thinkers as Solov'ov, Frank, Berdyaev and Shestov, found in him what was familiar and akin to them. V. V. Rozanov wrote: "For the first time in West European history, a guiding light and a famous philosopher was emphatically repeating what had already been gained by the Russian thought in the person of Dostoyevsky."⁷ K. Swassjan, a talented modern translator and interpreter of Nietzsche, expresses the idea like this: "One may sometimes get the impression that it is Dostoyevsky's characters who philosophize in Nietzsche's last works."⁸ Although many contemporary authors believe that Nietzsche's and Dostoyevsky's consonance of thought serves almost as the main proof of the proximity of domestic and European types of mentality⁹, nonetheless, the study of Nietzsche's early works shows that most critics have misunderstood his pronouncements and used them arbitrarily. Most amazing, perhaps, is that Nietzsche's ideas were positively received by the representatives of Russian religious philosophy. They were the first to understand that he was neither an atheist nor a "God killer". Many of them came to the conclusion that the modern generation needed another image of God, different from that created by parish priests to console elderly women.

In Russia the philosophical truth was perceived as something for which a person was to suffer and die. A search for the meaning of life was thought to be the main problem. Unfortunately, the "moral" approach to the evaluation of Nietzsche's legacy still predominates. Since Nietzsche was quite critical of the attempts to discover the meaning of life, and even more so, to impose it on others, Russian thinkers feel disappointed and come after all to the conclusion of incompleteness and inconsistency of his philosophy.

5. What can Nietzsche's ideas contribute to the philosophy of the 21st century?

Today it seems timely to do analytics in morality, religion, politics, and education. Nietzsche understands politics in a specific way: as a management skill in a broad sense of the word. Politics is possible there and then, where and when culture is concentrated in a sovereign individual. Trust in the latter is connected with the availability of effective

.....
⁶ Ф. Ницше и философия в России (*F. Nietzsche and Philosophy in Russia*), Moscow, 1999; *Ницше: Pro et contra (Nietzsche: Pro et contra)*, St. Petersburg, 2001; *Россия и Германия: опыт философского диалога (Russia and Germany: the Experience of Philosophical Dialogue)*, Moscow, 1993.

⁷ See: Розанов В. В. (*Rozanov V. V.*), *Сумерки просвещения (The Twilight of Enlightenment)*, Moscow, 1990.

⁸ Свасьян К. А. (*Swassjan K. A.*), *Примечания (Comments)*, in: Ницше Ф. (*Nietzsche F.*), *Works*, in 2 vol. vol. 1. Moscow, 1990, p. 798.

⁹ Страда В. (*Strada V.*), *Между Марксом, Ницше и Достоевским (Between Marx, Nietzsche and Dostoevsky)*, in: *Strana i Mir*, 1989, No. 2, p. 141—147.

tools for performing future actions. Based on them is the trust of society. The success of action is connected with the optimization of self-control and control of other people, i.e. with power and an organized will.

Politics is a medium by means of which conscious control of culture is realized. Nietzsche expresses the connection between politics and culture in the aesthetic stylization of the political means and goal. He does not restrict himself to the exaltation of a strong personality but speaks of the conscious control of culture. In this case, political theory works as part of political practice, since weakness of theoretical prediction undermines confidence in political institutions. Already in *The Birth of Tragedy*, Nietzsche attempted to connect politics and culture. Exalted and strong Grecian culture depends on a certain type of personality which is a priori defined as a political animal. Our contemporary history no longer knows a powerful public instinct to which Greeks were ready to sacrifice everything else. Nietzsche interprets a modern state as a means of person's suppression and averaging.

Modern theories of charismatic leadership and the elite have been formed not without Nietzsche's influence. Though Nietzsche was not the adherent of cruel tyranny, nonetheless, his dreams of the synthesis of Goethe and Napoleon, Caesar and Christ were used as a tool for increasing tyrants' authority. Nietzsche himself, of course, did not try to enter political practice. He wanted only to show that credibility of political decisions is an element of politics itself. Nietzsche's underrating of political tools, was not, of course, fatal. Our century has proved the unreliability of democracy concepts based on them. In fact, the power and authority of law lie deeper than conventional decisions made by a group of people pretending to take decisions in the public interests. Politics and law are based on a more fundamental anthropological grounds, particularly, on trust in the promises given by the authorities that should be strong.

Nietzsche managed to get rid of the mechanistic views on evolution and gave it an "economic" interpretation. Complex systems are organized on the principles of economy. Cultural phenomena were interpreted in the same "economic" way. For example, religious reverie was regarded by Nietzsche from the economic point of view and interpreted as the best guarantee of alleviating sufferings in this world. These "divine reveries" are defined as a kind of wrong investments. The arrangement of theological discourse is correlated in this way with the economy effort.

Regarding the past history as a spontaneous, uncontrolled process, he thought it possible to establish better conditions for human existence. Nietzsche assumed that people were able to reasonably control the world as a whole, mutually evaluate and distribute the forces of humanity. The project of big-times politics is induced by concern about the future of mankind. What Nietzsche was thinking about was the need for human growth and the achievement of the highest potential of human existence. Human's future is neither bleak nor bright, it is indefinite, since it involves several possibilities. What determines their choice? Is it possible to allow for all consequences of our today's actions? These questions follow from the understanding of history as the creation, choice and realization of possibilities. Today all "the pragmatic politicians" will certainly agree to this

and say: forget your aspirations, since proceeding from current technical and economic opportunities, it is necessary to raise and resolve such and such concrete issues. It is the question of neglecting not only the essential, but also the simplest needs that should be provided for as a condition of human survival. Like Plato, Nietzsche formulates the task of “a big-time politician” as a responsibility to improve the breed of domestic animals entrusted to his care. Hereupon he was almost accused of racism. But today, in the light of the theory of human capital, his project looks entirely different.

Some people make history, others judge it. In these controversies Nietzsche’s philosophy plays the part of an arbitrator. He suggests a principle which is as indisputable as a right to live: emergencies that are a breeding ground for human degradation should be avoided at all costs. They will, of course, arise all the same, but then it should be considered how to get out of them with minimal losses and how to avoid hatred and revenge in post-stress situations. That is not the question of whether it is possible that there should be, so to say, an existential state meant for a human where there would be no alienation. Answering the question: ‘What is a good state?’, philosophy does not allude to its “nature” or “essence” but reflects on conditions determining either negative or positive transformation of society.

References

- Арендт Х. (Arendt H.), *Политическая философия Канта (Kant’s Political Philosophy)*, St. Petersburg, 2011.
- Евлампиев И. И. (Evlampiev I. I.), *Толстовские мотивы в трактате Ф. Ницше «Антихрист» (Tolstoy’s Motifs in F. Nietzsche’s Treatise “The Anti-Christ”)*, in: *Filosofskie Nauki*, 2014, No. 1.
- Ницше Ф. (Nietzsche F.), *Воля к власти (The Will to Power)*, Moscow, 2005.
- Ф. Ницше и философия в России (F. Nietzsche and Philosophy in Russia), Moscow, 1999.
- Ницше: Pro et contra (Nietzsche: Pro et contra)*, St. Petersburg, 2001.
- Розанов В. В. (Rozanov V. V.), *Сумерки просвещения (The Twilight of Enlightenment)*, Moscow, 1990.
- Россия и Германия: опыт философского диалога (Russia and Germany: the Experience of Philosophical Dialogue)*, Moscow, 1993.
- Свасьян К. А. (Swassijan K. A.), *Примечания (Comments)*, in: Ницше Ф. (Nietzsche F.), *Собр. соч.: в 2 т. (Works, in 2 vol.)*, vol. 1, Moscow, 1990.
- Страда В. (Strada V.), *Между Марксом, Ницше и Достоевским (Between Marx, Nietzsche and Dostoevsky)*, in: *Strana i Mir*, 1989, No. 2.
- Ясперс К. (Jaspers K.), *Ницше и христианство (Nietzsche and Christianity)*, Moscow, 1994.
(Translated from Russian by Irina Polyakova)



Алексей Жаворонков

Критический метод и философия будущего: размышления об актуальности социальной критики Ницше

За последние 20 лет рецепция Ницше в целом и академическое ницшеведение как одна из ее сторон претерпели настолько существенные изменения и столь усложнились, что обсуждение любого общего вопроса о Ницше превращается в длительную, часто не имеющую конца дискуссию¹. Ничуть не менее сложным, чем остальные вопросы (а возможно, и одним из самых сложных), представляется выбранный нами вопрос об актуальности ницшевской философии, о ее потенциальном вкладе в философию XXI века². Стремление учитывать все стороны мыш-

¹ В частности, пока не видно конца обсуждению вопроса о том, был ли Ницше сторонником и противником дарвинизма. Примером более давней дискуссии служит вопрос о возможности продуктивной философской интерпретации понятия сверхчеловека у Ницше (в последние годы эта дискуссия переместилась в сферу этики и философской антропологии).

² Вопрос об актуальности является, на наш взгляд, ключевым, поскольку продуктивность ницшевской мысли для анализа современных философских проблем регулярно подвергается сомнению не только в аналитической философии (что вполне объяснимо из-за фундаментальной несовместимости методов), но и во многих других областях (в философии науки, феноменологии, этике, социальной философии и т. д.). Одной из наиболее эффективных форм ответа на этот вопрос нам представляется совмещение реконструкции идей Ницше с их критическим анализом через призму современных философских исследований и дебатов (подробнее см. Жаворонков А. Г. Историко-философский метод в немецком ницшеведении // История философии в формате статьи / ред. Ю. В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016. С. 198—219 — в рамках обзора историко-философских методов в немецком ницшеведении).

ления Ницше (эстетику, эпистемологию, философию науки, этику, антропологию, социальную и политическую философию) привело бы к тому, что для детального ответа понадобилась бы как минимум научная монография. По этой причине мы сделаем лишь некоторые предварительные замечания, сосредоточив внимание на одном аспекте — вопросе об актуальности социальной критики Ницше.

1. Аксель Хоннет о социальной критике

Аргументированно рассуждать о философской актуальности идей Ницше можно лишь в том случае, если мы понимаем особенности их влияния на ключевые традиции философии XX века. Не является исключением и проблема социальной критики, связанная как с современным пониманием этого термина, так и с историей критической теории начиная с 1930-х годов.

В своей работе «Идиосинкразия как средство познания. Социальная критика в эпоху нормализации интеллектуалов» (2002)³ немецкий философ и социолог Аксель Хоннет, ключевой мыслитель третьего поколения франкфуртской школы, проводит важное различие между интеллектуалами и социальными критиками. Мысль многочисленных интеллектуалов движется в рамках определенной, общей социальной и политической парадигмы, а их критика играет роль инструмента, помогающего эту парадигму усовершенствовать. Социальные критики, напротив, находятся вне парадигмы, намеренно выбирая эту маргинальную позицию для того, чтобы получить возможность распространить свои аргументы на существенно более долгосрочную перспективу, предлагая иные парадигмы, являющиеся с их точки зрения более удачными альтернативами. В то время как интеллектуалы ориентируются на господствующий политический и социальный консенсус, социальные критики обязаны как можно сильнее дистанцироваться от него, лишая себя возможности найти сиюминутную поддержку своих тезисов у широкой публики.

Хотя Хоннет говорит, в первую очередь, об умышленно «маргинальном» статусе критического подхода Руссо, Маркса и Маркузе, он в то же время отмечает, что генеалогический метод Ницше является важной частью выработанного им понятия социальной критики⁴. В современном ницшеведении также звучит тезис о возможности связать философские методы Ницше с современным понятием социальной критики⁵. В этой связи рассмотрение критического подхода Ницше как метода социальной критики представляется не только любопытным и уместным, но и плодотворным. Используя предложенную Хоннетом оппозицию интеллектуала и социального критика, мы рассмотрим выбранную нами тему с точки зрения возможных соответствий между методом Ницше и критическим методом франкфуртской школы и в то же время в контексте общего вопроса о том,

³ Honneth 2002.

⁴ См. также Honneth 2007.

⁵ См., например, Lemm 2009: 113.

потеряла ли ницшевская критика свою остроту в современных условиях. Однако сначала нам потребуется пояснить, что же сам Ницше понимает под критикой и критическим методом.

2. Истоки и задачи критического метода Ницше

Первые упоминания о критике как о методе мы находим во второй книге «Несвоевременных размышлений» («О пользе и вреде истории для жизни»)⁶, в которой Ницше проводит знаменитое разграничение между монументальным, антикварным и критическим видом истории. Антикварный вид, примером которого служит труд александрийских филологов⁷, дает нам способность классифицировать, хранить и чтить, но не создавать великое. Основанием для создания великих вещей может служить монументальный вид истории, дающий нам образцы для творчества. Впрочем, такой вид в глазах Ницше часто оказывается лишь творчеством эпигонов⁸, лишаящим нас возможности ставить более высокие цели и в конечном счете приводящим к культурному упадку. Лишь критический вид истории, обращаясь в первую очередь не к форме и результатам, а к содержанию и истокам, позволяет нам переосмыслить уже имеющееся и, вместо того чтобы возводить исторические образцы в ранг обладающих мифологическим статусом монументов, создавать нечто по-настоящему новое в критической дистанции по отношению к прошлому — во имя продолжения жизни. Из этой понятийной триады в конечном итоге вырастает ницшевский критический метод, лежащий в основании большинства его работ 1886—1888 годов.

Размытость описания критического вида истории в сравнении с монументальным и антикварным видом можно трактовать и как свидетельство его пластичности⁹, и как доказательство его опасности, кроющейся в непроясненности критериев. Вытекающее из критического подхода стремление к уничтожению традиционных идеалов, обретших статус вечных истин, грозит полной потерей ориентиров. Подступая с ножом к прошлому, человек рискует умертвить само воспоминание о нем или погрязнуть в нигилистическом отрицании прошлых ошибок и заблуждений, которые уже являются частью нас, пытаясь *a posteriori* создать идеальный образ предшествующих событий, более подходящий нашему настоящему¹⁰. Таким образом, мы оказываемся между Сциллой новой метафизики

⁶ НР: ПВИ 2.

⁷ Ср. РТ 18.

⁸ Ницше имеет в виду, в частности, долгое время бытовавшее в Германии представление об античности как об образце для подражания, который невозможно превзойти. См. *Zhavoronkov Alexey. Nietzsches Idee der Fremdheit des Griechischen und ihre Rezeption in der klassischen Philologie // „Einige werden posthum geboren“: Friedrich Nietzsches Wirkungen / hg. v. Renate Reschke, Marco Brusotti. Berlin: De Gruyter, 2012. S. 615—624.*

⁹ Wolf 2004, 36—37.

¹⁰ НР: ПВИ 3.

(мифологической картины улучшенного прошлого) и Харибдой разрушительного нигилизма¹¹. В ситуации потери прежних идеалов сама критика должна стать методом для философского ориентирования, задающим границы отрицания. Более поздние работы Ницше проливают свет на определяющие критерии такого метода, распространяя его на всякий, а не только на исторический анализ: ведь по сути критический метод оказывается необходим во всех случаях, когда мы имеем дело с так называемыми вечными идеалами — будь то идеалы исторические, естественно-научные или моральные, — неизбежно превращающимися в мифы.

Начиная с «Веселой науки», Ницше все чаще пишет о критике как о собственном методе. Основными принципами этого метода являются перспективизм, отрицание метафизических трактовок (например, наивного реализма в философии и естественных науках XVIII—XIX вв.), сравнительный анализ (в частности, при рассмотрении представлений о морали у разных народов мира) и — начиная с «По ту сторону добра и зла» — генеалогический подход (постановка вопроса об истоках и генезисе того или иного представления). Главной целью критика по Ницше служит выявление и опровержение бытующих в культуре предрассудков, получивших в ходе истории статус истин. Тип критика, в котором, с одной стороны, угадываются некоторые черты античного философа-реформатора (например, платоновского Сократа), но в то же время и параллели с описанием просвещенного мыслителя у Канта, обретает у Ницше новые стороны. Его понимание автономии — не как подчинения моральному императиву, а как свободы критики, предмет которой более не ограничен самим познанием, — предполагает распространение критики и на социально-политическую сферу, на отношения между носителями власти. В отличие от Платона, Ницше представляет критику не как вынесение суждения, ориентирующегося на определенный идеал, а как постоянный процесс, у которого не может быть завершения уже постольку, поскольку предмет критики не статичен, но постоянно изменяется. Эти новые аспекты критического метода позднее получают свое развитие у Фуко, на которого, в свою очередь, опирается в своем анализе Аксель Хоннет.

Наиболее наглядные примеры применения критического метода можно найти в «Генеалогии морали» — работе, в которой Ницше подводит практические основания под теоретические принципы «философии будущего», упомянутой в подзаголовке «По ту сторону добра и зла». Ключевой теоретический принцип Ницше, касающийся философов будущего как необходимых людей «завтрашнего и послезавтрашнего дня»¹², гласит, что философ-критик всегда должен находиться в противоречии с современным ему идеалом, быть для него нечистой совестью, ставить под вопрос самые великие идеи и с помощью силы воли находить новые задачи для развития человека. Иными словами, быть философом будущего значит

.....
¹¹ Результат последнего — утрата воли к жизни и созиданию нового — наглядно показан Ницше в образе самого безобразного человека в четвертой книге «Так говорил Заратустра».

¹² ПСДЗ 212.

быть «самым одиноким, самым скрытым, самым непохожим на всех»¹³. На практике это означает, что философ должен соблюдать критическую дистанцию по отношению к современной ему культурной парадигме, не отрицая ее наличие и не умаляя ее роль, но ставя вопрос о генезисе ее институциональных оснований и о возможных, более успешных и плодотворных, альтернативных векторах развития, берущих свое начало в ключевых точках этого генезиса.

Обращаясь к истокам европейской морали, Ницше конструирует схему ее развития, начиная с Гомера, Гесиода, Феогнида и досократиков и заканчивая Руссо, Кантом, Гегелем и Шопенгауэром. На всех основных этапах, отмеченных в этой схеме, звучат скрытые или явные вопросы об альтернативных возможностях: «Как происходило бы развитие греческой культуры (в т. ч. морали), если бы нашелся достойный соперник Гомеру?», «Что могло бы произойти при удачной реализации начатого досократическими философами проекта просвещения?», «Являлся ли неизбежным переход от равновесия между аполлинийским и дионисийским началом у Эсхила и Софокла к тирании аполлинийского принципа у Еврипида?», «Мог ли метод философской критики у Платона принять иное, недогматическое направление?», «Как трансформировалась бы христианская теология, если бы нигилистические последствия монотеизма были осознаны ее ключевыми мыслителями?» Таким образом, анализ аристократической и платоновско-христианской морали, религиозного и философского аскетизма, активного и реактивного нигилизма и противоречий между типом священника и типом воина не сводится лишь к констатации изначально неморального содержания ключевых моральных понятий или к демонстрации различий между активной и реактивной антропологической парадигмой, но служит примером и аргументом в пользу нового, генеалогического подхода к философской критике в целом. В «Генеалогии морали» становится особенно заметна социальная составляющая этой критики, поскольку ницшевские аргументы против традиционной морали неизбежно распространяются и на зависящие от нее аспекты функционирования социальных институтов (общины, семьи, судебной системы, государства в целом). И хотя некоторые предпосылки, лежащие в основании генеалогического метода (в частности, использование идей Ламарка), а также выводы, сделанные в ходе анализа (например, в той его части, в которой Ницше обращается к греческим и латинским этимологиям), представляются спорными или ложными, реформированное Ницше понятие критики оказывается в достаточной степени плодотворным, чтобы распространить свое влияние на философскую мысль XX — начала XXI века и, в частности, на критическую теорию франкфуртской школы.

3. Ницше и критическая теория

Первым важным свидетельством методологического влияния Ницше на франкфуртскую школу служит программная работа Макса Хоркхаймера «Традиционная

.....

¹³ ПСДЗ 212.

и критическая теория» («Traditionelle und kritische Theorie», 1937). Предложенная Хоркхаймером постановка вопроса — необходимость выйти за рамки традиционного представления о теориях (будь то теории естественно-научные или философские) — содержит явные отсылки к ницшевской программе критической переоценки традиционных ценностей и научных методов. Истоки этих отсылок следует искать в более ранних трудах Хоркхаймера, в первую очередь в работе «Затмение. Заметки в Германии» («Dämmerung. Notizen in Deutschland», 1931/34), опубликованной под псевдонимом Хайнрих Региус (Heinrich Regius)¹⁴. В ней Хоркхаймер, несмотря на свое скептическое отношение к «утопически-аристократической» позиции Ницше по отношению к массам¹⁵, впервые высказывает идею о возможности переработки его критики, направленной на разрушение идеалистической концепции морали, в теорию практическую, дающую импульс к преодолению косности существующей социальной структуры¹⁶. В работе 1937 года эта идея получает свое дальнейшее и более глубокое теоретическое развитие, хотя и с некоторыми важными ограничениями. Междисциплинарный и антиметафизический характер хоркхаймеровского проекта, критика в адрес позитивистской установки в философии и в естественных науках, постановка под вопрос вненаучного статуса понятий пользы, цели и ценности, а также устранение социопсихологических предрассудков как сопутствующий результат нового типа анализа в целом соответствуют ключевым тезисам «Веселой науки», «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали». Явные сходства проявляются и в более мелких деталях. Так, высказанная Хоркхаймером критика в адрес понимания науки лишь как инструмента систематизации (по принципу библиотеки или архива)¹⁷, унифицирующего понятийный подход к живым и неживым предметам, напоминает нам о ницшевской оппозиции «холодной», нединамичной науки, убивающей живое ради его исследования и оценки¹⁸, и «теплой» науки, понятийно менее строгой, но в то же время более

¹⁴ Краткое указание на роль этой работы в контексте влияния Ницше на критическую теорию Хоркхаймера см. в Diethе 2014: 197.

¹⁵ Horkheimer 1987 (Bd. 3), 338. См. также ранние новеллы Хоркхаймера («Ирена», «Восставший»), в которых он критикует понятие сверхчеловека и принимает сторону Шопенгауэра, а не Канта и Ницше в споре о пользе и вреде сострадания. Подробнее о ранней рецепции Ницше у Хоркхаймера см. Abromeit 2011: 281.

¹⁶ Ibid. Впрочем, Хоркхаймер уточняет, что его теория в первую очередь должна помочь пролетариату, в то время как Ницше, с его точки зрения, занимает конформистскую позицию, вполне удовлетворяясь системообразующей оппозицией аристократии и массы и не стремясь эту оппозицию разрушить. Тем не менее, на наш взгляд, эти несомненно существенные разногласия в содержании и целях не имеют серьезного влияния на методологический уровень рецепции ницшевского метода критики. См. далее об основных соответствиях между двумя критическими проектами.

¹⁷ Horkheimer 1988 (Bd. 4), 162—163.

¹⁸ См., например, ТГЗ IV, Пиявка, где представлен портрет ученого, добровольно лишаящего себя жизни — и индивидуальности — с целью достижения научной объективности (ведь живой наблюдатель столь же изменчив, как и одушевленный предмет его исследования).

бережно относящейся к живому предмету исследования. С другой стороны, она же отсылает нас к упомянутой выше трихотомической классификации истории в «Несвоевременных размышлениях»¹⁹. Наиболее важное различие между ницшевским критическим проектом и хоркхаймеровской концепцией критической теории заключается в идее общественной тотальности, в релятивации границ между индивидом и обществом²⁰ — границ, которые для Ницше являются настолько важными, что подчиняют себе его трактовку роли разума и сознания (в том числе по отношению к сфере бессознательного²¹). Кроме того, заявленный Хоркхаймером генеалогический анализ ключевых социальных понятий, принимающий во внимание их внутренние противоречия, ассоциируется у него с диалектическим подходом Гегеля²², а не с ницшевскими оппозициями, непрерывное существование которых важно для продуктивного развития общества.

Новый этап в осмыслении ницшевского критического метода представляют собой философские фрагменты, опубликованные Хоркхаймером и Адорно под заголовком «Диалектика просвещения» (1944/47). В них критика позитивизма — в контексте проблемы отчуждения человека от природы и ее подчинения принципам целесообразности — дополняется важным вопросом о радикализме (нигилизме) как необходимом элементе диалектического критического метода и в то же время опасном последствии предшествующих просветительских проектов: согласно Хоркхаймеру и Адорно, именно Ницше — вслед за Гегелем — замечает двойственный характер просвещения, совмещающего в себе «универсальное движение суверенного духа» и «враждебную жизни, “нигилистическую” силу»²³. Хотя

Ср. ПСС 9, 11[119]: «Тем натурам, которые только сравнивают между собой порождения фантазии других одиночек, требуется прежде всего *холодность*: они твердят о “холодности науки”, они непродуктивны и представляют собой очень важный класс людей, потому как устанавливают *обмен* между производителями, это своего рода торговцы, оценивающие стоимость продукта. Подобное качество может быть, в конечном счете, свойственно и обычно продуктивному человеку. Но он обязательно обладает еще *одной важной способностью*: способностью **наслаждаться** отброшенными иллюзиями, театром их борьбы — *умением видеть в этом природу*». См. также высказывание Ницше о двух типах философского анализа в ПСДЗ 211.

¹⁹ Причины, по которым Хоркхаймер предпочитает ни разу (!) не упоминать Ницше в своей программной работе — в противоположность абсолютному большинству других своих работ, — следует искать в его вышедшей в том же году рецензии на книгу Ясперса о Ницше (Horkheimer 1988: 226—135.). Несмотря на большой интерес к ницшевской философии, Хоркхаймер считает, что страх перед актуальностью его идей (в т. ч. на фоне избирательной и искажающей трактовки Ницше в гитлеровской Германии) в настоящий момент препятствует их рецепции и плодотворному использованию — в частности, как инструмента критики поработавших идеологий.

²⁰ Op. cit., 181.

²¹ Ницше намеренно раздвигает рамки сферы бессознательного (ассоциирующей у него с индивидуальным началом), включая в нее и те элементы, которые в современной философии познания относят к феноменальному сознанию. См. ВН 354.

²² Op. cit., 180.

²³ Horkheimer 1987 (Bd. 5), 67—68 (рус. изд.: с. 62—63).

авторы предпочитают не употреблять понятие «нигилизм»²⁴, в фокусе их анализа оказываются те проблемы, которые у Ницше ассоциируются с двумя сторонами нигилизма: активной, разрушающей ради созидания новых ценностей, и пассивной, скептической и отрицающей — но в то же время консервирующей существующий порядок из-за своей неспособности к настоящему обновлению. Радикализм просвещения Нового времени, о котором пишут Хоркхаймер и Адорно, подразумевает взаимодействие обоих аспектов нигилизма, связывая воедино разрушение и созидание, авторитарные тенденции и борьбу против них, отвращение и обожествление, разум и его отсутствие²⁵. Ставя перед собой задачу генеалогического анализа и обновления понятия просвещения, авторы вынуждены оговариваться, что не стремятся уничтожить саму его идею, но хотят освободить ее от авторитарного, универсалистского и унифицирующего подтекста, приводящего к саморазрушению просвещения²⁶. Схожая установка лежит и в основании ницшевской критики основных исторических этапов просвещения (начиная с Гомера и заканчивая немецким просвещением XVIII в.), служащей импульсом для разработки принципиально нового, индивидуалистического подхода к нему²⁷.

Общим и центральным для Хоркхаймера и Адорно тезисом является оппозиция природы (как естественного, физически данного мира) и социального мира, как конструкции, которая могла бы оказаться и иной²⁸. Этот конструктивистский подход²⁹, применимый в отношении социальной проблематики, лежит и в основе ницшевской критики представления об абсолютной истине³⁰. Тот же самый подход остается стержневым и для последующих поколений франкфуртцев³¹ (включая Акселя Хоннета), отказавшихся от антипозитивистской риторики

²⁴ См. критику Хоркхаймера в адрес «неисторической», чересчур широкой трактовки нигилизма у Ницше в вышедшей в 1936 году статье «Эгоизм и движение свободы» (Horkheimer 1988: 75).

²⁵ Horkheimer 1987: 115—112 (рус. изд.: с. 117—119).

²⁶ Op. Cit.: 18—20 (исч. бпл.: с. 10—12).

²⁷ Подробнее см. Жаворонков 2015.

²⁸ См. об этом Anderson 2011: 33.

²⁹ Хотя критическая теория Хоркхаймера и Адорно не понималась ее авторами как конструктивистская и возникла задолго до появления основополагающих работ этого направления, она оказала важное влияние на эрлангенский методический конструктивизм. В свою очередь, метод эрлангенской школы повлиял на франкфуртцев, в первую очередь на Хабермаса и Хоннета.

³⁰ Ницшевский конструктивизм представляет собой более радикальную форму конструктивизма, близкого к работам Эрнста фон Глазерсфельда, а также к теории аутопознания Умберто Матураны и Франсиско Варелы. Также важно отметить влияние Ницше на конструктивистские элементы теории критического рационализма Поппера.

³¹ Особый и чрезвычайно важный случай представляет собой преимущественно негативная рецепция Ницше у Юргена Хабермаса (в частности, в «Философском дискурсе современности»), впрочем дистанцирующегося и от предложенной Хоркхаймером и Адорно трактовки критической теории. Не имея возможности подробно осветить линию аргументации Хабермаса, отметим лишь, что он подчеркивает влияние Ницше на «Диалектику просвещения» — в том

и подвергших серьезному пересмотру марксистские элементы критической теории, но по-прежнему рассматривающих критику как эффективный инструмент для осуществления социальных изменений.

4. Ницше как социальный критик

Помимо Хоркхаймера и Адорно, дополнительным связующим звеном между Ницше и Хоннетом служат работы Фуко, в которых генеалогическая («археологическая») критика ницшевского образца³² становится доминирующим методом³³. Оценка Хоннетом вклада Фуко и Ницше в современный философский анализ социальной проблематики неоднозначна: в частности, Хоннет не разделяет пессимистического диагноза современности, характерного для Фуко и для первого поколения франкфуртцев³⁴, и систематически борется с постмодернистской «эстетической» концепцией свободы, проистекающей из ницшевской идеи самосозидания, противопоставляя ей концепцию социального признания³⁵. Тем не менее на уровне базовой методологии социальной критики ситуация выглядит иной. Подход Хоннета к описанию социальных патологий требует, как минимум на своей первой стадии, наличия инструментов выявления основных линий социальных конфликтов. Предложенная Фуко теория власти как социальной борьбы, черпающая вдохновение в ницшевской воле к власти и в понимании им социальной справедливости как следствия равновесия сил, служит для Хоннета (в частности, для его ключевой работы «Критика власти: Ступени рефлексии критической теории общества») одним из этих инструментов. Вторым инструментом, на наш взгляд, является ницшевское понимание генеалогической критики как способа диагностики социокультурных патологий.

.....
 числе в контексте на ключевое для аргументации Адорно и Хоркхаймера описание «праистории субъективности», а также на их критику инструментального разума (Habermas 1985: 146—147, со ссылкой на Rütz 1974), подчеркивая связь между «нигилистическим диагнозом» философии Ницше и «безграничным скептицизмом» Хоркхаймера и Адорно по отношению к разуму (op. cit., 135, 156).

³² См. «Археология знания» (1969) и «Ницше, генеалогия, история» (1971).

³³ Хоннет перенимает у Фуко представление о социальном антагонизме и стратегических конфликтах между субъектами как об источниках власти (см. Sinnerbrink 2011: 180), но весьма скептически относится к методологическим основаниям его теории власти, не способной разрешить противоречия между пониманием власти как межсубъектного социального соперничества и как системы институционального управления и контроля. Эта позиция во многом созвучна позиции Хабермаса: последний считает, что интерпретация критики власти как противоположности анализу истины мешает Фуко подвести нормативную базу под критический проект. Кроме того Хабермас ставит Фуко в вину использование ницшевского «антисоциологического» понятия власти. См. Habermas 1985, а также сопоставление позиций Хабермаса и Фуко в Bernstein 1992.

³⁴ Ср. Deranty 2011: 62.

³⁵ Подробнее о полемике между Хоннетом, с одной стороны, и Лиотаром, Рорти и Бодрийяром — с другой, см. Sinnerbrink 2011: 187—191.

Из перспективы предложенной Хоннетом классификации, метод Ницше можно назвать образцом социальной критики как минимум по четырем критериям. Во-первых, мышление Ницше предполагает большую критическую дистанцию, умышленную маргинализацию собственной позиции. При этом философ проводит четкую границу между этой дистанцией и отчуждением от собственной культуры, постоянно подчеркивая, что его мысль развивается из немецкой и общеевропейской перспектив³⁶. Кроме того, вместо анализа проблем исключительно в рамках существующей парадигмы Ницше ставит под вопрос саму парадигму (в частности, ее институциональные механизмы) — ради генеалогического исследования причин, приводящих к их возникновению. Наконец, Ницше не ориентируется на современный ему политический и социальный консенсус, трактуя свою критику как философию будущего — долгосрочный проект, рассчитанный на столетия, а не на десятилетия³⁷.

Разумеется, установление этих соответствий не может быть равнозначно ответу на более важный вопрос, упомянутый нами во вступлении: не устарел ли вместе с предметами критики и сам «образцовый» метод критики Ницше? Этот вопрос можно, в свою очередь, разделить на несколько частей: (1) Не является ли обретенный Ницше в конце 1970-х годов статус академического философа и центрального мыслителя своего времени одновременно констатацией его «музейной» принадлежности к истории философии XIX века?; (2) Привела ли смена критикуемой Ницше идеалистической установки конструктивистским подходом к установлению новой парадигмы, необходимость которой он и подчеркивал?; (3) Не является ли тот факт, что индивидуалистический подход к познанию уже стал общим местом во многих областях современной философии (например, в феноменологии или в аналитической философии), свидетельством банальности тезисов Ницше из актуальной перспективы?; (4) Не исчерпывается ли ницшевский критический проект его последней стадией — продуктивной рецепцией в философии постмодернизма? Не ставя себе целью детально ответить на все конкретные вопросы, выделим несколько важных контраргументов в пользу современной продуктивности ницшевского критического метода.

Если мы рассматриваем Ницше как пример социального критика, мы должны, в первую очередь, понять, какими преимуществами обладает его метод по сравнению с интеллектуальным анализом, рассчитанным на корректировку действующей парадигмы. Из перспективы социальной философии ницшевский ге-

.....
³⁶ Этой логике подчинены не только ключевые аргументы, но и стилистические приемы. Так, фигура Заратустры, учение которого полностью противоположно идеям зороастризма, представляет собой не символ иной культуры (или столкновения двух культур), а указание на необходимость посмотреть со стороны на привычную платоновско-христианскую парадигму — ради переосмысления ее ценностных оснований.

³⁷ Именно это подразумевают высказывания Ницше о созидании на тысячелетия в ТГЗ III, О старых и новых скрижалях.

неалогический принцип критики представляется удобным средством для анализа понятий, ставших общим местом в современном контексте. С учетом описанных Хоннетом принципов социальной критики, анализ этот должен производиться не в стандартной, тщательной и соразмерной, академической манере, а, напротив, принимать гипертрофированные формы³⁸ — с целью создать как можно большую дистанцию между наблюдателем и знакомыми, слишком знакомыми ему понятиями, описывая результаты своего анализа в простых формулах, а не в комплексных схемах. Такую манеру анализа мы видим и у Ницше, превратившего гиперболизацию в один из основных аргументационных приемов и сводящего существенную часть своих наблюдений за социальными феноменами к простым — по крайней мере, с формальной точки зрения — понятиям: «восстание рабов в морали», «пафос дистанции», «воля к власти» и т. д.

Смена доминирующей научной парадигмы действительно лишает критику Ницше одного из ключевых ее аспектов. В то же время доминирование конструктивизма, как основания нового подхода к критике, не означает, что сама критика лишается остроты: ведь в конечном счете все зависит от актуальности ее предмета. Таким образом, критико-генеалогический подход Ницше представляется по-прежнему важным — в частности, для исследования социальной роли эмоций в контексте т. н. эмоционального поворота, который совершает философия в последние десятилетия. Иными словами, ницшевский критический метод остается актуальным и для упомянутой выше феноменологии (по крайней мере, для той ее области, в которой эмоции имеют основополагающее значение). При детальном рассмотрении список дальнейших актуальных предметов критики оказывается весьма солидным: сюда входит вопрос о границах между антропологией и социальной философией, проблема обоснования современных демократических институтов в политической философии³⁹, роль бессознательного по отношению к сознанию как социальному фактору, проблема интересубъективности, социальных конфликтов и социального признания, а также многое другое.

Наконец, ницшевский критический метод как динамическую форму анализа и долгосрочный, не имеющий четкого завершения проект нельзя сводить к его исторической роли подготовительного этапа постмодернистской философии, в которой понятие критики постепенно размывается, лишаясь четкого содержания. Философия будущего, о которой пишет Ницше в «По ту сторону добра и зла», предполагает скептицизм по отношению к постоянно возникающим новым мифам, скрывающимся под маской абсолютных ценностей. Именно в таком смысле критический проект Ницше можно сравнить с кантовским описанием просвещения — как борьбы с предрассудками, легко принимающими облик социальных

.....
³⁸ См. Honneth 2002 — в контексте дискуссии Хоннета с Майклом Уолцером относительно базовых принципов социальной критики.

³⁹ См. Жаворонков 2015: 215—216 о работах Мартина Зара, использующих генеалогический метод критики.

принципов. Эта идея, лежащая и в основе франкфуртской критической теории, едва ли утратит свою актуальность в обозримом будущем.

Литература

- Жаворонков А. Г.* Кант, Ницше и Великая французская революция // Историко-философский ежегодник. М.: Аквилон, 2015. С. 174—190.
- Жаворонков А. Г.* Историко-философский метод в немецком ницшеведении // История философии в формате статьи / ред. Ю. В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016. С. 198—219.
- Михайлов И. А.* Макс Хоркхаймер. Становление франкфуртской школы социальных исследований. М.: ИФ РАН 2008—2010. Ч. 1—2.
- Abromeit John.* Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Anderson Joel.* Situating Honneth in the Frankfurt School Tradition // Axel Honneth: Critical Essays / ed. by Danielle Petherbridge. Boston; Leiden: Brill, 2011. P. 31—57.
- Bernstein Richard J.* Foucault: Critique as a Philosophical Ethos // Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment / ed. by Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer. Cambridge; London: MIT Press, 1992. P. 280—310.
- Caysa Volker.* Nietzsche — Großmachtphilosoph oder Philosoph der Macht des Großen // Nietzsche — Macht — Größe: Nietzsche — Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe / hg. v. Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald, Berlin: De Gruyter 2012. S. 1—28.
- Deranty Jean-Philippe.* Reflective Critical Theory: A Systematic Reconstruction of Axel Honneth's Social Philosophy // Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply of Axel Honneth / ed. by Danielle Petherbridge. Leiden: Brill 2011. Pp. 59—88.
- Foucault Michel.* Qu'est-ce que la critique? Paris: Vrin 2015.
- Geyer Paul.* Kritik des Kritikbegriffs // Proteus im Spiegel: kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert / hg. v. Paul Geyer, Monica Schmitz-Emans. Würzburg 2003. S. 27—41.
- Habermas Jürgen.* Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985.
- Honneth Axel.* Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt a/M: Suhrkamp 1985.
- Honneth Axel.* Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis // Philosophical Explorations. 1999. 2 (3). С. 225—242.
- Honneth Axel.* Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie // Die Gegenwart der Psychoanalyse — Die Psychoanalyse der Gegenwart / hg. v. Werner Bohleber, Sibylle Drews. Stuttgart: Klett—Cotta, 2001. S. 238—245.
- Honneth Axel.* Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normierten Intellektuellen // Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert. Festschrift zum 80. Geburtstag

- von Iring Fetscher / hg. v. Herfried Münkler, Marcus Llanque, Clemens K. Stepina. Berlin: Akademie Verlag, 2002. S. 241—252.
- Honneth Axel*. Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt a/M, 2007.
- Horkheimer Max*. Gesammelte Werke: In 19 Bänden / hg. v. Alfred Schmidt, Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a/M: Fischer, 1988–1996.
- Lemm Vanessa*. Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being. New York: Fordham University Press, 2009.
- Petherbridge Danielle*. The Critical Theory of Axel Honneth. Plymouth: Lexington Books, 2013.
- Pütz Peter*. Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie // Nietzsche-Studien. 1974. Vol. 3. S. 175—191.
- Röttgers Kurt*. Kritik und Praxis: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx. Berlin; New York: De Gruyter, 1974.
- Sinnerbrink Robert*. Power, Recognition and Care: Honneth's Critique of Poststructuralist Social Philosophy // Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply of Axel Honneth / ed. by Danielle Petherbridge. Leiden: Brill, 2011. P. 177—205.
- Wolf Jean-Claude*. Zarathustras Schatten: Studien zu Nietzsche. Freiburg: Academic Press, 2004.
- Vidal Mayor Vanessa*. Zweideutigkeit der Aufklärung: Nietzsche und Adorno // Nietzsche — Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? / hg. v. Renate Reschke. Berlin: De Gruyter, 2004, S. 305—12.
- Zhavoronkov, Alexey*. Nietzsches Idee der Fremdheit des Griechischen und ihre Rezeption in der klassischen Philologie // „Einige werden posthum geboren“: Friedrich Nietzsches Wirkungen / hg. v. Renate Reschke, Marco Brusotti. Berlin: De Gruyter, 2012. S. 615—24.



Critical Method and the Philosophy of the Future: Reflections on the Relevance of Nietzsche's Social Criticism

In the past twenty years, Nietzsche's reception in general, including Nietzsche's academic studies as one of its aspects, has undergone such significant changes and become so much more complicated, that the discussion of any general issue on Nietzsche results in a very long, if not endless, debate.¹ No less challenging than the others (probably one of the most complex issues) is the chosen question of the relevance of Nietzsche's philosophy, its potential contribution to the philosophy of the 21st century.²

¹ Thus, there appears to be no prospect of debate coming to an end soon on whether Nietzsche was a supporter or opponent of Darwinism. The problem of whether a fruitful philosophical interpretation of the overman concept is possible is an example of a longer-standing discussion (which has recently moved to the spheres of ethics and philosophical anthropology).

² We hold the issue of relevance to be crucial because the fruitfulness of Nietzsche's thought for analyzing contemporary philosophical problems is repeatedly doubted not only in analytical philosophy (which is clearly accounted for by the fundamental incompatibility of methods) but also in many other fields (in the philosophy of science, phenomenology, ethics, social philosophy, etc.) It appears that to answer this question most adequately one should combine the reconstruction of Nietzsche's ideas with their critique in terms of contemporary philosophical research and debate (in greater detail see Жаворонков А. Г., (Zhavoronkov, A. G.), 'Историко-философский метод в немецком ницшеведении' ('Historico-Philosophical Method in German Nietzsche Studies'), in: (Yu. V. Sineokaya) (ed.), *История философии в формате статьи (History of Philosophy in the Form of an Article)*, Moscow: Культурная революция, 2016, S. 198—219 as part of an overview of historico-philosophical methods in German Nietzsche studies).

Any endeavour to take into account all aspects of Nietzsche's thinking (aesthetics, epistemology, philosophy of science, ethics, anthropology, social and political philosophy) would at least require a voluminous treatise in order to give a detailed answer. Therefore, we offer some preliminary observations, concentrating on one aspect, i.e. the relevance of Nietzsche's social criticism.

1. Axel Honneth on Social Criticism

We can speculate on the philosophical relevance of Nietzsche's ideas in a well-argued manner only if we realize the particularities of their effect on the key traditions of the 20th century philosophy. The problem of social criticism, related both to the contemporary interpretation of this term and the history of the critical theory dating back to the 1930s is no exception.

In his work *Idiosyncrasy as a Tool of Knowledge: Social Criticism in the Age of the Normalized Intellectuals* (2002),³ Axel Honneth, a German philosopher and sociologist, the key third generation scholar of the Frankfurt School, draws a significant distinction between intellectuals and social critics. The way of thinking of a great number of intellectuals is developed within a certain social and political paradigm, and their critique is a kind of tool aimed at improving the paradigm. Social critics, on the contrary, are outside the paradigm, deliberately choosing this marginal position to get an opportunity of presenting long-term arguments, offering other paradigms — the alternatives they consider to be more advantageous and effective. While intellectuals are guided by a dominating political and social consensus, social critics must distance themselves from it as much as possible, deprived of momentary public support for their ideas.

Although he speaks primarily of the deliberately "marginal" status of Rousseau's, Marx's and Marcuse's critical approaches, Honneth points out, at the same time, that Nietzsche's genealogical method is a significant aspect of the concept of social criticism developed by him.⁴ Contemporary Nietzsche studies also dwell on the prospect of uniting Nietzsche's philosophical method with the contemporary concept of social criticism.⁵ Thereupon considering Nietzsche's critical approach as the method of social criticism seems not only interesting and relevant but also fruitful. Following in the footsteps of Honneth in opposing an intellectual and a social critic, we will regard the theme under consideration from the viewpoint of a possible correspondence between Nietzsche's method and the critical method of the Frankfurt School, as well as in the context of a general

³ Honneth, Axel, 'Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen', in: Herfried Münkler, Marcus Llanque und Clemens K. Stepina (Hg.), *Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert. Festschrift zum 80. Geburtstag von Iring Fetscher*, Berlin: Akademie Verlag, 2002, S. 241—252.

⁴ See also Honneth, Axel, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a/M, 2007.

⁵ See, for instance, Lemm, Vanessa, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press, 2009, p. 113.

question: whether Nietzsche's criticism has lost its force in modern terms. First, however, we will have to explain what Nietzsche himself means by criticism and a critical method.

2. Origins and Tasks of Nietzsche's Critical Method

Criticism as a method was first referred to in book two of *Untimely Meditations (On the Use and Abuse of History for Life)*, where Nietzsche makes his famous distinction between the monumental, the antiquarian, and the critical types of history. The antiquarian type exemplified by the work of the Alexandrian grammarians (BT 18) enables us to classify, preserve and honour, but it does not enable us to create anything that would be great. What may serve as a foundation for creating great things is the monumental type of history setting an example of creativity. However, Nietzsche often regarded this type as the work of epigones,⁶ depriving us of an opportunity to set higher goals and finally leading to cultural degradation. Only the critical type of history, referring primarily not to the form or results but to the meaning and origins, gives us a chance of rethinking what already exists and, instead of bringing historical examples to the level of monuments endowed with mythological status, allowing us to create something really new at a critical distance to the past so that life should go on. Ultimately, this conceptual triad gives rise to Nietzsche's critical method, lying at the basis of all his works written between 1886 and 1888.

The blurred description of the critical type of history compared to the monumental and the antiquarian ones can be interpreted both as the evidence of its flexibility⁷ and as the proof of its danger due to the vague criteria. The tendency resulting from the critical approach to destroy traditional ideals which have acquired the status of eternal truths threatens with complete loss of points of reference. Approaching the past with a knife, one runs the risk of destroying the very memory of it or sinking into the nihilistic negation of past errors and misconceptions which have become part of ourselves, trying *a posteriori* to create an ideal image of previous events, better suiting our present (UM III). Thus, we find ourselves torn between the Scylla of a new metaphysics (a mythological picture of an improved past) and the Charybdis of destructive nihilism.⁸ When former ideals are lost, criticism itself must become the method of philosophical orientation that sets the limits of negation. Nietzsche's subsequent works clarify the determinative criteria of such method, making it relevant for any analysis, not only for the analysis of history: in fact, the critical method is needed whenever we deal with the so-called eternal ideals — be it historic, scientific or moral ideals — which are inevitably transformed into myths.

.....
⁶ More particularly, Nietzsche means the idea of antiquity as a role model impossible to surpass, which existed in Germany for a long time. See Zhavoronkov, Alexey, 'Nietzsches Idee der Fremdheit des Griechischen und ihre Rezeption in der klassischen Philologie', in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hg.), "Einige werden posthum geboren": *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin: De Gruyter, 2012, pp. 615—24.

⁷ Wolf, Jean-Claude, *Zarathustras Schatten: Studien zu Nietzsche*, Freiburg: Academic Press, 2004, pp. 36—37.

⁸ The result of the latter, as Nietzsche clearly showed in the image of the ugliest man in book four of *Thus Spoke Zarathustra*, becomes the loss of the will to live and create something new.

Starting with *The Gay Science* Nietzsche increasingly writes about criticism as his own method. The basic principles of this method are perspectivism, the negation of metaphysical interpretations (for instance, of naive realism in philosophy and natural sciences in the 18th and 19th centuries), comparative analysis (particularly, in considering views on morality of different nations) and genealogical approach, which is first employed in *Beyond Good and Evil* (the statement of the problem of origins and genesis). In Nietzsche's view the main aim of a critic is to reveal and refute the prejudices existing in culture which have acquired the status of truths in the course of history. Nietzsche attributes new aspects to the type of a critic who demonstrates some of the features of an antique reformist philosopher (for instance, Plato's Socrates) but at the same time those of an enlightened thinker described by Kant. His interpretation of autonomy — not as submission to the moral imperative but as freedom of criticism, the subject matter of criticism being no longer limited to cognition itself, — presupposes the extension of criticism into the socio-political sphere, affecting the relationships between power holders. Unlike Plato, Nietzsche's regards criticism not as judgment-making with a certain ideal in mind, but as a continuous process which cannot be completed, since the object of criticism is not static but constantly changing. These new aspects of the critical method are later developed by Foucault, whose works, in turn, form the basis for Axel Honneth's analysis.

The most vivid examples of how the critical method is applied can be found in *On the Genealogy of Morality* where Nietzsche establishes ractical foundations for the theoretical principles of "a philosophy of the future" mentioned in the subtitle of *Beyond Good and Evil*. Nietzsche's key theoretical principle concerning the philosophers of the future as people of necessity for "tomorrow and the day after tomorrow" (BGE 212, trans. by Judith Norman) holds that a philosopher-critic must always be in contradiction with the contemporary ideal of his time, be its guilty conscience, question the greatest ideals and, using his will power, must find new challenges for human development. In other words, to be the philosopher of the future means to be "the most solitary, the most hidden, the most different" (ibid.). As a matter of practice, it means that a philosopher should keep at a critical distance from the contemporary cultural paradigm, without denying the fact of its existence, without disparaging its role but raising the question of the genesis of its institutional foundations and of the probable, more successful and fruitful alternative development vectors originating in the key points of this genesis.

Referring to the origins of European morality, Nietzsche designs the scheme of its evolution from Homer, Hesiod, Theognis and the Presocratics up to Rousseau, Kant, Hegel, and Schopenhauer. At all the main stages marked in this scheme there are either explicit or implicit questions concerning alternative opportunities: "How would Greek culture (including morality) have evolved, had there been a worthy rival of Homer?" "What could have happened if the enlightenment project initiated by the Presocratics had been successfully implemented?" "Was the transition from the balance of Apollonian and Dionysian principles in Aeschylus and Sophocles to the tyranny of the Apollonian principle in Euripides inevitable?" "Could Plato's method of philosophical criticism have taken another, non-dogmatic turn?" "How would Christian theology have been

transformed, had its key thinkers realized the nihilistic consequences of monotheism?” Thus, the analysis of aristocratic and Plato-Christian morality, of religious and philosophical austerity, of active and reactive nihilism and of the contradictions between the priest type and the warrior type is not confined just to stating the initially non-moral of the key moral concepts or to demonstrating the differences between the active and reactive anthropological paradigms, but is an example and an argument supporting a new, genealogical approach to philosophical criticism in general. In *On the Genealogy of Morality*, the social component of this criticism is particularly noticeable, since Nietzsche’s arguments against traditional morality inevitably extend to the functioning of social institutions (the community, the family, the judiciary, the state as a whole). And although some preconditions underlying the genealogical method (in particular, the use of Lamarck’s ideas) as well as the findings of the analysis (for example, where Nietzsche refers to Greek and Latin etymologies) seem questionable or false, the concept of criticism reformed by Nietzsche is sufficiently fruitful to extend its influence on the philosophical thought of the 20th and the early 21st centuries, particularly, on the critical theory of the Frankfurt School.

3. Nietzsche and the Critical Theory

The first important evidence of Nietzsche’s methodological influence on the Frankfurt school is the program work by Max Horkheimer *Traditional and Critical Theory* (*Traditionelle und kritische Theorie*, 1937). Horkheimer’s statement of the problem — the necessity to go beyond the traditional understanding of theories (whether scientific or philosophical) — contains explicit references to Nietzsche’s program of critical revaluation of traditional values and scientific methods. The origins of these references are to be found in Horkheimer’s earlier works, primarily in *Eclipse. Notes in Germany* (*Dämmerung. Notizen in Deutschland*, 1931/34) was published under the pseudonym of Heinrich Regius.⁹ In it Horkheimer, despite his skepticism about Nietzsche’s “utopian-aristocratic” attitude towards the masses,¹⁰ first expresses the idea of the possibility to transform his criticism aimed at destroying the idealistic conception of morality into a practical theory giving an impetus to overcome the inertia of the existing social structure.¹¹ In the work

.....
⁹ A brief indication of the role of this work in the context of Nietzsche influencing Horkheimer’s critical theory see in: Diethel, Carol (ed.), *Historical dictionary of Nietzscheanism*, 3d edition, Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 2014, p. 197.

¹⁰ See also early novellas by Horkheimer (*Irena; Risen*), where he criticizes the concept of the overman and takes the side of Schopenhauer, but not Kant and Nietzsche, in the dispute about the benefits and dangers of compassion. For more details about the early reception of Nietzsche by Horkheimer see Abromeit, John, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 281.

¹¹ Ibid. However, Horkheimer clarifies that his theory is primarily to help the proletariat, while Nietzsche, so far as he believes, takes a conformist stance, being quite satisfied with a backbone opposition of the aristocracy and the masses without attempting to destroy this opposition. Nevertheless, in our

published in 1937, this idea gets its further and more profound theoretical development, albeit with some important restrictions. The interdisciplinary and anti-metaphysical nature of Horkheimer's project, the criticism of the positivist disposition in philosophy and sciences, questioning the non-scientific status of the concepts of usefulness, aims and values, as well as eliminating socio-psychological prejudices as a corollary of a new type of analysis, generally correspond to the key propositions of *The Gay Science*, *Beyond Good and Evil*, and *On the Genealogy of Morality*. Obvious similarities are manifested in minor details as well. Thus, Horkheimer's criticism of understanding science just as a tool for systematizing (on the same principle as a library or an archive)¹², a tool which unifies the conceptual approach to living and nonliving objects, reminds us of Nietzsche's opposition of a "cold" non-dynamic science, which kills the living for the sake of research and evaluation¹³ and conceptually less strict "warm" science, which is at the same time more careful in treating a living subject of investigation. On the other hand, it also refers us to the above-mentioned trichotomous classification of history in *Untimely Meditations*.¹⁴ The most important difference between Nietzsche's critical project and Horkheimer's conception of the critical theory lies in the idea of social totality, in the relativization of the boundaries between the individual and society¹⁵ — the boundaries that are so important to Nietzsche, that they dominate his interpretation of the role of reason and consciousness (in relation to the sphere of unconsciousness as well¹⁶). Besides, Horkheimer associates the genealogical analysis of key social concepts in relation to their internal

opinion these undoubtedly significant differences in contents and purposes do not have a major impact on the methodological level of reception of Nietzsche's critical method. See further about the main correspondences between the two critical projects.

¹² Horkheimer, Max, *Gesammelte Werke*, in 19 Bde, hg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a/M: Fischer, Bd. 4, S. 162—163.

¹³ See, for instance, Z IV, *Leech*, with the portrayal of a scientist, who voluntarily deprives himself of life — and individuality — in order to achieve scientific objectivity (after all, a live observer is as changeable as an animate object of his research). Compare 11[119]: "Those characters who only compare a product of fantasy of other loners need, first and foremost, *coolness*: they harp on the 'coolness of science', they are unproductive and constitute a very important class of people, for they establish *the exchange* between producers, in a way they are merchants evaluating the cost of the product. *Such quality* may, after all, be also characteristic of and common for a productive person. But he is bound to have *another important ability*: the ability to **enjoy** discarded illusions, the theatre of their battle — the ability to see nature in all this." See also Nietzsche's statement about the two types of philosophical analysis in BGE 211.

¹⁴ The reasons why Horkheimer prefers never (!) to mention Nietzsche in his keynote paper — in contrast to the overwhelming majority of his other works — must be sought in his review of the book on Nietzsche by Jaspers, published in the same year (Horkheimer, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, S. 226—235). Despite a great interest in Nietzsche's philosophy (including the selective and distorting interpretation of Nietzsche in Nazi Germany), Horkheimer believes that the fear of the current relevance of his ideas prevents their reception and productive use — in particular, as a tool for criticism of enslaving ideologies.

¹⁵ Op. cit., S. 181.

¹⁶ Nietzsche deliberately extends the sphere of the unconscious (which he associates with the individual principle), encompassing the elements which in modern philosophy of cognition are attributed to the phenomenal consciousness. See GS 354.

contradictions with Hegel's dialectical approach¹⁷, but not with Nietzsche's oppositions whose continuous existence is essential for the productive development of society.

A new stage in understanding Nietzsche's critical method is represented by the philosophical fragments published by Horkheimer and Adorno under the title *The Dialectic of Enlightenment* (1944/47). In them the criticism of positivism — in the context of the problem of alienating man from nature and its subordination to the principles of expediency — is supplemented with an important issue of radicalism (nihilism) as a necessary element of the dialectical critical method, and at the same time as a dangerous consequence of previous projects of enlightenment: according to Horkheimer and Adorno, it was Nietzsche who — following Hegel — noted the dual nature of enlightenment which “combines the “universal movement of sovereign spirit” and a “nihilistic” force, hostile to life”¹⁸. Although the authors prefer to avoid using the concept of “nihilism”¹⁹, their analysis is focused on the problems which Nietzsche associates with two aspects of nihilism: the active one, destructive for the sake of creating new values, and the passive one, skeptical and denying— but at the same time conserving the existing order due to its inability to be truly modernized. The radicalism of the New Age enlightenment, dwelt on by Horkheimer and Adorno, implies the interaction of both aspects of nihilism, binding together destruction and creation, authoritarian tendencies and the battle against them, disgust and deification, reason and its absence.²⁰ Setting themselves a task of the genealogical analysis and a renewal of the concept of enlightenment, the authors have to make clear that they do not seek to destroy the very idea of it, but want to make it free from authoritarian, universalistic and unifying implication, leading to the self-destruction of enlightenment²¹. A similar principle underlies Nietzsche's criticism of the main historical stages of Enlightenment (starting with Homer and ending with the 18th century German Enlightenment), providing an impetus for the development of a fundamentally new, individualistic approach to it.²²

The common and central point for Horkheimer and Adorno is the opposition of nature (as the natural, physically given world) and the social world as a structure which could also appear to be different.²³ This constructivist approach²⁴, applicable in relation

¹⁷ Op. cit., S. 180.

¹⁸ Horkheimer, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 67—68 (Russian edition: pp. 62—63).

¹⁹ See Horkheimer's criticism against Nietzsche's “non-historical”, overly broad interpretation of nihilism in his article *Egoism and the Freedom Movement* published in 1936.

²⁰ Horkheimer, *Gesammelte Werke*, S. 115—117 (Russian edition: pp. 117—119).

²¹ Op. cit., S. 18—20 (Russian edition: pp. 10—12).

²² See in greater detail in Жаворонков, А. Г. (Zhavoronkov, A. G.), ‘Кант, Ницше и Великая французская революция’ (‘Kant, Nietzsche and the Great French Revolution’), in: *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik*, Moscow: Akvilon Press, 2015, pp. 174—190.

²³ For this, see Anderson, Joel, ‘Situating Honneth in the Frankfurt School Tradition’, in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Boston, Leiden: Brill 2011, pp. 33.

²⁴ Although Horkheimer and Adorno did not perceive their critical theory to be constructivist and despite the fact that it originated long before the fundamental works of this trend, it had an

to social issues, underlies Nietzsche's criticism of the idea of absolute truth as well.²⁵ The same approach remains pivotal also for the next generations of the Frankfurt School²⁶ (including Axel Honneth), who abandoned antipositivist rhetoric and undertook a major revision of the Marxist elements of critical theory, still, however, considering criticism as an effective tool for implementing social changes.

4. Nietzsche as a social critic

Apart from Horkheimer and Adorno, an additional link between Nietzsche and Honneth is provided by Foucault's works, in which genealogical ("archeological") Nietzsche-like criticism²⁷ becomes a dominant method.²⁸ Honneth's evaluation of Foucault's and Nietzsche's contribution to the contemporary philosophical analysis of social problems is ambivalent: thus, Honneth does not share the pessimistic diagnosis of modernity which

important impact on the Erlangen methodological constructivism. In its turn, the method developed in the Erlangen School influenced the philosophers of the Frankfurt School, primarily Habermas and Honneth.

²⁵ Nietzsche's constructivism is a more radical form of constructivism, close to the works of Ernst von Glasersfeld, as well as to the autopoietic theory of Humberto Maturana and Francisco Varela. It is also important to note Nietzsche's influence on the constructivist elements in Popper's theory of critical rationalism.

²⁶ Jürgen Habermas' mostly negative reception of Nietzsche (in particular, in *The Philosophical Discourse of Modernity*) is a special case of extreme importance; but then he also distances himself from the interpretation of critical theory introduced by Horkheimer and Adorno. Not elaborating on Habermas's line of reasoning, we only note that he emphasizes Nietzsche's influence on *Dialectic of Enlightenment*, including the description of "prehistory of subjectivity" by Horkheimer and Adorno crucial for their line of reasoning, as well as on their criticism of instrumental reason (Habermas, Jürgen, 'Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen', Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985, pp. 146—147, with reference to Pütz, Peter, 'Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie', in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), S. 175—191), pointing out the link between the "nihilistic diagnosis" of Nietzsche's philosophy and the "boundless skepticism" of Horkheimer and Adorno in relation to reason.

²⁷ See *Archaeology of Knowledge* (1969) and *Nietzsche, Genealogy, History* (1971).

²⁸ Honneth adopts Foucault's notion of social antagonism and strategic conflicts between subjects as the sources of power (See Sinnerbrink, Robert, 'Power, Recognition and Care: Honneth's Critique of Poststructuralist Social Philosophy', in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply of Axel Honneth*, Leiden: Brill, 2011, p. 180), but is very skeptical about the methodological basis of his theory of power unable to resolve the contradictions between the understanding of power as an intersubjective social rivalry, as well as the institutional management and control system. This approach is largely in harmony with that of Habermas: the latter believes that the interpretation of the criticism of power as the opposite of the analysis of truth prevents Foucault from substantiating the critical project. In addition, Habermas blames Foucault for using Nietzsche's "anti-sociological" concepts of power. See Habermas, 'Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen', as well as a comparison between the views of Habermas and Foucault in Bernstein, Richard, 'J. Foucault: Critique as a Philosophical Ethos', in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe and Albrecht Wellmer (ed.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, London: MIT Press, 1992, pp. 280—310.

is characteristic of Foucault and the first generation of the Frankfurt school,²⁹ and regularly struggles against the post-modern “aesthetic” conception of freedom, proceeding from Nietzsche’s idea of self-creation, counterposing it to the conception of social recognition.³⁰ However, at the level of the basic methodology of social criticism the situation looks different. Honneth’s approach in describing social pathologies, at least at its first stage, requires tools to identify the principal lines of social conflicts. Foucault’s theory of power as a social struggle inspired by Nietzsche’s will to power and his understanding of social justice proceeding from the balance of power, provides one of such instruments for Honneth (in particular, for his key work *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*). The second tool, as we see it, is Nietzsche’s understanding of genealogical criticism as a way of diagnosing socio-cultural pathologies.

From the perspective of the classification proposed by Honneth, Nietzsche’s method can be called a model of social criticism according at least to four criteria. Firstly, Nietzsche’s thinking implies a great critical distance, a deliberate marginalization of his own position. At the same time, the philosopher draws a distinct demarcation line between this distance and the alienation from his own culture, continually stressing that his thought develops from the German and European perspectives.³¹ Moreover, instead of analyzing problems solely within the existing paradigm, Nietzsche questions the paradigm itself (in particular, its institutional arrangements) for the sake of genealogical research into the causes that lead to their occurrence. Finally, Nietzsche is not guided by the political and social consensus of his time, interpreting his criticism as a philosophy of the future — a long-term project designed not for decades, but for centuries to come.³²

Certainly, the establishment of these correspondences cannot be tantamount to answering the more important question we mentioned at the beginning of this article: has not Nietzsche’s “model” critical method itself become outdated along with the objects of criticism? This question can, in turn, be subdivided into several parts: (1) Does not the status of an academic philosopher and the central thinker of his time gained by Nietzsche in the late 1970s testify at the same time to his being a lifeless specimen in the museum of the 19th century history of philosophy? (2) Did the replacement of idealistic preconceptions (criticized by Nietzsche) by the constructivist approach lead to setting

²⁹ Compare Deranty, Jean-Philippe, ‘Reflective Critical Theory: A Systematic Reconstruction of Axel Honneth’s Social Philosophy’, in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply of Axel Honneth*, Leiden: Brill, 2011, p. 62.

³⁰ For the controversy between Honneth on the one hand and Lyotard, Rorty and Baudrillard, on the other, see in greater detail in Sinnerbrink, ‘Power, Recognition and Care: Honneth’s Critique of Poststructuralist Social Philosophy’, pp. 187—191.

³¹ Not only the key arguments, but also the stylistic devices are subject to this logic. Thus, the figure of Zarathustra, whose teaching is completely opposite to the ideas of Zoroastrianism, is not a symbol of a different culture (or the collision of two cultures) but the indication of the need to take a detached view of the usual Platonic-Christian paradigm in order to overcome its value foundations.

³² This is exactly what Nietzsche’s statements about creation for millennia ahead imply in Z III, *On Old and New Tables*.

a new paradigm, the necessity of which he emphasized? (3) Is not the fact that the individualistic approach to cognition has become commonplace in many areas of modern philosophy (for instance, in phenomenology and analytical philosophy) the proof of Nietzsche's propositions being trite from a modern perspective? (4) Is not Nietzsche's critical project confined to its last stage — the productive reception in postmodern philosophy? Not setting out to give detailed answers to all the specific questions, let us highlight a few important counterarguments in favour of the modern productivity of Nietzsche's critical method.

If we consider Nietzsche as an example of a social critic, we should, above all, realize the advantages of his method as compared to the intellectual analysis aimed at adjusting the existing paradigm. From the perspective of social philosophy, Nietzsche's genealogical principle of criticism is a convenient tool for analyzing the concepts that have become commonplace in a contemporary context. In view of the principles of social criticism described by Honneth, this analysis should be carried out not in a standard, scrupulous and balanced academic manner, but quite on the contrary, take exaggerated forms³³ with a view to make the largest possible distance between the observer and the familiar notions, the notions s/he knows too well, describing the results of her/his analysis in simple formulas, not by complex schemes. We also see this manner of analysis in Nietzsche who turned over statement into one of the main devices of argumentation and reduced a substantial part of his observations of social phenomena to simple — at least from a formal point of view — concepts: “the slave revolt in morality”, “the pathos of distance”, “will to power”, etc.

The replacement of the dominant scientific paradigm, indeed, divests Nietzsche's criticism of one of its key aspects. Yet, the dominance of constructivism as the basis of a new approach to criticism does not mean that criticism itself is stripped of its sharpness: in the end, everything depends on the relevance of its object. Therefore, Nietzsche's critical-genealogical approach appears to be still significant — particularly, for studying the social role of emotions in the context of the so-called “emotional turn” made by philosophy in the past decades. In other words, Nietzsche's critical method remains also relevant for the phenomenology mentioned above (at least, for the area in which emotions are of fundamental importance). At close consideration, the list of further relevant subjects of criticism proves to be quite impressive: it includes the question of the boundaries between anthropology and social philosophy, the problem of substantiating modern democratic institutions in political philosophy,³⁴ the role of the unconscious in relation to consciousness as a social factor, the problem of intersubjectivity, social conflicts, social recognition and many others.

.....
³³ See Honneth, ‘Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen’ — in the context of the discussion between Honneth and Michael Walzer regarding the basic principles of social criticism.

³⁴ See Жаворонков, А. Г., ‘Кант, Ницше и Великая французская революция’, pp. 215—216 on the works of Martin Saar where the genealogical method of criticism is applied.

Finally, Nietzsche's critical method as a dynamic form of analysis and a long-term fairly uncompleted project cannot be reduced to its historic role of the preparatory phase of postmodernist philosophy, with a gradually eroded concept of criticism losing its distinct content. The philosophy of the future of which Nietzsche writes in *Beyond Good and Evil* suggests skepticism about the constantly emerging new myths, hiding behind the mask of absolute values. It is in this sense that Nietzsche's critical project can be compared to Kant's description of enlightenment — as the struggle against prejudices easily take the shape of social principles. This idea, also underlying the Frankfurt critical theory, will hardly become obsolete in the foreseeable future.

References

- Abromeit, John, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Anderson, Joel, 'Situating Honneth in the Frankfurt School Tradition', in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Boston, Leiden: Brill, 2011, pp. 31—57.
- Bernstein, Richard, 'J. Foucault: *Critique as a Philosophical Ethos*', in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe and Albrecht Wellmer (ed.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, London: MIT Press, 1992, pp. 280—310.
- Caysa, Volker, 'Nietzsche — Großmachtphilosoph oder Philosoph der Macht des Großen', in: Volker Caysa und Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche — Macht — Größe: Nietzsche — Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin: De Gruyter, 2012, S. 1—28.
- Deranty, Jean-Philippe, 'Reflective Critical Theory: A Systematic Reconstruction of Axel Honneth's Social Philosophy', in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply of Axel Honneth*, Leiden: Brill, 2011, pp. 59—88.
- Diethel, Carol (ed.), *Historical dictionary of Nietzscheanism*, 3d ed., Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 2014.
- Foucault, Michel, 'Qu'est-ce que la critique?', Paris: Vrin, 2015.
- Geyer, Paul, 'Kritik des Kritikbegriffs', in: Paul Geyer, Monica Schmitz-Emans (Hg.), *Proteus im Spiegel: kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*, Würzburg, 2003, pp. 27—41.
- Habermas, Jürgen, 'Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen', Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985.
- Honneth, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985.
- Honneth, Axel, 'Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis', in: *Philosophical Explorations*, 2.3 (1999), pp. 225—242.
- Honneth, Axel, 'Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie', in: Werner Bohleber und Sibylle Drews (Hg.), *Die Gegenwart der Psychoanalyse — Die Psychoanalyse der Gegenwart*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, S. 238—245.
- Honneth, Axel, 'Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen', in: Herfried Münkler, Marcus Llanque und Clemens K.

- Stepina (Hg.), *Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert. Festschrift zum 80. Geburtstag von Iring Fetscher*, Berlin: Akademie Verlag, 2002, S. 241—252.
- Honneth, Axel, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a/M 2007.
- Horkheimer, Max, *Gesammelte Werke*, in 19 Bde, hg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a/M: Fischer, 1988—1996.
- Lemm, Vanessa, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press, 2009.
- Petherbridge, Danielle, *The Critical Theory of Axel Honneth*. Plymouth: Lexington Books, 2013.
- Pütz, Peter, 'Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie', in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), S. 175—191.
- Röttgers, Kurt, *Kritik und Praxis: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin, New York: De Gruyter, 1974.
- Sinnerbrink, Robert, 'Power, Recognition and Care: Honneth's Critique of Poststructuralist Social Philosophy', in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply of Axel Honneth*, Leiden: Brill, 2011, pp. 177—205.
- Wolf, Jean-Claude, *Zarathustras Schatten: Studien zu Nietzsche*, Freiburg: Academic Press, 2004.
- Vidal Mayor, Vanessa, 'Zweideutigkeit der Aufklärung: Nietzsche und Adorno', in: Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche — Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Berlin: De Gruyter, 2004, S. 305—12.
- Zhavoronkov, Alexey, 'Nietzsches Idee der Fremdheit des Griechischen und ihre Rezeption in der klassischen Philologie', in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hg.), *Einige werden posthum geboren: Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin: De Gruyter, 2012, S. 615—24.
- Михайлов, И. А. (Mikhailov, I. A.), *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований (Max Horkheimer. Formation of the Frankfurt School of Social Research)*, Moscow: M.: IPh RAS, 2008—2010, part 1—2.
- Жаворонков, А. Г. (Zhavoronkov, A. G.), 'Кант, Ницше и Великая французская революция' ('Kant, Nietzsche and the Great French Revolution'), in: *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik*, Moscow: Akvilon Press, 2015, pp. 174—190.
- Жаворонков, А. Г. (Zhavoronkov, A. G.), *Историко-философский метод в немецком ницшеведении* ('Historico-Philosophical Method in German Nietzsche Studies'), in: Ю. В. Синеокая (Yu. V. Sineokaya) (ed.), *История философии в формате статьи (History of Philosophy in the Form of an Article)*, Moscow: Kulturnaya Revolyutsiya, 2016, pp. 198—219.

(Translated from Russian by Irina Polyakova)

**Ответственность мыслителя
перед историей**

**The Responsibility
of a Thinker to History**

**Die Verantwortung eines Denkers
vor der Geschichte**

Трейси Стронг



Ницше о философии и Ницше сегодня

Уважаемые редакторы данного сборника попросили меня ответить на пять вопросов. Эти вопросы являются ключевыми для нашего понимания философской мысли Фридриха Ницше.

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века?

В двадцатом веке Ницше был широко востребован. Он был важен для людей левых и правых политических взглядов, фашистов и коммунистов, для тех, кто интересовался и не интересовался политикой, для феминисток, анархистов — список можно продолжать бесконечно. К этой генеалогии я еще вернусь, но вначале остановлюсь на периоде последних 50 лет.

Несколько поколений исследователей из академической среды начиная с 1960-х годов не имели непосредственного опыта участия во Второй мировой войне. Для первого послевоенного поколения, моего поколения, война оставалась в прошлом и уже не была доминирующим фактором при подходе к любой проблеме. Простое осуждение фашизма, а чуть позднее и сталинизма для многих теперь не служило достаточным основанием, чтобы считать серьезными и высокоинтеллектуальными те или иные политические взгляды. В этой связи Ницше оказался привлекательным во многих отношениях.

Во-первых, Ницше поднял вопрос о здоровье общества в целом. Ницше подверг анализу нормы суждения, включая нравственные нормы как структуры

доминирования и власти, т. е. рассматривал их в политическом аспекте. Из этого не следовало, что их нужно было отбросить (хотя были и те, кто понял Ницше именно так), важно, что они давали основание для постановки общих вопросов о возможностях изменения общества. В 1960-е годы культурная революция казалась возможной — что-то происходило в Америке, в Европе, в Китае, но никто не знал что. Это ощущение способствовало тому, что читатели все чаще обращались к Ницше, который, казалось, был в большей степени озабочен вопросами общественной и политической жизни, чем любой другой человек.

Во-вторых, более проблематичными представляются преувеличенные разоблачения моральных и общественных структур как скрытых структур доминирования, которые и делали Ницше привлекательным. Ницше давал нам основание (или мы только так думали) относиться с глубоким подозрением к морали как оправданию действия. Это было совсем не то старое подозрение, что мораль может быть не более чем субъективным личным суждением. Дело, скорее, заключалось в том, что категории «добра» и «зла» могли, как казалось, быть использованы кем угодно. Очевидно, что Гитлер думал, что то, что он делает, есть «добро», по крайней мере в том смысле, что это оправданно и служит во благо. Таким образом, в начале Второй мировой войны возник особый тип нравственного релятивизма. Убедительность и ясность цели, которой нацисты оправдывали происходящее, ставили под сомнение сами категории «добра» и «зла», т. е. нравственные категории как средство устройства жизни людей. Вопрос «Что, если бы Гитлер победил?» неизменно наталкивал на мысль об относительности нравственных категорий, о том, что их мериллом является успех, а успех определяется силой. Если история писалась победителями, а значит, ими определялись и наши нравственные оценки самих себя, то единственно очевидным ответом Гитлеру была сила. Возник вопрос, была ли и может ли вообще сила быть нравственной категорией: по крайней мере, она полностью опровергала прагматический аргумент в пользу нравственности, который был в ходу у таких мыслителей, как Джон Дьюи. Важно, однако, не забывать, что если война способствовала нравственному релятивизму, то очень многие люди, особенно молодые, слишком быстро присвоили себе право решать, что то, чего они хотят, хорошо уже потому, что они этого хотят («если чувствуешь, что это хорошо, делай это»). В отличие от них Ницше понимал, что не всякий человек, пользуясь любым предлогом, имеет право оправдать свою мораль — он также поставил вопрос о возможной опасности нравственных оправданий (GM II, 24).

Однако для некоторых моральный релятивизм сводился лишь к поверхностным претензиям «я-мне-мое, и никто мне ничего не скажет», и можно сказать, что их необыкновенно легкое и беспрепятственное возникновение во многом стало возможным благодаря Ницше. Тем не менее для кого-то чтение Ницше дало возможность представить жизнь иначе, чем если бы в ее основе лежали императивные конструкции (явные или подсознательные), подобно тем, которые Кант представил как необходимый элемент того, что он называл моралью. Таким образом, Ницше указал на возможность жизни «по ту сторону добра и зла». Разумеется, подавшись

либеральному порыву, многие люди до конца не сознавали, насколько трудно *не* жить в рамках того, что есть мораль. (В письме к Лу Саломе Ницше говорил, что она «должна освободиться от своего освобождения».)

И наконец, в-третьих, на глубинном, почти всегда невыраженном уровне, Ницше, я полагаю, был привлекателен для послевоенного поколения, поскольку его тексты заставляют нас всерьез думать о возможности самоуничтожения человека. Можно сказать, что самым существенным фактом нашей жизни — не самым непосредственным и не самым заметным — является то, что мы можем уничтожить всю жизнь на планете посредством ядерного взрыва или экологической катастрофы. Факт этот важен тем, что не существует других рамок, чтобы понять человеческую жизнь, кроме тех, в которых она оказывается подвластна себе. Ницше как никто другой глубоко понимал, что человеческая жизнь не соотносена ни с чем, кроме самой себя. Вот что означает «смерть Бога» — это значит, что отныне мы можем «играть в кости с богами за их столом, т. к. земля это стол богов», а ценности определяются только людьми.

Ницше был первым, кто ясно дал это понять.

2. Ответствен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Это трудный вопрос, поскольку он касается ответственности автора за то, как его работы могут быть случайно использованы. Хайнц Шлаффер утверждал, что эффект преувеличенных политических прочтений Ницше является следствием его стиля (Шлаффер 2007). Так, когда говорят о лидерстве в политическом контексте, то благодаря Ницше думают о «супер»-лидере, о лидере лидеров. Возможно, Ницше представлял себе такого человека как философа (как вскоре затем и Хайдеггер), но когда подобное требование отпадает, слово уже «выпущено», а преувеличенная идея о том, каким должен быть лидер, остается. И она, как утверждает Шлаффер, может иметь пагубные политические последствия. Безусловно, Ницше представлял себе эту опасность, когда он писал в «Ессе homo» тот раздел, где объяснял, почему он пишет такие хорошие книги, что:

в конце концов никто не может из вещей, в том числе и из книг, узнать больше, чем он уже знает. Что не добыто через опыт, то невозможно будет уловить. Представим себе крайний случай: допустим, что книга не повествует ни о чем другом, кроме событий, которые исключают возможность часто или даже редко их переживать — что они *впервые* используются в языке для ряда новых переживаний. ...Это и есть мой средний опыт и, если угодно, *оригинальность* моего опыта. Кто думал, что он что-нибудь понимал у меня, тот делал из меня нечто подобное своему образу... (перевод Ю. М. Антоновского).

Если, как заметил Дэвид Эллисон (2001), когда я читаю Ницше, я чувствую, что он пишет *для меня*, исключительно для меня, не находится рядом, а пишет *для* меня, тогда становится ясно, что нацисты, читая Ницше, не без основания счита-

ли, что Ницше писал для них. Прежде всего необходимо признать, что нацисты, которые присваивали себе идеи Ницше, не все были глупы. Например, философ Альфред Боймлер, который вступил в партию в 1933 году (и тут же получил кафедру в Берлине), не только является автором книги «Nietzsche der Philosoph und Politiker» («Ницше — философ и политик») (1931), но и серьезного сочинения по эстетике, от которого невозможно с легкостью отмахнуться, как от сочинений «наемного писаки», как это сделал Вальтер Кауфман¹. И он не составлял исключение — было немало умных людей среди нацистов, и нельзя игнорировать их отношение к Ницше. Это не означает, что он «ответственен» за нацизм, как если бы причиной возникновения нацизма был отдельный человек или событие, но это и не значит, что его работы автоматически исключают нацизм, и я убежден, что в этом сила, а не слабость его работ (об этом см. Strong 2012).

3. Как Вы понимаете идею «вечного возвращения»?

Я думаю, можно сказать следующее. Во-первых, что бы Ницше ни подразумевал под вечным возвращением, он в первую очередь не имеет в виду простую теорию небесной механики, «фактическое возвращение событий в том порядке, в каком они происходили и будут происходить». Вечное возвращение почти всегда связано с преображением человека. Пастух, откусивший голову змеи в «Видении и загадке», «преображается» и смеется «как никто до него не смеялся *раньше*». Иными словами, он уже изменился. Как только Заратустра проходит период выздоровления — т. е. обретает здоровье, — говорится в следующем абзаце, что он «проснулся и... остался навеки бодрствующим». Ницше предупреждает, что «нужно остерегаться [думать о вечном возвращении по примеру] ложной аналогии со звездами, приливом и отливом, дня и ночи, времени года...», и говорит нам, что «когда вы воплощаете мысль мыслей, она вас преобразует». Ничто из этого не подкрепляет представления об огромном механическом цикле.

Во-вторых, когда приходит «мысль мыслей», кажется маловероятным, что вечное возвращение будет возвращением «всегда того же самого», если мы под этим понимаем, что нет никакого изменения. Невозможно сказать, что такое вечное возвращение кого-то преобразует; в этом случае можно было бы переживать то, что случается с тобой, только как будто бы это происходит сейчас. (Если я обладаю сознанием того, что это происходило раньше, тогда я обладаю новым опытом: старый опыт плюс новое осознание.) Ницше говорит о вечном возвращении как о «поворотном моменте истории» и видит свою незавидную роль в том, чтобы «сломать историю надвое». В любом случае «вечное» не означает «вечное по времени и протяженности», но «всегда настоящее». Как замечает Витгенштейн

.....
¹ *Baumler Alfred. Das Irrationalitätsproblem In Der Ästhetik Und Logik Des 18. Jahrhunderts Bis Zur Kritik Der Urteils (1923). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967; Halberstam Michael. Totalitarianism and the Modern Conception of Politics. New Haven: Yale University Press, 1999.*

в «Трактате», «если мы полагаем, что вечность означает не бесконечную временную протяженность, но безвременно, тогда вечная жизнь принадлежит тем, кто живет в настоящем». Вечное возвращение происходит тогда, когда оно воспринимается как настоящее.

Если в главе «Заратустры» «Об избавлении» утверждается, что человеку невозможно избавиться от времени и что понятие времени представляет для него проблему, поскольку привязывает его к форме жизни, которая является нигилистической, следовательно, его воля — воля слабого, потому эта воля одерживает победу над теми, кто силен, — тогда подлинное изменение потребует найти какой-то способ быть во времени, так чтобы присутствие прошлого в настоящем более не представляло проблемы для настоящего. Что могла бы представлять собой форма жизни, в которой прошлое никогда не составляло бы проблему, т. е. не требовала бы принудительной цикличной повторяемости (те неврозы, которые Фрейд назовет тревогами или болезнью цивилизации — *das Unbehagen*), и в которой люди, тем не менее, в отличие от животных, обладали бы самосознанием? И такая мысль должна быть воплощена — «слова в крови», она должна быть частью нас самих, наших действий. Он пишет, что она должна «постепенно погружаться во многие поколения людей, так чтобы они были плодоносны и строили, основываясь на ней (две тысячи лет христианства — и много тысяч лет для этого)» (*Gesammelte Werke*. (Leipzig: Naumann Verlag, 1898). Vol. 12. P. 129) (Собрание сочинений. Лейпциг: Naumann Verlag. 1898. Т. 12. С. 129).

Из сказанного, как мне кажется, становится ясно, что вечное возвращение задумывается Ницше как решение проблемы несвободы воли — особенно включая волю к власти, которая для Ницше является единственно верной идеей власти, — и, таким образом, как решение проблемы бремени позорного прошлого, лежащего на настоящем. Вечное возвращение имеет целью трансформировать человеческие отношения к прошлому, которое становится принудительным и нигилистическим, и таким образом сделать другое будущее возможным в настоящем. Можно сказать, что это есть практика, т. е. средство трансформации структуры действия — назовем это «характер». Когда в последней фразе «Генеалогии» Ницше замечает, что люди скорее предпочтут «хотеть Ничто, чем ничего не хотеть», он указывает, что то влияние, которое прошлое в настоящем имеет на людей, таково, что они будут продолжать действовать внутри этой конструкции даже тогда, когда она уже недоступна чувствам.

Следовательно, вечное возвращение происходит тогда, когда воплощается само действие, т. е. когда оно воплощается и посредством своего свершения. В приведенной ранее цитате говорилось, что, когда вы «воплотите мысль мыслей, она вас изменит». Однако вечное возвращение — это вид трансформации, или трансфигурации, но не его субстанция. В этом смысле вечное возвращение — это ни в коей мере не навязывание определенной субстанциональной основы, так же как и 'werde wer du bist' различно для разных людей и является пробным камнем со-

вершенства для каждого. Итак, ставится следующая задача: «Мое учение гласит, что задача — жить так, чтобы ты мог жить снова. Это будет в любом случае! ...Кому устремление дает наивысшее ощущение, тот стремись; кому наивысшее ощущение дает спокойствие, тот пребывай в покое; кому наивысшее ощущение приносит упорядочение, послушание, повиновение, тот повинуйся. Только пусть он отдаст себе отчет в том, что приносит ему наивысшее ощущение, и не боится никаких средств. Речь идет о вечности» («Die Unschuld des Werdens» (Stuttgart: Kröner, 1956). Т. 2. С. 474—75). Те, кто живет в вечности, т. е. в настоящем, не могут иметь слабую волю, не следуют и не могут следовать морали рабов.

Из изложенного учения Ницше возникает основание для определенного типа плюрализма. Людей нельзя судить по тому, чем они являются: одни выше других, по тому, чем они являются: одни выше других, потому что они умнее или сильнее и т. д. Скорее их нужно судить по отношению к ницшевскому требованию пробного камня, к императиву и восхвалению: «Стань таким, каков ты есть!» Стать таким, каков есть человек, означает прежде всего прийти к пониманию того, что выше него и на что человек откликается, но чем он еще не является; тогда это значит откликнуться на этот императив, императив, который может показаться категорическим, даже если он как таковой и не универсален.

Так что я утверждаю, что вопрос о вечном возвращении — это то, как Ницше относится к той власти, которую прошлое имеет над настоящим, проблема всякой революции и трансфигурации. Он устанавливает отношения между тем, кто мы есть (т. е. были и есть), и тем, какими мы себя можем увидеть. Тут нужно быть осторожным: Полоний («Быть верным самому себе!» — говорится как раз перед тем, как его убивают «как крысу») и призывной лозунг Американского флота («Будьте всем, чем только можете!») показывают нам, что можно слишком легко и поверхностно это понять. Однако ясно, что Ницше видел здесь широкие возможности: «Грядущая история: эта мысль постоянно все больше будет захватывать, а те, кто не верят в нее, должны в конце концов в силу своей природы исчезнуть. Останется только тот, кто держится за свое существование (Dasein), способный к вечному повторению; однако среди таких существ возможны условия, которые никогда не приходили в голову утопистам».

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны? Что мысль Ницше может принести в философию XXI века?

Я рассматриваю эти два вопроса вместе, поскольку для меня они тесно связаны. Влияние Ницше было разнообразно и постоянно как в Соединенных Штатах, так и в других странах. Оно охватывает широкий спектр очевидно несовместимых запросов. В более широком смысле, с точки зрения политической приверженности хорошо известно, что существует огромное множество известных общественных деятелей, которые заявляют, что учились у Ницше и находятся под его влиянием, и это продолжается начиная с XIX века. В Германии социал-демократы, такие как

Курт Айзнер, убитый в январе 1919 года сразу после своего поражения на выборах главы Баварской республики, считал Ницше «диагностом гения». Помимо этого, анархисты, прогрессисты, враждебные к подавляющим законам, социалисты, феминисты, молодые популисты-романтики из движения *Wandervogel* — все находили обоснование своих идей в Ницше. И это только те, кого можно назвать «левыми» (Tailor 1990). Великий социолог Макс Вебер в письме к своему ученику писал, что современный ученый, если он честен, должен признать, что «он не смог бы сделать большей части своей работы, если бы не Маркс и Ницше» (Baumgarten 1964: 554). Политические «правые», те, например, кто входил в кружок Стефана Георге с ее эллинистическим духом волюнтаристского протеста против материализма и натурализма, глубоко вчитывались в Ницше и иногда сами создавали благоприятную почву для симпатий к нацизму (даже притом, что поэт Стефан Георге до самой смерти в 1933 году был далек от таких симпатий) (Fischer 1977). Столько же людей, по свидетельству Женевьев Бьянке, находились под влиянием Ницше во Франции².

Это влияние оказало решающее воздействие на философию известных мыслителей, самыми выдающимися из которых явились Макс Шелер, Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер в Германии, Альбер Камю, Жак Деррида, Жиль Делез и Мишель Фуко во Франции; такое же влияние было и на экзистенциализм и деконструктивизм в целом. В теологическом отношении Ницше актуален для разных религий, как видно, например, у Пауля Тиллиха, Льва Шестова, а также у Томаса Альтицера и Мартина Бубера (последний перевел первую часть «Заратустры» на польский язык). В психологии под большим влиянием оказались Адлер и Юнг, так же как и Зигмунд Фрейд, который сказал о Ницше, что «он понимал себя глубже, чем какой-либо другой человек, из тех, что жили и, возможно, будут жить». Его влияние также не ограничивалось только Европой. Им с самого начала заинтересовались в Японии; китайские интеллектуалы, такие как Лу Ксун и Гуо Моро, читавшие Ницше, позднее стали видными деятелями китайской компартии. В политике вспоминаются Морис Баррес, Т. Е. Лоуренс и такие менее симпатичные персонажи, как члены организации «Кагуль» и «Огненные кресты». Ленин имел в своей библиотеке «Рождение трагедии» и написал к ней аннотацию. Можно назвать прозаиков и литературных деятелей, включая Томаса Манна, Германа Гессе, Андре Марро, Андре Жида, Джорджа Бернарда Шоу, Г. Л. Менкена, Райнера Марию Рильке и Уильяма Батлера Йейтса, а также современных авторов — Джона Гарднера и Джона Бэнвилла. Можно даже включить в этот список Арнольда Шварценегера.

В современный период, в любом случае, этот круг расширился. Вот только капля из моря литературы. Исследователи утверждают, что, рассматривая Ницше с различных точек зрения, они находят материал и (или) стимул для его «демократической» интерпретации. Моя книга вышла в 1975 году и сопровождалась многими статьями, которые выражали то же мнения. Уильям Коннолли (1988; 2002)

² *Bianquais Geneviève. Nietzsche devant ses contemporains. Monaco: Du Rocher, 1954.*

был одним из первых, кто подчеркивал демократические возможности, к нему присоединились и другие, например Марк Уоррен (1966), Кейс Ансел Пирсон (1991), Бонни Хонг (1993а, б), Дан Конвей (1997), Лоуренс Хатаб (1995), которые находили в Ницше, каждый по-своему, основу для радикального переосмысления демократической политики. Они не утверждают, что он *является* демократом (хотя Хатаб и говорит, что он, возможно, и был таковым), но что его мысль позволяет и, фактически, требует переосмысления основ демократической политики. Другие, как, например, Джеймс Коннант (2000) и Дэвид Оуэн (1991; 1995) (в некоторых работах и я (1988; 1996)) находят у Ницше перфекционизм (назовем это аристократическо-демократическим пониманием), который сродни мысли Эмерсона и Стэнли Кавелла.

Нельзя сказать, что это «левое ницшеанство», как его окрестил Аласдер Макинтайр, прошло без сопротивления. Дом Домбовски (2004), Томас Пэнгл (1986), Петер Берковец (1995), Фредерик Аппель (1999), Брюс Детвилер (1990) и многие другие строят свои аргументы, ссылаясь на те отрывки из Ницше, в которых он защищает рабство, в которых он предстает как приверженец элиты, призывая великого человека или великих людей, или предстает женоненавистником — таков Ницше-«аристократ». Вероятно, великим мыслителям вообще свойственно порождать такую широкую амплитуду толкований. Однако в данном случае Ницше делает это сознательно. Как уже было сказано, в его работах отказывались видеть прямое обращение к каждому читателю. Все это вызывает целый ряд вопросов о качестве и природе риторики у Ницше, о роли стиля в философии, вопросы, которые возникали на некоторое время на периферии основного течения англо-американской философии и которые только недавно, в особенности в работах, посвященных Платону, Витгенштейну и Ницше, стали вновь занимать то место, которое они занимали прежде. В любом случае те, кто отрицает, что стиль и риторика Ницше являются важнейшими для его философского учения, по моему мнению, глубоко заблуждаются. Представляя в 1882 году для Лу Саломе в «Доктрине стиля» поправки к десяти пронумерованным заметкам, Ницше пишет: «Стиль должен соответствовать определенному человеку, которому вы желаете довериться (*der du dich mitteilen willst*)». Он называет это законом «двойной связи». И продолжает: «Богатство жизни выдает себя через богатство жестов. Нужно учиться воспринимать все — длину и краткость предложений, пунктуацию, выбор слов, паузы, последовательность аргументов — как жесты». Это значит, что Ницше целенаправленно и с большой тщательностью готовил *все*, что он публиковал. Если всерьез вдуматься, то это значит, что *все* в его опубликованных текстах неслучайно, в том числе и то, что представляется «чрезмерным».

Это серьезное утверждение — это все равно что сказать, что в «Джоконде» («Моне Лизе») Леонардо да Винчи нет *ничего*, что бы не было существенным для этой картины. Это все равно что сказать, что *каждое* слово в стихотворении Роберта Фроста «В лесу снежным вечером» совершенно необходимо и что ничего нельзя пропустить. Или как ответил Шуман, когда его спросили по окончании игры,

какой смысл у этого произведения. Вместо ответа он сыграл его снова, от начала до конца. Допустим, даже Ницше не удавалось достичь совершенства во всех его произведениях; важно то, что он стремился к этому совершенству, а это значит, что отбрасывать какой-то аспект в его работах как «напыщенную риторику» можно только вследствие неосознанной пристрастности.

Поэтому труд Ницше нужно исследовать очень внимательно и кропотливо, нужно к нему *прислушиваться*, потому что подобный труд таит в себе искушение его завершить. Он и задумывался как искушение и должен так восприниматься. Нельзя правильно читать Ницше, не слыша, как перекликается одна часть фразы со всей фразой, как она перекликается с другими фразами в непосредственной близости и в более широком контексте.

(Почти) все у Ницше можно и нужно так читать. Читая, нужно слышать текст. «Неужели нужно сперва разодрать им уши, чтобы научились они слушать глазами?» — спрашивает с самого начала Заратустра. Читать Ницше, и особенно читать то, что касается политики, означает следующее. Когда вы думаете, что понимаете Ницше (неважно, позитивно или негативно), первое, что вам нужно сделать, это спросить себя: «Почему я думаю, что это *именно то*, что Ницше хочет сказать?» Обычно в этом случае обнаруживается, как и в приведенном мною афоризме, что было что-то упущено, а вывод, в котором вы были уверены, оказывается малозначимым. Требуется самопроверка для того, чтобы выяснить, что меня заставило считать правильным мой начальный вывод. Таким образом работы Ницше стимулируют у читателей самокритичный взгляд на те заключения, которые они готовы сделать. В этом смысле здесь поставлена *терапевтическая* цель: она требует или может потребовать от читателя (само)критичности. Это также означает, что в своих работах Ницше не занимает позиции окончательного судьи. Он не разъясняет вам, в чем дело, а помогает, чтобы вы сами нашли свой взгляд. Парадоксальным образом, ему часто это удается, когда он пишет так, что вы думаете, что слышите авторитетное мнение. В особо удачных случаях, а они нередки, Ницше заставляет читателя обратить внимание на его/ее собственные нужды и желания: быть самокритичным и, таким образом, стать для себя самого авторитетом. Он пытается дать *вам* возможность излечить *самих себя*, «стать тем, кто вы есть», согласно фразе из второй «Пифийской оды» Пиндара, которая служила ему пробным камнем собственного свершения. Он не *говорит* вам, что делать или кем быть. Все (или, я бы сказал, почти все) разночтения Ницше происходят до определенной степени из-за того, что читающие не проецируют нужным образом понимание прочитанного на самих себя.

Я не утверждаю, что каждый из нас имеет своего «собственного» Ницше. Я хочу сказать, что Ницше *намеренно* пишет в такой манере, чтобы большинство из тех, кто читает его, думали, что они его поняли, и только после более тщательного и повторного чтения — Ницше говорит, что является сторонником *медленного* чтения — обнаруживают, что они восприняли Ницше по своему собственному образу, образу или идолу, которого они теперь должны ставить под сомнение.

Из этого мы видим, почему становится возможным как «аристократическое», так и «демократическое» прочтение Ницше и почему каждое из них неполно без другого. Аристократическое прочтение — об элитах. Однако существует два взгляда на «элиту», и Ницше дает это ясно понять. Первый состоит в том, чтобы занимать позицию, согласно которой некоторые люди, по своей природе или дарованиям, просто выше остальных. Им по их положению надлежит обладать тем, что является их по праву, возможно, управлять другими людьми.

В некоторых работах, например в своей ранней работе «Греческое государство», Ницше, кажется, придерживается этой позиции. Другой подход к «элите» состоит в том, чтобы задать вопрос, почему так происходит, что большинство людей довольствуются, по словам Торо, тем, что «живут жизнью тихого отчаяния», что они представляют собой не больше того, кто они есть. Здесь нужно обратить внимание на то, каким образом чувство возможности и трансформации стирается, перестает быть способностью человека. (Это служило источником отчаяния для Ницше в связи с последствиями сократовского рационализма и павловского христианства.) Это более «критичное» чтение, к которому я в целом присоединяюсь, также показывает, каким образом «критически настроенные теоретики», такие как Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер, обращались с Ницше. Это прочтение, в самом деле, ставит вопрос о возможности человеческого совершенства в ту эпоху, которая, кажется, знает только человеческую серость и ординарность.

В своих ранних работах Ницше ясно дает понять, что человеческое совершенство доступно всем, и это открывает возможность для некоторого демократического понимания. В конце обращения «Рихард Вагнер в Байрейте» он укажет, что слава музыки Вагнера способна «озарить своими лучами малых и нищих духом и растопить высокомерие знающих... [Т]еперь, когда это случилось, она должна преобразовать само понятие образования и культуры в духе каждого, кто ее переживает; ему представится, что приоткрылся занавес в будущее, в котором более нет ничего великого и доброго, кроме того, что есть общего для всех сердец. *И тогда слово "общий" утратит тот оскорбительный смысл (Schimpf), который оно до сих пор имело*». То, как приняли — или, вернее, не приняли — его первую книгу, все же заставляет его отказаться от восторженных надежд юности о политическом возрождении культуры. Далее, 1870-е годы он проведет в размышлениях над тем, в чем он был не прав. И я полагаю, что большую часть 1880-х годов он анализирует различные человеческие практики, что затрудняет и делает невозможным его понимание другими. Так, «Заратустру» во многом можно прочитать как работу о различных общественных и политических институтах; «Генеалогию» — о морали; «По ту сторону добра и зла» — о науке (Wissenschaft); «Сумерки богов» — о власти и т. д. В них присутствует не столько отрицание, сколько *критика*: в них исследуется то, что происходит, когда люди вовлечены в различные практики, и каковы последствия и смысл этой вовлеченности для настоящего и будущего.

Таким образом, в этом состоит основной посыл Ницше для философии и для нас — обращать внимание на *голос* того, кто пишет и говорит, т. е. *кому* адре-

сован текст и *кто* адресует текст. Поступая так, мы начинаем понимать, кто мы и кем можем быть. Это, в свою очередь, означает, что мы должны занимать критическую позицию по отношению к тексту, не в том смысле критическую, чтобы искать в нем недостатки, но так, чтобы задавать себе вопрос о том, в каком смысле имеется в виду то, что сказано.

Для современной философии важны три качества. Первое заключается в том, чтобы было четкое концептуальное разграничение между фактами и ценностями, вследствие того, что ценности понимаются субъективно, как не принадлежащие миру, и их можно не включать в анализ действительности. Это не отрицание того, что ценности «важны», но это отрицание того, что ценности — объект познания.

Второй посыл сродни первому. Это претензия на то, что суждения о мире могут и должны говорить сами за себя, так что они должны иметь значимость независимо от того, кто их выдвинул. Можно и нужно четко отделять того, кто говорит, от того, что он говорит, поскольку если все верно, тогда не только эмпирические утверждения о мире, но и сами понятия будут правомочны независимо от того, кто их выдвинул. В наиболее простой форме это можно видеть на примере утверждения о том, что «масса равна силе, умноженной на ускорение» — утверждение, которое верно независимо от того, кто, когда и где его высказал.

Третий посыл является производным от первых двух. Считается, что определенные формы дискурса (претендующие на то, чтобы быть познанием), в отличие от других форм (их можно называть эмоциональными, или экспрессивными), несли ответственность и отвечали реальному миру. В первом случае честность по отношению к миру предъявляла мыслителю определенные требования, во втором — позволялось (очевидно) все что угодно.

Если в процессе чтения мы обнаруживаем одно из этих скрытых утверждений, т. е. если мы видим, что текст написан так, как будто его автор не имеет никакого особенного значения, и написан для кого угодно, то, как учит нас Ницше, такой текст нельзя в конечном счете принимать всерьез. Но, подчеркивая важность авторского голоса в философии, я просто хочу обратить внимание на те тексты, которые со времен Платона остаются великими и имеют непреходящую ценность. В наши дни немного таких книг.

Порядок цитирования

Тексты Ницше цитируются с указанием названия работы, параграфа (кроме черновиков) и раздела, тома и страницы по KGW — Werke. Kritische Gesamtausgabe (Berlin: De Gruyter, 1967ff). Перевод мой. — Т. С.

Литература

Allison D. Reading the New Nietzsche. Lanham: Rowman and Littlefield, 2001.

Ansell-Pearson K. Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought. Cambridge: Cambridge UP, 1991.

- Appel F.* Nietzsche Contra Democracy. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- Babich B. E.* Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- Babich B. E.* Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger. Suny Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany, NY: State University of New York Press, 2006.
- Baeumler A.* Das Irrationalitätsproblem In Der Ästhetik Und Logik Des 18. Jahrhunderts Bis Zur Kritik Der Urteils (1923) Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Berkowitz P.* Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Bianquais G.* Nietzsche devant ses contemporains. Monaco: Du Rocher, 1954.
- Connolly W. E.* Political Theory and Modernity. Ithaca: Cornell UP, 1988.
- Connolly W. E.* The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality. New ed., Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002.
- Conway D. W.* Nietzsche and the Political. London: Routledge, 1997.
- Detwiler B.* Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Dombowsky D.* Nietzsche's Machiavellian Politics. Basingstoke, Hampshire, England; New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Halberstam M.* Totalitarianism and the Modern Conception of Politics. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Hatab L.* A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics. Chicago: Open Court, 1995.
- Honig B.* The Politics of Agonism // Political Theory. 21(3), August, 1993a.
- Honig B.* Political Theory and the Displacement of Politics. Ithaca: Cornell University Press, 1993b.
- Owen D.* Autonomy and 'Inner Distance': A Trace of Nietzsche in Weber // History of the Human Sciences. 1991. 4/1: 79—91.
- Owen D.* Nietzsche, Politics, and Modernity: A Critique of Liberal Reason. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1995.
- Pangle T. L.* The 'Warrior Spirit' as an Inlet to the Political Philosophy of Nietzsche's Zarathustra, Nietzsche-Studien. 1986. 15. P. 140—179.
- Sluga H. D.* Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Strong T. B.* 'Nietzsche's Political Aesthetics' // Towards New Seas: Philosophy, Aesthetics and Politics in Nietzsche / M. Gillespie and T. Strong (eds.). Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Strong T. B.* The Political Misappropriation of Nietzsche // Cambridge Companion to Nietzsche / Bernd Magnus (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Strong T. B.* The Song in the Self // New Nietzsche Studies. 1996. I, 1. P. 1—12.
- Strong T. B.* Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Berkeley: University of California Press, 1975, 1988; University of Illinois Press, 2000.

Трейси Стронг. Ницше о философии и Ницше сегодня

Strong T. B. Where are We When We Are Beyond Good and Evil?: Nietzsche and the Law // *Cardozo Law Review*. (April), 2003.

Strong T. B. How to Take a Writer Seriously: Nietzsche and Rhetoric // *Political Theory*. (August), 2012.

Taylor S. Left-Wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism, 1910—1920. Monographien Und Texte Zur Nietzsche-Forschung; Bd. 22. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1990.

Waite G. Nietzsche's Corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life. Durham; London: Duke University Press, 1996.

Warren M. Nietzsche and Political Thought. Cambridge: MIT Press, 1988.

(Перевод с английского И. М. Поляковой)



Tracy Strong

Nietzsche on Philosophy and for Our Times

I have been asked by the distinguished editors of this volume to respond to five questions. These questions are central to our understanding of the thought of Friedrich Nietzsche.

1. Which of Nietzsche's ideas came to be most in demand in the culture of the 20th century?

The twentieth century saw several demands for an understanding of Nietzsche. He has been important to those on the political left, the political right, to fascists and communists, to the a-or non-political, to feminists, anarchists — there is no necessary end to the list. I will say more on these genealogies below and concentrate first on the last 50 years.

The academic generations of the 1960's and after did not directly experience the Second World War. We (for I am of them) were thus the first for whom the authority of the battles fought was sufficiently attenuated as not to govern the way we approached a problem. Bluntly, being *against* fascism and soon even against Stalinism no longer appeared to many a sufficient basis for one's politics or intellect life. In this context, Nietzsche became attractive for several reasons.

First, Nietzsche raised the question of the health of a society as a whole. Standards of judgment, including moral standards, were analyzed by Nietzsche in terms of structures of domination and power, that is, in political terms. This was not a reason for rejecting them (although some read Nietzsche this way), but it was a reason to raise general questions about the possibility that society as a whole must be changed. The 1960's seem to make cultural revolution a real possibility: something was happening in Amer-

ica, in Europe, in China, and no one knew what it was. This realization allowed readers to grope towards a Nietzsche who had broader social and political concerns than the single individual.

Secondly, and more problematically, attraction to Nietzsche came from an extension of his claim that moral and social structures were disguised structures of domination. We found (or thought we saw) in Nietzsche a reason to be deeply suspicious of morality as a justification for action. These suspicions were not the old suspicions that morality might be a kind of subjective personal judgment. It was rather that the categories of “good” and “evil” seemed to be available to almost anyone. Hitler had clearly thought of what he was doing as “good,” at least in the sense of justified and for a good. Thus a particular kind of moral relativism developed in the wake of the Second World War. The energy and apparent clarity of purpose that the Nazis brought to the justification of their enterprise called the very categories of “good” and “evil” — that is, moral categories as a way of organizing human affairs — into radical doubt. The question “what if Hitler had won?” inescapably seemed to suggest that moral categories were relative to success and success relative to power. If history and thus our moral account of ourselves was written by the winners, the only apparent answer to Hitler appeared to be power. The question became if power could be or was a moral category: at the very least it radically undercut the pragmatist argument for morality popular with thinkers such as John Dewey. It is important, though, to remember that if the war made possible a kind of moral relativism, too many people, especially the young, too quickly thought themselves entitled to conclude that what they wanted was good simply because they wanted it (“if it feels good, do it”). Nietzsche, rather, understood that not anyone for any reason can think him or herself excused from morality — and he also raised the question of the possible dangers in moral justifications (see *Genealogy of Morals* II, 24).

Still, for some, moral relativism went only so far as the facile claim of “I-me-mine and there is nothing anyone else can say about it,” and, to some degree, it must be said, Nietzsche is responsible for making it appear unrealistically easy and safe. For others, though, reading Nietzsche made it possible to imagine a life that was not based on structures of imperatives (explicit or unconscious), on structures like those Kant had shown to be a necessary component of what we call morality. Nietzsche pointed, that is, to a life “beyond good and evil.” In the enthusiasm of liberation, of course, many did not fully appreciate how difficult it is *not* to live in terms that are those of morality. (A letter to Lou Salomé says that she must “be liberated from her liberation.”)

Third, and finally, at some deep and almost always unspoken level, I think Nietzsche attracted the post-war generation because his texts allow us to think seriously about the possibility of human extinction. The deepest fact — not the most immediate or the most prominent — of our life might be said to be that we can destroy all life on the planet whether by nuclear explosion or ecological inadvertence. The significance of this fact is that there are no other terms by which to understand human life that those it makes available to itself. Nietzsche had realized as deeply as anyone that human life had no reference to anything other than itself. This is what the “death of god” means — that

from now on we will be able to “play dice with gods at god’s tables, for the earth is a table for the gods” — that humans are the only determiners of value.

Nietzsche was the first to make these issues clear.

2. Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

This is a difficult question as it raises the matter of the responsibility of a writer for the unintended uses of his work. Heinz Schlaffer has argued that Nietzsche’s style has had the effect of hyperbolizing political understandings.¹ Thus, after Nietzsche, when one speaks of leadership in a political context, one thinks of a “super“-leader, one who is a leader of leaders. Nietzsche may have thought of such a person as a philosopher (as Heidegger was shortly to do), but when that requirement fades away, the “word is unbound” and an exaggerated idea of what a leader needs to remain. And this can have, argues Schlaffer, deleterious political consequences. Nietzsche was certainly conscious of this danger, writing in *Ecce homo* in the section where he explains why he writes such good books that

Ultimately, nobody can get more out of things, including books, than he already knows. For what one lacks access to from experience one will have no ear. Now let us imagine an extreme case: that a book speaks of *nothing* but events that lie altogether beyond the possibility of any frequent or even rare experience — that it is a *first* language for a new series of experiences. ... This is in the end my average experience and, if you will, the *originality* of my experience. Whoever thought he had understood something of me, had made up something out of me, after his own image...

If, as David Allison has noted,² when I read Nietzsche I feel that he is writing *for me*, just for me, not at me but *for* me, then it seems clear that a Nazi reading Nietzsche can not illegitimately have the sense that Nietzsche was writing for him, or her. It is first important to recognize that some of the Nazis who appropriated Nietzsche were not idiots. Alfred Bäumler, a philosopher who joined the Party in 1933 (and was promptly given a chair at Berlin), for instance, was not only the author of *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (1931) but of an important book on aesthetics, neither of which can be dismissed, as did Walter Kaufmann, as the work of a “hack.”³ And he was not the only one: there were smart Nazis and their relation to Nietzsche cannot be ignored. This does not mean that he is “responsible” for Nazism, as if any one person or event could be the

.....
¹ Schlaffer, Heinz, *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*, München: Carl Hanser Verlag, 2007.

² Allison, David, *Reading the New Nietzsche*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2001.

³ Baeumler, Alfred, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967; Halberstam, Michael, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, New Haven: Yale University Press, 1999.

cause, but it does mean that his writing does not automatically exclude Nazis — and I have argued that this is one of its strengths and not a weakness.⁴

3. How do you understand the concept of eternal recurrence?

One can say, I think, the following. First, whatever Nietzsche means by eternal return, he does not primarily mean a simple theory of heavenly movement, the “factual recurrence of the events of one’s life, exactly ordered the same as they have already and will come to pass.” Eternal return is almost always associated with transformation in human beings. The shepherd who bites the head off the snake in “On the Vision and the Riddle” is “transfigured” and laughs “like no man has ever laughed *before*.” He is, in other words, changed. Once Zarathustra goes through his convalescence — i.e. attains to health — after this passage he is said to “be awake and . . . stay awake eternally.” Nietzsche warns that one “must guard against [thinking of eternal return on the example of] on the false analogy of the stars, or the ebb and flow, day and night, seasons. . . .” and tells us that when “you incarnate the thought of thoughts it will transform you.” None of this lends credence to the notion of some great mechanical cycle.

Secondly, when the “thought of thoughts” comes it seems unlikely that eternal return will be the return of everything “always the same” if we mean by that that there is no change. There is no way such an understanding of eternal return could be said to transform someone, one could only experience what happens to oneself as if it were happening. (If I have the consciousness of it having happened before, then I am having a new experience: the old one plus the new consciousness). Nietzsche speaks of eternal return as “the pivot point of history” and sees himself, notoriously, as “breaking history in two.” In any case, “eternal” does not mean “infinite in time and duration” but “always present.” As Wittgenstein remarks in the *Tractatus*, “If we take eternity to mean not infinite temporal duration but timelessness, then eternal life belongs to those who live in the present.” Eternal return occurs when one experiences it as the present.

If the *Zarathustra* chapter *On Redemption* establishes that humans cannot escape time and yet that temporality is for them a problem as it binds them to a form of life that is nihilistic, hence that their will is that of the weak, hence that that will triumphs over those who are strong, true change will require finding some way of being-in-time such that the present past no longer poses a problem for the present. What would be a form of life in which the past was never a problem — did not, that is, compel cyclical compulsive repetition (the neuroses Freud was to call the discontents or malaise of civilization — *das Unbehagen*) — and in which humans were, as opposed to animals, nevertheless self-conscious? And such a thought must be incarnate — “words in blood,” — must be part of our self, of our agency. It must, he writes, “sink in slowly over many generations so that they will be fruitful and build on it (Two thousand years for

.....
⁴ Strong, Tracy B., ‘How to Take a Writer Seriously: Nietzsche and Rhetoric,’ in: *Political Theory*, 2012 (August).

Christianity — many thousand for this) ...” (*Gesammelte Werke* (Leipzig: Naumann Verlag, 1898), vol 12, p. 129.)

The above establishes, I hope, that eternal return is thought by Nietzsche to be a solution to the compulsions of the will — including and especially the will to power, which is the only true idea of the will for Nietzsche — and thus to the weight of a misbegotten past on the present. Eternal return is intended to transform human relations to a past that has become compulsive and nihilistic, and thus to make another future a possible present. It is, we might say, a praxis, that is, a means to transform the structure of agency — call this “character.” When in the last sentence of the *Genealogy*, Nietzsche notes that humans would rather “will the void than be void of will” he is indicating that the hold that the present past has on humans is such that they will continue to work within its structure, even when it no longer is sensuously alive.

Eternal return then occurs when an action embodies itself, that is, makes itself flesh in and by its performance. When you “incarnate the thought of thoughts, it will change you,” was the citation above. Eternal return, however, is a mode of transformation or transfiguration, not the substance of it. In this sense, eternal return is in no ways the imposition of a particular substantive standard: just as “*werde wer du bist*” is for each person different, which being for each person the touchstone of excellence. Thus we find the following, set as a “task”: “My teaching says the task is to live such that you must wish to so live again. You will in any case! ... To whom striving gives the highest feeling, let him strive; to whom peace gives the highest feeling, let him be peaceful; to whom ordering, following, obedience give the highest feeling, let him obey. May he only become conscious about that which gives him the highest feeling, and not balk at any means. It is a matter of eternity.” (*Die Unschuld des Werdens* (Stuttgart: Kröner, 1956), vol. 2, pp. 474—75). Those who live in eternity, that is: in the present, can have no weakness of will, are not, cannot be, slavely moral.

Nietzsche’s setting out of his teaching gives rise to a particular type of pluralism. Humans are not to be judged on the basis of what they are, with some being superior to others because they are more intelligent, or strong, or whatever. Rather they are to be judged in relation to Nietzsche’s touchstone imperative and encomium: “Become who you are!” To become who one is means first to have come to know that which stands over one and to which one responds but is not yet; it then means to respond to that imperative, an imperative that will feel categorical to you even though it be not universally such.

I claim then that the question of eternal return is Nietzsche’s approach to dealing with the hold that the past has on the present — the problem for all revolution or transfiguration. It allows the relation between that which we are (i.e. have been) and that in which we can come to see ourselves. One has to be careful here: Polonius (“To thine own self be true” just before he is killed “like a rat”) and the American Marines (“Be all that you can be!”) show us that there are debased or facile versions of this. But it is clear that Nietzsche saw extensive possibilities for this: “The coming history: this thought will always conquer more — and those who do not believe in it must eventually, due to their nature, die out. Only he who holds his existence (*Dasein*) capable of eternal repetition

will remain: *amongst such beings however conditions such as no utopians have ever attained are possible.*”

4. What is your estimation of Nietzsche’s influence on the culture of your country? What can Nietzsche’s conception contribute to the philosophy of the 21st century?

I take these two questions together as for me they are closely linked. Nietzsche’s influence on the United States and elsewhere has been varied and continuous. It covers a wide spectrum of apparently incompatible claims. More broadly, from the point of view of political allegiance, it is well known that those prominent in public life who claim to have learned from or been influenced by Nietzsche have covered the widest possible range, and this from the end of the 19th century. In Germany, Social Democrats such as Kurt Eisner, murdered in January, 1919, just after his defeat for reelection as head of the Bavarian Republic, had found Nietzsche to be a “diagnostician of genius.” Additionally, anarchists, progressives hostile to oppressive laws, socialists, feminists, youthful populist romantics of the *Wandervogel* movement — all found ground in Nietzsche. And this is only on what one might almost call “the left”⁵ The great social scientist Max Weber wrote to a student that a modern scholar must, if he is honest, admit ‘he could not have accomplished crucial parts of his own work without the contributions of Marx and Nietzsche.’⁶ The political “right” — for instance those who made up the *Georgkreis*, with its Hellenic inspired voluntarist protest against materialism and naturalism read deeply into Nietzsche and sometimes became fertile ground for sympathies to Nazism (even if the poet Stefan George himself kept his distance until his death in late 1933) (Fischer, 1977). Geneviève Bianquais has demonstrated that the range of those similarly affected in France was the same.⁷

Among important thinkers, a top of the head listing of those whose thought would not have been the same includes Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Heidegger in Germany; in France Albert Camus, Jacques Derrida, Gilles Deleuze and Michel Foucault as well as existentialism and deconstructionism in general. Theologically he crosses religions as one finds Paul Tillich, Lev Shestov, along with Thomas J. J. Altizer, and Martin Buber (who translated the first part of *Zarathustra* into Polish). In psychology, Adler and Jung were deeply influenced, as was Sigmund Freud, who said of Nietzsche that he had “a more penetrating understanding of himself than any man who ever lived or was ever likely to live.” Nor was his influence limited to Europe. Early on he was of importance in Japan; Chinese intellectuals such as Lu Xun and Guo Moro, both later to become prominent in the Chinese Communist Party, were readers of Nietzsche. Politically, Maurice Barres, T. E. Lawrence, as well as even less savory characters such as the members of the *Cagoule*

.....
⁵ Taylor, Seth, *Left-Wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism, 1910—1920*, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 22), Berlin, New York: W. de Gruyter, 1990.

⁶ Baumgarten, Eduard, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen: Mohr, 1964, p. 554.

⁷ Bianquais, Geneviève, *Nietzsche devant ses contemporains*, Monaco: Du Rocher, 1954.

and the *Croix de Feu* come to mind. Lenin owned and annotated a copy of the *Birth of Tragedy*. Novelists and literary figures include Thomas Mann, Hermann Hesse, André Malraux, André Gide, George Bernard Shaw, H. L. Mencken, Rainer Maria Rilke, and William Butler Yeats, as well as John Gardner and John Banville among contemporaries. One could even come down to Arnold Schwarzenegger.

In the contemporary period, the range of readings has, if anything, expanded. The following is but a very thin slice from a very thick loaf. From various points of view and with many others, scholars claimed to find resources and or inspiration for a “democratic” vision in Nietzsche. My book came out in 1975 and was followed by many articles extending that argument. William Connolly⁸ was among the first to emphasize the democratic possibilities, but others such as Mark Warren,⁹ Keith Ansell-Pearson,¹⁰ Bonnie Honig,¹¹ Dan Conway,¹² Lawrence Hatab¹³ soon followed and have, in different ways, found in Nietzsche the basis for a radically rethinking of the basis of a democratic politics. They do not claim that he *is* a democrat (though Hatab says he should have been) but that his thought permits and in fact requires a rethinking of the bases of democratic politics. Others like James Conant and David Owen¹⁴ (and on occasion myself¹⁵ find in Nietzsche a perfectionism (call this an aristocratic democratic understanding) that is cousin to the thought of Emerson and Stanley Cavell.

This “left-Nietzscheanism,” as Alasdair Macintyre dubbed it, has not gone unopposed. Dom Dombowsky,¹⁶ Thomas Pangle,¹⁷ Peter Berkowitz,¹⁸ Frederick Appel,¹⁹ Bruce

⁸ Connolly, William E., *Political Theory and Modernity*, Ithaca: Cornell UP, 1988; Connolly, William E., *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*, New ed., Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002.

⁹ Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge: MIT Press, 1988.

¹⁰ Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge: Cambridge UP, 1991.

¹¹ Honig, Bonnie, ‘The Politics of Agonism’, in: *Political Theory*, 21 (3), August, 1993; Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

¹² Conway, Daniel W., *Nietzsche and the Political*, London: Routledge, 1997.

¹³ Hatab, Larry, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago: Open Court, 1995.

¹⁴ Owen, David, ‘Autonomy and ‘Inner Distance’: A Trace of Nietzsche in Weber’, in: *History of the Human Sciences*, 4/1, 1991, pp. 79—91; Owen, David, *Nietzsche, Politics, and Modernity: A Critique of Liberal Reason*, London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1995.

¹⁵ Strong, Tracy B., ‘Nietzsche's Political Aesthetics’, in: M. Gillespie and T. Strong (eds.), *Towards New Seas: Philosophy, Aesthetics and Politics in Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 1988; Strong, Tracy B., ‘The Song in the Self’, in: *New Nietzsche Studies*, 1996, I, 1, pp. 1—12.

¹⁶ Dombowsky, Don, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Basingstoke, Hampshire England; New York: Palgrave Macmillan, 2004.

¹⁷ Pangle, T. L., ‘The “Warrior Spirit” as an Inlet to the Political Philosophy of Nietzsche's *Zarathustra*’, in: *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), pp. 140—179.

¹⁸ Berkowitz, Peter, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.

¹⁹ Appel, Fredrick, *Nietzsche Contra Democracy*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.

Detwiler²⁰ and many others have constructed arguments around passages where Nietzsche defends slavery, where he appears as an elitist calling for a great man or great men, where he seems misogynist — this is Nietzsche the “aristocrat.”

Such a range and variation is perhaps characteristic of all great thinkers. It is the case, however, that I think that Nietzsche writes consciously so as to permit this range of interpretations. As noted above, they refuse to see Nietzsche’s work as rhetorically directed to each reader. All of this raises then a range of questions about the quality and nature of rhetoric in Nietzsche, about the role of style in philosophy, questions that have lurked on the periphery of Anglo-American mainstream philosophy for some time and only recently — most especially in work on Plato, on Wittgenstein — and on Nietzsche — have begun to reassume the place that they had in ancient times. In any case, those who deny that Nietzsche’s style and rhetoric are centrally important to his philosophical teaching are, I think, seriously wrong. In “The Doctrine of Style,” ten numbered notes or commandments presented to Lou Salomé in 1882, Nietzsche writes: “The style must be appropriate with respect to a definite person in whom you wish to confide (*der du dich mitteilen willst*).” He calls this the “law of the double relation.” He continues: “A wealth of life betrays itself in a wealth of gestures. One must learn to perceive everything, the length and brevity of the sentences, the punctuation marks, the choice of words, the pauses, the sequence of the arguments — as gestures.” What this means is that Nietzsche crafted *everything* that he published with great and purposive care. If one takes this claim seriously it means that *everything* in his published texts is there for a purpose, including that which appears as “excessive.”

This is a strong claim — it is a bit like saying that there is *nothing* about da Vinci’s *La Gioconda* (the “Mona Lisa”) that is not essential to that painting. It is like saying that *every* word in Robert Frost’s “Stopping by the Woods on a Snowy Evening” is exactly necessary to the poem — and that nothing can be missing. Or it is like Schumann’s response when asked, upon finishing a piece, as to its meaning. His response was to play it again, every note. Presumably not even Nietzsche was able to attain perfection in all of his writing; but it is significant that this is what he sought to do and this means that dismissing some aspect of it as “overblown rhetoric” will most likely proceed from an unrecognized prejudice.

In analyzing Nietzsche’s work, one must then proceed very carefully and slowly — one must *listen* to it — for such writing is always a temptation to conclude. As such it is also meant to be a temptation and to be experienced as such. Nothing in Nietzsche can be read properly without hearing the resonance that any section of a sentence sets up, both with the rest of the sentence and with the rest of the entry of which it is a part, and with those that are around it.

(Almost) all of Nietzsche can and should be read like this. One has to hear the text with one’s eyes. (“Must one smash their ears before they learn to hear with their eyes?” asks

.....
²⁰ Detwiler, Bruce, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Zarathustra in the opening to the book that bears his name). In reading Nietzsche, and especially in reading Nietzsche about politics, this means the following. When one thinks that one understands Nietzsche (whether affirmatively or negatively) the first thing one should do is ask oneself ‘why is it that I want to think that *this* is what Nietzsche means?’. Typically, one will find, as with my analysis of the aphorism above, that one has left something out, and a conclusion about which one was confident finds itself undercut. This requires a self-examination as why it is that I was drawn to find my initial conclusion correct. Nietzsche’s writing would thus generate a self-critical relationship of the reader to the conclusions that he or she wishes to draw. In this way it has a *therapeutic* aim — it requires or can require the reader to be (self-) critical. It also means that what Nietzsche writes does not spring from a position in which he has assumed the position of a final arbiter. He is not telling you what is the case but helping you to find what is yours. Paradoxically, he achieves this most often by writing in such a way that you think that his is the voice of authority. At his best, which is often, Nietzsche forces the reader to come to grips with his or her own unexamined needs and desires: to be self-critical and thus to become his or her own authority. He is trying to make it possible for *you* to cure *yourself*, to “become what you are,” in the phrase from Pindar’s second *Pythian Ode* that serves him as a touchstone for his enterprise. *He is not telling you what to do or what to be*. The multiple understandings of Nietzsche are all (shall I say “almost all?”), to some degree, understandings of those who have not adequately turned their understanding back on themselves.

I am not arguing that each of us has his or her “own” Nietzsche. I am arguing that Nietzsche *purposively* writes in such a manner as to make most of those who read him think that they have understood Nietzsche, only to find, on further careful or more careful reading or rereading — Nietzsche tells us he is a proponent of the *lento* in reading — that they have made something out of Nietzsche after their own image, an image or an idol that they must now call into question.

From this we can see why both the “aristocratic” and “democratic” readings of Nietzsche are possible and why they are incomplete without each other. Aristocracies are about elites. There are, however, two ways of thinking about the question of an “elite,” a conception that Nietzsche clearly has. The first consists in holding the position that some individuals are, by the nature or their endowments, simply superior to the others. These are by their order or rank, entitled to whatever is theirs, perhaps to rule. At times, in the early text *The Greek State* for instance, Nietzsche sounds like he shares this position. The other way of thinking about an “elite” consists in asking why is it that most humans are content to, as Thoreau put it, “live lives of quiet desperation,” that they are not more than they are, or more of who they are. Here one would look the way in which a sense of possibility and transformation has been slowly erased from human capacities. (This is the source of Nietzsche’s distress with the consequences of Socratic rationalism and Pauline Christianity). This more “critical” reading, to which I generally ascribe, also shows how “critical theorists,” such as Theodor Adorno and Max Horkheimer, could think to draw upon Nietzsche. This reading does raise the question of the possibility of human excellence in an age that tends to make human mediocrity seem all there is or can be.

In his early writings, Nietzsche had been quite clear that human excellence was in principle available to all –hence there is a kind of democratic understanding. At the end of *Richard Wagner in Bayreuth*, he will indicate that it is the glory of Wagner’s music to “enlighten the poor and lowly and melt the arrogance of the learned.... [N]ow that it has come about, it must transform the very notion of education and culture in the spirit of everyone who experiences it; it will seem to him that a curtain has been raised on a future in which there are no longer any great and good things except those which all hearts share in common. *The abuse (Schimpf) which has hitherto clung to the word ‘common’ will have then been removed from it.*” The reception — or rather non-reception — of his first book, however, forces him to abandon his youthful enthusiastic hopes for a political regeneration of culture. He spends the rest of the 1870’s in self-examination: what was it that led him to be wrong? And, I think, he spends much of the 1880’s in an examination of the various human practices that make understanding him by others difficult to impossible. Thus *Zarathustra* can be read as in great part about various human social and political institutions; *Genealogy* is about morality; *Beyond Good and Evil* is about *Wissenschaft*; *Twilight* is about authority, etc. These are not rejections so much as they are *critiques*: they explore what has to be the case as humans engage in these various practices, and what the consequences and meaning, both present and future, of those engagements are.

This, then, is Nietzsche’s main teaching for philosophy and for us: it is to pay attention in reading and writing to *voice*, that is, *to whom* a text is addressed and *by whom* the text is addressed. In doing so we come to see ourselves for what we are, and for what we can be. This in turn means that we must have a critical stance towards any text — critical not in the sense of finding fault, but in the sense of asking how what is said in the text is meant.

Central to much contemporary philosophy are three qualities. The first is that there be a clear-cut conceptual separation between facts and values and that, in consequence, values are understood as subjective, not of the world, and can be kept apart from one’s analysis of reality. This is not a denial that values were “important” but it was a denial that values were objects of knowledge.

The second claim is parent to the first. It is a claim that propositions about the world could and should be made to speak for themselves — thus that propositions about the world should have a validity independent of he or she who advanced them. One could and should clearly separate the speaker from the spoken, for if one did one’s work right not just empirical claims about the world but concepts themselves would be valid independently of the speaker. In its simplest form, the claim was that a statement like “mass equals force times acceleration” was true independently of who said it and of when and where it was said.

The third claim derives from the first two. It holds that certain forms of discourse (claims to knowledge) were responsible and responsive to the real world in ways that other forms (one might think of them as emotive, or expressive) were not. In the first form, honesty towards the world required something of the thinker; in the second anything (apparently) went.

If on reading we find to be implicit one or another of these claims, if we find, that is, that a text is written as if the author were no one in particular and for anyone in general, Nietzsche teaches us that such a text cannot in the end be taken seriously. But in emphasizing the centrality of voice in philosophy I am doing no more than calling attention to those texts, that, since Plato, have been great and endured. We are not writing much like that these days.

Citations Key

Nietzsche's texts are given by work and internal section (when not from the Nachlass) and by division, volume and page to *WKG — Werke Kritische Gesamtausgabe (Gruyter, Berlin, 1967ff)*. My translation.

References

- Allison, David, *Reading the New Nietzsche*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2001.
- Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge: Cambridge UP, 1991.
- Appel, Fredrick, *Nietzsche Contra Democracy*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
- Babich, Babette E., *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Babich, Babette E., *Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, Suny Series in Contemporary Continental Philosophy, Albany, NY: State University of New York Press, 2006.
- Baumgarten, Eduard, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen: Mohr, 1964.
- Baeumler, Alfred, *Das Irrationalitätsproblem In Der Ästhetik Und Logik Des 18. Jahrhunderts Bis Zur Kritik Der Urteils* (1923), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Berkowitz, Peter, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Bianquais, Geneviève, *Nietzsche devant ses contemporains*, Monaco: Du Rocher, 1954.
- Connolly, William E., *Political Theory and Modernity*, Ithaca: Cornell UP, 1988.
- Connolly, William E., *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*, New ed., Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002.
- Conway, Daniel.W., *Nietzsche and the Political*, London: Routledge, 1997.
- Detwiler, Bruce, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Dombowsky, Don, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Basingstoke, Hampshire England, New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Halberstam, Michael, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, New Haven: Yale University Press, 1999.
- Hatab, Larry, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago: Open Court, 1995.

- Honig, Bonnie, 'The Politics of Agonism', in: *Political Theory* 21 (3), August, 1993.
- Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Owen, David, 'Autonomy and 'Inner Distance': A Trace of Nietzsche in Weber', in: *History of the Human Sciences*, 4/1, 1991, pp. 79—91.
- Owen, David, *Nietzsche, Politics, and Modernity: A Critique of Liberal Reason*, London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1995.
- Pangle, T. L. 'The "Warrior Spirit" as an Inlet to the Political Philosophy of Nietzsche's *Zarathustra*', in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), pp. 140—179.
- Schlaffer, Heinz, *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*, München: Carl Hanser Verlag, 2007.
- Sluga, Hans D., *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Strong, Tracy B., 'Nietzsche's Political Aesthetics', in: M. Gillespie and T. Strong (eds.), *Towards New Seas: Philosophy, Aesthetics and Politics in Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Strong, Tracy B., 'The Political Misappropriation of Nietzsche', in: Bernd Magnus (ed.), *Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Strong, Tracy B., 'The Song in the Self', in: *New Nietzsche Studies*, 1996, I, 1, pp. 1—12.
- Strong, Tracy B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley: University of California Press, 1975, 1988; University of Illinois Press, 2000 .
- Strong, Tracy B., 'Where are We When We Are Beyond Good and Evil?: Nietzsche and the Law', in: *Cardozo Law Review*, 2003 (April).
- Strong, Tracy B., 'How to Take a Writer Seriously: Nietzsche and Rhetoric', in: *Political Theory*, 2012 (August).
- Taylor, Seth, *Left-Wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism, 1910—1920*, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 22), Berlin, New York: W. de Gruyter, 1990.
- Waite, Geoff, *Nietzsche's Corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham, London: Duke University Press, 1996.
- Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge: MIT Press, 1988.



Бабетта Бабич

К вопросу о влиянии и современном значении Ницше

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века?

История культурной рецепции идей Ницше соответствует истории идей, ошибочно приписываемых ему: популярная культура часто представляет собой историю популярных ошибок или, выражаясь академическим языком, «недонесения». Как отмечает сам Ницше во второй книге «Несвоевременных размышлений», большая часть того, что мы называем историей, представляет собой (и должна собой представлять) переплетение недонесений, как в популярной, так и в академической сфере¹. «Пользующиеся спросом» авторы не обладают, а возможно, и не могут обладать утонченными, многослойными или комплексными идеями. И все же имя Ницше — как и его портрет — завоевало свое место в массовом восприятии. Ницше в буквальном смысле является иконой: популярным примером этому служит фотография Гитлера рядом с его бюстом².

¹ Существует множество исследований о Ницше и недонесении, хотя само понятие является довольно уязвимым. Наиболее полезным и общим исследованием (второе по необходимости предполагает первое) является *Waite G. Nietzsche's Corpse*. Durham, 1996. О Ницше и истории см. *Brobjer Th. Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography // History and Theory*. Vol. 46. 2007. P. 155—79, а также *Saar M. Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt, 2007; *Emden C. Friedrich Nietzsche and the Politics of History*. Cambridge, 2008 и статьи в сборнике *Nietzsche on Time and History* / ed. M. Dries. Berlin, 2008.

² Я упоминаю об этом в ходе состоявшейся в начале апреля 2014 г. в нью-йоркском Гете-Институте подиумной дискуссии с Петером Травни, посвященной «Черным тетрадам» Хайдеггера (дискуссию вел Роджер Берковиц). Джошуа Ротман (Joshua Rothman) указывает на



Гитлер и бюст Ницше. Архив Гете и Шиллера (Ваймар)

Одним из первых и наиболее стойких популярных заблуждений остается ассоциирование Ницше с Вагнером. Представление Ницше о древнегреческой музыкальной драме по сей день считают рекламой вагнеровской идеи культурной революции через оперу. Эта интерпретация была увековечена Ульрихом фон Виламовиц-Мёллендорфом в его рецензии на «Рождение трагедии из духа музыки»³, а первая книга Ницше по сей день остается непонятой и, по той же причине, не прочитанной⁴.

Другим ключевым примером может служить столь же известное понятие «воля», в популярном контексте понимаемое как стремление выделиться и быть замеченным — стремление индивида или, как в случае с Гитлером и национал-социализмом, целого народа или нации. В контексте американской теории исключительности эта «воля», ассоциируемая с мнимым индивидуализмом ницшевской концепции «воли к власти», иногда служит вариацией часто цитируемого девиза Карла Маркса: «Философы лишь *интерпретировали* мир. Но дело заключается в том, чтобы *поменять* его»⁵. Образцом радикальной индивидуалистской интерпре-

эту ассоциацию в своей статье *Is Heidegger Contaminated by Nazism?* // *The New Yorker*, 28.04.2014. См. также *Babich B. Friedrich Nietzsche and the Posthuman/Transhuman in Film and Television* // *Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television* / ed. by M. Hauskeller, Th. D. Philbeck, and C. D. Carbonell. London, 2015. P. 45—54 (см., в первую очередь, с. 50 сл.).

³ См. *Wilamowitz-Möllendorff U. von. 'Future-Philology'* (trans. by Gertrud Postl, Babette Babich, and Holger Schmid) // *New Nietzsche Studies*. Vol. 4. Nos. 1/2. 2000. P. 1—36, включая мои комментарии в сносках, а также послесловие издателя.

⁴ В связи с контекстом данного вопроса см. мою статью о Ницше и герменевтике или античной филологии: *Babich B. The Ubiquity of Hermeneutics* // *The Routledge Companion to Hermeneutics* / ed. J. Malpas and H.-H. Gander. Abingdon, Oxon, 2015. P. 85—97. См. также три последние главы о греческой просодии, музыке и ницшевской рецепции теории композиции Бетховена (теории консонанса и диссонанса) в *Babich B. The Hallelujah Effect: Philosophical Reflections on Music, Performance Practice and Technology*. Surrey, 2013.

⁵ Это одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе («Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*»), выгравированный во входном

тации воли к власти, часто носящей скорее политический, нежели философский характер, является понятие воли, или «объективизма», у писательницы Айн Рэнд, хотя сама Рэнд отрицала связь между ее идеями и идеями Ницше. Нужно ли говорить, что ницшевская концепция воли к власти более сложна по сравнению с этим персоналистским представлением?⁶

2. Ответственен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Израильский историк идей Стивен Ашхайм⁷ полагает, что Ницше — по крайней мере идеологически — несет частичную ответственность за национал-социализм⁸. Философ Берел Ланг идет еще дальше, говоря о личной ответственности даже в случае неверной интерпретации⁹; его мнение по-прежнему чрезвычайно весомо, принимая во внимание то, как Ницше играет с читательским восприятием. В свете вариации понятия авторского заблуждения, намерения автора, даже если они являются обратными, не могут аннулировать вопрос о влиянии.

Эшхайм обращается к опубликованному в 1897 году тексту Фердинанда Тённиса «Култ Ницше» («Der Nietzsche Kultus»)¹⁰, чтобы проследить траекторию интерпретации в первой половине XX века. В свою очередь, Юрген Хабермас в 1968 году характеризует Ницше как провозвестника головокружительного поворота так называемого постмодерна¹¹. Наряду с размышлениями Хабермаса следует

.....
зале Гумбольдтовского университета в Берлине, а также, как хорошо известно, на его могильном камне. Оригинальное издание тезисов вышло в 1845 году, через год после рождения Ницше.: *Engels F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie // K. Marx und F. Engels. Werke. Bd. 21 (5. Aufl.). Berlin, 1975. S. 263f.*

⁶ О понятии «воля» у Ницше см. подробный, оказавший влияние на Деррида и на многих других лекционный курс Хайдеггера, прочитанный в 1936—1937 гг.: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. Wintersemester 1936/37 // Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Bd. 43 / hg. v. Bernard Heimbüchel. Frankfurt a/M, 1985. С позиций ницшевведения см. Müller-Lauter W. Über Werden und Wille zur Macht. Berlin, 1999. См. также всесторонний анализ понятия в монографии Фолькера Герхардта: *Gerhardt V. Vom Willen zur Macht. Berlin, 1996* — и книгу Хендрика Валлата: *Wallat H. Das Bewusstsein der Krise. Berlin, 1999.**

⁷ *Aschheim S. The Nietzsche Legacy in Germany 1890—1990. Berkeley, 1994.*

⁸ См. *Habermas J. Nachwort // Friedrich Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften. Frankfurt a/M, 1968. S. 237—261.* См. также статьи в сборнике *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory / ed. by B. Babich. Amherst (NY), 2004.*

⁹ *Lang B. Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's Fascism, for instance) // Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy / ed. by J. Golomb and R. S. Wistrich. Princeton, 2002. P. 47—65.*

¹⁰ *Tönnies F. Der Nietzsche-Kultus: Eine Kritik. Leipzig, 1897. Cp. Solms-Laubach F. Nietzsche and Early German and Austrian Sociology. Berlin, 2006.*

¹¹ См. *Habermas J. Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe // Habermas J. Philosophischer Diskurs der Moderne. Frankfurt a/M, 1985. S. 104. Cp. Dallmayr F. Habermas's Discourse of Modernity: Nietzsche as 'Turntable' // Habermas, Nietzsche, and Critical Theory / ed. by B. Babich. New York. P. 81—104.*

учитывать широкий спектр ницшеанских ассоциаций времен «холодной войны», а также правоконсервативные адаптации его философии¹². Доминирующую роль в историцистской интерпретации Ашхайма, как и в философской оценке Хабермаса, играют критические идеи Дьердя Лукача, описывающего путь «иррационализма от Шеллинга до Гитлера». Свою теорию Лукач развивает с начала 1930-х годов, говоря ни больше ни меньше как о «возникновении фашистской философии в Германии»¹³. Впрочем, Теодор Адорно отмечает неудачу лукачевской диалектики на примере работы Лукача «Разрушение разума» («Zerstörung der Vernunft»)¹⁴, приводящей в буквальном смысле к «разрушению собственного разума» ее автора¹⁵.

В более популярной интерпретации Макса Хоркхаймера ужасающе преднамеренный голливудский механизм культурной проекции оказывается, по выражению философа, «большим Кинг-Конгом», нежели ницшевский сверхчеловек в рамках нацистского политического режима. Рассчитанная с учетом пропагандистских соображений, эта связь приобретает общие черты в образном представлении. Как и «Триумф воли» Лени Рифеншталь, фото Ницше и Гитлера, помещенное в начало настоящей статьи, приспособливается для идеологических целей.

В свете нового скандала с недавней публикацией «Черных тетрадей» имя Ницше, кажется, неотъемлемо ассоциируют с фашизмом¹⁶. Исследователи интеллектуальной истории неизбежно находят соответствующие факторы, помещая мыслителя у исторического «источника загрязнения». В случае с Ницше мы имеем дело с «дымящимся пистолетом»¹⁷, т. е. с наличием конкретных исследователей,

.....
¹² Обзор интерпретаций — от Хеннинга Оттмана до Вольфганга Мюллера Лаутера (с акцентом на Лукаче) — см. в *Krause G. Wolfgang Harich and Friedrich Nietzsche — A Chapter of the East German Nietzsche Debate // Friedrich Nietzsche (1844—1900): Economy and Society / ed. by J. G. Backhaus, W. Drechsler. Frankfurt, 2006. P. 191—207*. Большая часть дебатов связана с бывшей ГДР, в которой Ницше был не просто *persona non grata*: он был тем, кого не замечают, никем. В эпиграфе своей статьи о Ницше в ГДР Николас Мартин цитирует «1984» Джорджа Оруэлла: «Он был не просто мертв, он отменен — нелицо»: *Martin N. Nietzsche in the GDR: History of a Taboo // Nietzsche and the German Tradition / ed. by N. Martin, et al. Bern, 2003. P. 263—286*. См. также доступные исследования *Große J. Ernstfall Nietzsche. Debatten vor und nach 1989. Bielefeld, 2010* и *Maffei S. Zwischen Wissenschaft und Politik: Transformationen der DDR-Philosophie 1945—1993. Frankfurt, 2007*.

¹³ *Lukács G. Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden? (1933) / ed. L. Szilaki. Budapest, 1982*.

¹⁴ *Lukács G. Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, 1953*.

¹⁵ *Adorno Th. Reconciliation under Duress // Bloch E., Lukács G., Brecht B., Benjamin W., Adorno Th. Aesthetics and Politics. London, 1980. P. 151—176* (в особенности с. 152). См. в этом же сборнике цитату из Лукача о декадентском стиле Ницше.

¹⁶ См. *Wolin R. The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism. Princeton, 2004*.

¹⁷ См. статьи Фреда Дальмайра, Карстен Хэрис, Жана Грондена и Трейси Стронга в сб. *Heidegger's Black Notebooks / ed. by J. Malpas and I. Farin. Cambridge, 2016*.

а также академических интерпретаций Боймлера и Крика, Розенберга и Хайдеггера, каждая из которых вносила вклад в создание образа нацистского Ницше¹⁸. Помимо вышедшего в 1944 году исследования Генриха Хэртле о Ницше и нацизме¹⁹, связь между Ницше и национал-социализмом была задокументирована Мартой Запата Галиндо в ее книге «Триумф воли к власти»²⁰.

3. Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Я интерпретирую вечное возвращение в контексте связи между ницшевской «идеей» вечного возвращения одного и того же в «Веселой науке» и так называемого учения о вечном возвращении в «Так говорил Заратустра»²¹. Учение о вечном возвращении не следует, вслед за Вуди Алленом, понимать как необходимость постоянного просмотра фильма «Ice Capades», в стиле «Дня сурка» Харолда Рамиса²², хотя подобное вторичное понимание вечного возвращения доминирует в массовом мышлении, периодически негативно влияя и на профессиональные, или академические, интерпретации.

Я считаю и «Веселую науку», и «Так говорил Заратустра» незавершенными работами, притом что незавершенность для Ницше, как и для Бахтина²³, является

.....
¹⁸ См., в первую очередь, статьи в сб. Heidegger und Nietzsche / ed. by B. Babich, A. Denker, and H. Zaborowski. Amsterdam, 2012; Heidegger und Nietzsche: Heidegger-Jahrbuch II / hg. v. A. Denker et al. Freiburg, 2005.

¹⁹ Härtle H. Nietzsche und der Nationalsozialismus (1944). См. в этом же контексте Schlaffer H. Das entfesselte Wort: Nietzsches Stil und seine Folgen. München, 2007, а также Mittmann Th. Vom ‚Günstling‘ zum ‚Urfeind‘ der Juden — Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus. Würzburg, 2006.

²⁰ См. Galindo M. Z. Triumph des Willens zur Macht: zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat. Hamburg, 1995, а также — в более широком контексте (за рамками исследований Ницше) — Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus / ed. by M. Heinz and G. Gretic. Würzburg, 2006.

²¹ Более подробную дискуссию см. в Babich B. Future Past: The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and Eternity // Agonist. Vol. VI. Iss. 1&2. 2013. P. 1—27. Более широкие и научные размышления о понятии вечного возвращения у Ницше, в связи с работами Эмиля Пуанкаре и Эрвина Шредингера, см. в моей статье для юбилейного сборника, посвященного философу, исследователю «Ригведы» и гит Антонио де Николасу (Николас — старший брат отца Адольфо Николаса, в настоящее время занимающего пост генерала Общества Иисуса и, по крайней мере технически (впервые в истории), стоящего выше Папы Франциска). См. Babich B. On Schrödinger and Nietzsche: Eternal Return and the Moment // Antonio T. de Nicolas: Poet of Eternal Return / ed. by Chr. K. Chapple. Ahmedabad (India), 2014. P. 157—206.

²² Ссылки на литературу см. в упомянутой ранее статье Babich B. Friedrich Nietzsche and the Posthuman/Transhuman in Film and Television.

²³ Связь между Ницше и Бахтиным была в большей степени исследована специалистами по Бахтину (и литературоведами в широком смысле), нежели ницшевоведами. См., однако, Zwart H. Ethical Consensus and the Truth of Laughter The Structure of Moral Transformations (Morality and the Meaning of Life). Amsterdam, 1996. См. также анализ работ Бахтина в Kujundzi D. The Returns of History: Russian Nietzscheans After Modernity. Albany, 1997.

жестом в духе Лукиана²⁴. Лукиан, служащий для Ницше источником концепции «сверхчеловека»²⁵, информирует своих читателей о том, что он, автор, лжет и что мы должны проявлять подозрительность по отношению к нему (тот же аргумент использует и Рикер, цитируя ницшевские описания собственных произведений как принадлежащие к «школе подозрения»). Следовательно, аргументирует живший во втором веке н. э. Лукиан, он излагает правдивую историю, в отличие от всех других поэтов, выдумывающих свои ложные истории и не признающих этого. Ницше размышляет о лжи, которую говорят поэты, а также о роли истины и лжи во внеморальном смысле. В своих работах он задается вопросом о причинах нашей любви к «истине» и неприятия «лжи», вынося на обсуждение проблему ошибки в своей небольшой истории о поразительной эволюции «истинного мира».

Вечное возвращение Ницше включает в себя размышление о неоконченном завершении, о будущем, в котором *нет новых* событий. Это дьявольское будущее лишь вновь повторяет прошлое. Здесь нет места открытию того, что в прошлой жизни кто-то из нас был Клеопатрой. Здесь все прежнее и знакомое, включая все большое и малое, повторяющееся *da capo*, без вариаций, без исключения, даже без осознания самого повторения. Вечное возвращение повседневности. Как и в случае с каменным гостем Моцарта, ужасающее понимание постоянства того, что было («es war»), оказывается продуктивным для фрейдовской теории бессознательного (даже в ее новой интерпретации у Лакана), согласно которой все одинаковое обитает в одинаковом: прошлое не затронуто реальностью настоящего.

Итак, будущее, предсказанное ницшевским демоном, — это будущее прошлого, отложившаяся память. Повторюсь, это не повторяющийся цикл жизни звезд или душ (даже души безвестного поденщика из рассказа Одиссея о жалобе Ахилла, также упомянутой в платоновском сне об Аиде), но прошлое, известное нам столь хорошо, что в течение большей части нашей сознательной жизни, а также во время сна мы вспоминаем и трансформируем его. Неудивительно, что вторая книга «Так говорил Заратустра» начинается с главы «Ребенок с зеркалом»: додионисийский ребенок, маленький Загрей, приходит к Заратустре и просит его посмотреть в зеркало; бросив взгляд в зеркало, Заратустра вскрикивает, видя лишь «рожу дьявола и язвительную усмешку его»²⁶.

.....
²⁴ Лукиан обещает завершить историю о своих путешествиях в конце «Правдивой истории» (*alethe diegammata*), но в действительности так и не заканчивает ее. Ницше рассматривает вопрос об окончаниях произведений в добавленной позднее пятой книге «Веселой науки» («Мы, бесстрашные»).

²⁵ См. Babich B. Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique. A propos de l'*hyperanthropos* de Lucien et du surhomme de Nietzsche // Diogène. Revue internationale des sciences humaines. Vol. 232. Octobre 2010. P. 70—93. Мой анализ выходит за рамки проблемы рецепции Мениппа у Бахтина, поскольку я рассматриваю ницшевскую интерпретацию интересующего нас источника — текстов Мениппа в уцелевшем изложении Лукиана (сами тексты Мениппа до нас не дошли).

²⁶ ПСС 4, с. 85.

За этим следует весьма жесткое (в «Антихристе» Ницше гораздо более мягко) порицание спасителя и всех тех, кто проповедует слово о спасителе, спасении и рае, об идеальном будущем и вечной жизни: «Вы еще хотите, чтобы вам заплатили, вы, добродетельные! Хотите плату за добродетель, небо за землю и вечность?»²⁷ На карту поставлена резкая и часто полемическая точность молота Ницше: Заратустра характеризует добродетельных так же, как это делает Ницше уже в «Веселой науке». Та же характеристика повторяется в «По ту сторону добра и зла», а затем — на тот случай, если мы ее пропустили, — в «К генеалогии морали»: «Мы никого не кусаем и избегаем тех, кто хочет укусить; во всем мы держимся мнения, внушенного нам»²⁸. Ключевое и язвительное, характерное для менипповой сатиры Лукиана слово «кусаем» является центральным для пророчества о вечном возвращении. Та же сосредоточенность на прошлом становится проблемой того, что «было»: сам Ницше описывает ее как медленную и тягостную рефлексию о прошлом, представляющую собой наиболее ядовитое свойство ресентимента. В центре внимания оказывается учение о вечном возвращении, понимаемое как возведенное в бесконечность возвращение прошлого и вызов, состоящий в необходимости утверждения постоянного прошлого, своего рода *nunc stans*, при любом возможном развитии будущего²⁹.

В последних строках первой из опубликованных книг «Так говорил Заратустра» звучит обещание, молитва, клятва: суть учения Ницше о смерти бога, о сверхчеловеке, а возможно, и о воле к власти: «Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек» — такова должна быть однажды в великий полдень наша последняя воля!³⁰

В понятии великого полудня звучит отзвук эмпедокловского (а также гераклитовского) представления о цикле мирового года³¹. Некоторые исследователи ошибочно полагают, что в первой книге «Заратустры» даже не упоминается о вечном возвращении³². Однако именно благодаря последнему «Заратустра» — книга,

²⁷ ТГЗ II, О добродетельных: ПСС 4, с. 97.

²⁸ Там же, с. 98.

²⁹ Я неоднократно использовала это сравнение для иллюстрации моего аргумента, в том числе в относительно недавних статьях *Babich B. Flamme bin ich sicherlich — Flame am I...: To Eternity // Existence. Vol. 8/1. 2013. P. 7—15* и *Babich B. On Schrödinger and Nietzsche: Eternal Return and the Moment // Antonio T. de Nicolas: Poet of Eternal Return / ed. by Chr. K. Chapple. Ahmedabad (India), 2014. P. 157—206.*

³⁰ ТГЗ I, О дарящей добродетели 3: ПСС 4, с. 82.

³¹ См. *Gadamer H.-G. Das Drama Zarathustras // Nietzsche-Studien. Bd. 15. 1986. S. 1—15.* Я развиваю этот аргумент в моей недавней статье, содержащей отсылки к дальнейшим исследованиями о Заратустре, Эмпедокле и Гераклите: *Babich B. The Time of Kings: Nietzsche's Zarathustra, Nietzsche's Empedocles // Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture / ed. by H. Hutter and E. Friedlander. London, 2013. P. 157—174.*

³² Это ключевое звено некоторых интерпретаций. См., в частности, *Brusotti M. Die ewige Wiederkehr des Gleichen in Also sprach Zarathustra // Lectures d'une œuvre. Also sprach Zarathustra. Friedrich Nietzsche / ed. G. Merlio et al. Paris, 2000. P. 139—154.*

написанная для тех, кто может читать, а тем самым для всех и в то же время ни для кого, — служит предупреждением и связующим звеном между «Веселой наукой» и «По ту сторону добра и зла», а также последующими работами Ницше.

Итак, мой анализ сосредоточен на прошлом и настоящем идеи вечного возвращения у Ницше — как учения, ради преподавания которого Заратустра спускается со своей горы. В отличие от доброго старого стиля «благих вестей» Ветхого Завета, ницшевский пророк учит доктрине вечного возвращения, находящейся по ту сторону древнегреческого учения о припоминании (повторное использование души для новой жизни, искупление кармы и т. п.): вечный вихрь космоса во всей его сложности, подобный повороту вокруг нашего Солнца; сбалансированность, так, как мы ее понимаем в современных энергетических экономиках; второй закон термодинамики; организм, поглощающий собственные отходы; отсутствие новой энергии; все притекает назад, снова и снова и — Ницше подчеркивает это — *одно и то же. Одно и то же.*

Та же одинаковость слышна и в поэтическом завершении третьей книги «Веселой науки». В свою очередь, демон, появляющийся в конце четвертой книги, говорит нам, что мы не попадем в рай *или* ад, и звучащая в его словах одинаковость превращает его в философского демона. Ее эхо звучит в присутствии вечности — но не *во* времени.

Отсюда проистекает образный характер языка в разговоре Заратустры с карликом в главе «О видении и загадке», служащем подтверждением тому, что карлик не смог вынести мысль, которая, если вспомнить характеристику из «Веселой науки», является «величайшей тяжестью». В ходе разговора наступает облегчение: карлик больше не давит на Заратустру своим весом, спрыгнув на землю с его плеча, сидя на котором он нашептывал Заратустре свои свинцовые мысли (не будем в этой связи забывать о свинцовом шрифте и о мертвом грузе всего, что было написано «исследователями»).

Врата, *мгновение*, сталкивают друг с другом два противоположных аспекта, соединяя два незавершенных пути. Заратустра говорит карлику: «Эта длинная дорога позади — она длится вечность. А та длинная дорога впереди — это другая вечность»³³. Тополог Ницше, энтузиаст-исследователь его творчества Феликс Хаусдорф был, вероятно, единственным, кто заметил, что здесь мы имеем дело с Канторовым множеством³⁴. Заратустра задает геометрический вопрос, поскольку на кону стоит необходимость отметить точки на его пути: «Но если кто-нибудь

³³ ТГЗ III, О видении и загадке 2: ПСС 4, с. 162.

³⁴ Hausdorff F. Gesammelte Werke: Band VII Philosophisches Werk „Sancti Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras“, „Das Chaos in kosmischer Auslese“ Essays zu Nietzsche / hg. v. W. Stegmaier. Frankfurt, 2004. О Хаусдорфе и Канторе см. Epple M. Links and their Traces: Cultural Strategies, Resources, and Conjunctions of Experimental and Mathematical Practices // Science as Cultural Practice: Vol. I: Cultures and Politics of Research from the Early Modern Period to the Age of Extremes / ed. by M. Epple and C. Zittel. Berlin, 2010. P. 217—240.

пошел бы по ним дальше, все дальше и дальше, — думаешь ли ты, карлик, что эти пути вечно себе бы противоречили?»³⁵ Мысль о круге очевидна, но ключ к проблеме заключается в параллельном постулате, подрывающем основы евклидовой геометрии. Поэтому на свой вопрос Заратустра получает «круглый» ответ: «Всякая истина крива, само время есть круг»³⁶.

Загадка, которую Заратустра задает карлику, имеет космологический характер. Тот же вопрос заботил Эрнста Маха и Шредингера³⁷. Это загадка «Тимея», кантовская антиномия, связанная с проблемой бесконечности мира³⁸. Заратустра повторяет ее своими словами:

Взгляни,— продолжал я,— на это Мгновенье! От этих врат Мгновенья убегают длинная вечная дорога *назад*: позади нас лежит вечность.

Не должно ли было всё, что *может* идти, уже однажды пройти эту дорогу? Не должно ли было всё, что *может* случиться, уже однажды случиться, сделаться, пройти?

И если всё здесь уже было— что думаешь ты, карлик, об этом Мгновении? Не должны ли и эти ворота уже однажды— здесь быть?³⁹

Разгадка загадки о перекрестке прошлого и будущего, пересечении между носом и кормой, — в воющей собаке (псе Гекаты⁴⁰, Цербере и т. д.): «самая тихая полночь, когда и собаки верят в призраков». Как и в конце четвертой книги «Веселой науки», Заратустра вновь «один, одинокий, в пустынном свете луны». И тут он замечает того, кто испугал услышанную им собаку, — «молодого пастуха, корчившегося, задыхающегося, в конвульсиях, с искаженным лицом; изо рта его свисала черная тяжелая змея». Заратустра полагает, что этот человек спал, а змея «заползла ему в глотку— и впилась в нее». Он дает человеку совет, его ужас и отвращение, вопреки парализующему страху, подают ему идею и заставляют вскрикнуть: «Откуси! Откуси!» — призывая кусать змею в ответ. В этом и заключается загадка: «*Кто* тот пастух <...>? *Кто* этот человек <...>?» Заратустра рассказывает о реакции пастуха, который «откусил, как советовал ему мой крик; он откусил уверенно! Далеко отплюнул он голову змеи — и вскочил на ноги».

Пока все ясно (к тому же фрагмент нам хорошо знаком). Но как можно думать о «самом тяжелом, самом черном»? Как можно укусить то, что кусает? Как может «эта идея идей», как ее называет сам Заратустра, изменить чью-то жизнь —

³⁵ ПСС 4, с. 162.

³⁶ Там же.

³⁷ См. Babich B. On Schrödinger and Nietzsche: Eternal Return and the Moment.

³⁸ См. Brisson L., Meyerstein W. F. Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge. Albany, 1995. Я благодарю Патрика Эйдана Хилана за то, что он обратил мое внимание на эту прекрасную книгу, посвященную аксиомам и другим темам.

³⁹ ПСС 4, с. 162.

⁴⁰ См. Babich B. Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique. P. 97.

если кто-то вообще *способен* помыслить ее? И *почему* мысль о ней, если таковая *возможна*, полностью меняет нас?

Речь идет о том же самом: о все той же одинаковости, которую отмечает Ницше.

Главный аргумент носит научный характер: Ницше с самого начала исключает любые изменения, все изменения и отклонения, большие и малые. Не является ли это также частью математического парадокса, который поздний Хилари Патнем заимствует из «Флатландии» Эббота (полагаю, что никто из нас не станет винить его за этот топологический инсайдерский плагиат)? Напомню, что Патнем, повторяя аргумент Лейбница о различии, которое могло бы оказаться несущественным (поскольку, в нашем случае, оно не может быть существенным), отмечает, что *если бы мы все были мозгами в бочках*, то сама идея единства ничего не значила бы для нас и не могла бы быть истинной.

Замерший во времени «момент» в «Видении и загадке» звучит репризой динамизма личного времени жизни; эту идею Ницше вкладывает в уста канатного плясуна — акробата, падающего вниз и разбивающегося насмерть в середине первой речи Заратустры⁴¹.

Образ канатного плясуна важен не только в свете ницшевского определения человеческого существования как интервала или «зияния меж двух ничто»⁴², но и, ничуть не в меньшей степени, поскольку наша человеческая, слишком человеческая жизнь — по выражению Гегеля, продолжающего линию Канта, — приостанавливается после смерти бога. Мы танцуем на канате без страховки.

Сам Заратустра не обращает внимания на своего собственного канатного плясуна, не в последнюю очередь потому, что не видит его. Как и в платоновской пещере, первый акт драмы начинает разворачиваться в тот момент, когда Заратустра обращается к «своему» народу на базарной площади: канат натягивается над говорящим Заратустрой и за ним⁴³. В той же сцене присутствует и карлик, хотя и в иной форме — в облике злого шута, становящегося причиной различных неприятностей, прыгающего через канатного плясуна, заставляющего его потерять равновесие и полететь вниз, на базарную площадь, навстречу своей смерти.

Заратустра, речь которого прервали, не может не заметить этого и подходит к упавшему актеру, повторяя стандартные для эпохи Просвещения слова — те же, что являются следствием тяжелейшей мысли о вечном возвращении одного и того же: «<...> нет ни дьявола, ни преисподней. Твоя душа умрет еще скорее, чем твое тело; не бойся же теперь ничего!»⁴⁴ Однако умирающий, что неудивительно, не находит утешения в логически нигилистических основаниях естественной

.....

⁴¹ ТГЗ IV, Предисловие Заратустры 6: ПСС 4, с. 19 сл.

⁴² 10[34], осень 1887 г.: ПСС 12, с. 427.

⁴³ Таким образом, речь Заратустры не достигает ушей тех, кто собрался не послушать его или кого-либо другого, а посмотреть зрелище — заранее «обещанное» выступление канатного плясуна.

⁴⁴ ПСС 4, с. 20.

науки: «Если ты говоришь правду, — сказал он, — то, теряя жизнь, я ничего не теряю. Я немногим лучше зверя, которого ударами и голодом научили плясать»⁴⁵.

Если бы у меня было больше времени, я бы связала свою интерпретацию с обсуждением «По ту сторону добра и зла», поскольку в этой работе, как и в начальных афоризмах «Веселой науки», поднимается проблема науки, а следовательно, и истины: обе проблемы рассматриваются с точки зрения жизни⁴⁶.

Однако у меня нет больше времени, а мои аргументы отчасти построены на том, что времени никогда нет ни у кого из нас. Так что вернемся к мысли, которую Заратустра называет своей «самой бездонной» мыслью, что, в свою очередь, служит эхом разговора с демоном в «Веселой науке». Как было отмечено выше, мысль Заратустры также является мыслью о смерти. Наличие в «Веселой науке» афоризма с тем же названием позволяет предположить, что братство смерти, к которому мы, как смертные существа, совокупно принадлежим, является единственным братством для живых существ, наделенных сознанием, субъектов желания, таких, как мы сами, каждый из нас, родившихся смертными и тем самым обреченных умереть независимо от того, размышляем мы об этом или нет.

Аргумент Ницше носит философский характер: он подразумевает, что живые существа отказываются от мысли о смерти: она наиболее далека от них. Экономически (или «мрачно», если мы вспомним Карлейла) мыслящий Шопенгауэр полагал, что жизнь — это бизнес, не покрывающий свои издержки и с точки зрения экономики не имеющий никакого смысла как «предприятие». Ницше добавил к этим размышлениям биологию и физику в форме термодинамической статистики, признав, что преизбыток и растрата являются способом жизни — и смерти. Пользуясь лучшими достижениями космологии XIX века, он аргументировал, что танцующая звезда рождается из хаоса, преизбытка и беспорядка.

Нет никакого различия между Ты, говорящим «Я», и Вселенной. Ты уже есть все, ты не знаешь этого и ты можешь научиться мыслить эту идентичность. Подумай о вечном возвращении и стань подобен тем, кто осознал, что они образы во сне дремлющего бога.

4. Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны?

Влияние Ницше на американскую культуру отражено во многих исследованиях историков культуры, включая и работу моей коллеги по Фордемскому универси-

.....

⁴⁵ ПСС 4, с. 20.

⁴⁶ Ницше считал себя первым мыслителем, критически поставившим кантовский вопрос о науке. См. *Babich B. Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. „Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens“.* Oxford, 2010, а также *Babich B. Towards a Critical Philosophy of Science: Continental Beginnings and Bugbears, Whigs and Waterbears // International Journal of the Philosophy of Science. Vol. 24/4. 2010. P. 343—391.*

тету Бернис Глэтцер Розенталь, посвященную влиянию Ницше в России: подобные исследования других культурных рецепций всегда исходят из перспективы тех, кто их осуществляет⁴⁷. По той же причине исследования влияния Ницше и его рецепции в других странах (Франции, Италии и т. д.) построены на точке зрения той культуры, к которой принадлежат их авторы⁴⁸. Наряду с этим существуют работы, непосредственно фокусирующиеся на американской культуре, в частности опубликованная в 1907 году книга Генри Луиса Менкена «The Philosophy of Friedrich Nietzsche»⁴⁹, а также написанная в чрезвычайно доступной форме монография Тицианы Андина «Il volto americano di Nietzsche»⁵⁰. Наиболее новым исследованием, правда, не из философской перспективы, является работа Дженнифер Ратнер-Розенхаген «American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas»⁵¹.

Как я упомянула в начале статьи, Ницше является визуальной «иконой» в американской культуре. Его влияние можно заметить в фильмах и на телевидении, его образ служит точкой пересечения между фашизмом и трансгуманизмом⁵². Уса-тый философ участвует в «Философском футболе» Монти Пайтона и служит предметом отсылок в фильмах Вуди Аллена, не в последнюю очередь по той причине, что ницшевская мысль о вечном возвращении служит иллюстрацией искусства кино и идеала успешного фильма. Классический хит вечен, как в любимой Вуди Алленом фразе Богарта из «Касабланки»: «Сыграй это снова, Сэм». К Ницше постоянно обращаются и в театре. Так, исполненная актером Аланом Рикманом на сцене поп-песня, вплоть до упоминания о клопах в припеве («клопы вернулись»), служит почти дословным переложением песни мрачного «феокритовского» козопаса — одной из «Песен принца Фогельфрай». Как поет Рикман (а для ницшеанцев, как и для любителей Рикмана, его голос имеет значение): «I groan on my bed... I feel dead... Oh Christ, what a picture, I grit my teeth and reach for Nietzsche»⁵³. Мы имеем дело со сложным влиянием (а влияние всегда сложно): небольшая песня пред-

.....
⁴⁷ Историк Бернис Глэтцер Розенталь написала несколько собственных монографий, однако наиболее важным для нашего контекста представляется вышедший под ее редакцией сборник статей: *Nietzsche in Russia* / ed. by B. G. Rosenthal. Princeton, 1986.

⁴⁸ См. *Bull M. Anti-Nietzsche*. London, 2011 и *Why We Are Not Nietzscheans* / ed. by L. Ferry and A. Renault. Chicago, 1997.

⁴⁹ *Mencken H. L. The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York, 1908.

⁵⁰ *Andina T. Il volto americano di Nietzsche*. Napoli, 1999. Из более ранних исследований следует упомянуть *Steilberg H. A. Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896—1950*. Berlin, 1996.

⁵¹ *Ratner-Rosenhagen J. American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*. Chicago, 2012.

⁵² Подробнее см. мою статью «Friedrich Nietzsche and the Posthuman/Transhuman in Film and Television».

⁵³ «Песнь феокритовского козопаса» является частью «Песен принца Фогельфрай» — приложения, добавленного к вышедшему в 1887 году изданию «Веселой науки»: «Лежу я, кишки светло, — / Клопы меня съели. / А там еще шум и светло! / Одно веселье...» (ПСС 3, с. 590). Эта часть стихотворения Ницше является отсылкой к Архилоху: «От страсти обезжизневший. / Жалкий, лежу я, и волей богов несказанные муки / Насквозь пронзают кости мне» (пер. В. В. Вересаева).

ставляет собой отзвук стихотворения Ницше, в свою очередь заимствованного им у поэта Архилоха, который, по словам самого философа, первым придумал его.

Если в популярной культуре образ сыгранного Аланом Рикманом профессора Северуса Снейпа символизирует вечное возвращение, неразрывно связанное с любовью «Всегда», включающее в себя трудности по ту сторону добра и зла, имеющее эротически асексуальный, флегматический и загадочный характер, — тогда эта культура заимствует у Ницше больше, чем способна понять. Ницшеанским ассоциациям в поп-культуре достаточно быть поверхностными. В том же смысле фильм «Крепкий орешек», сделавший Рикмана звездой в роли аполлонийского Ганса Грубера, противостоящего дионисийскому Брюсу Уиллису, несмотря на свой поверхностный и насмешливый характер, добавляет сложности и многослойности понятию зла. Рикмановский Грубер — это интеллеktуал в костюме (зрителю сообщают, что костюм от «Armani»), снова цитирующий Ницше. Перед нами британский актер, играющий немецкого террориста, совершающего все свои поступки не ради страсти или идеалов, а лишь ради денег⁵⁴.

Ницше учит нас, что бог умер, а люди, не верящие в него, шокированы этим обстоятельством. Исследователи, занимающиеся проблемами политического террора и трансгуманизма, то есть в первую очередь проблемами власти, с удовольствием видят в Ницше, как философе воли к власти, своего антипода. В Америке у власти только одно означающее — деньги (достаточно вспомнить о криминальном бизнесмене, сыгранном Рикманом). Это проявляется в том числе и в вульгарных ловушках властных означающих (не случайно лакановский запрещенный субъект — это знак доллара), опасно реальных в случае с Трампом и политически реальных в случае с Клинтон (а также Бушем и Обамой). Сам Ницше не делает акцента на роли денег⁵⁵, и, возможно, по этой причине его влияние приходится модулировать посредством неверных интерпретаций и клише. Ницше — и в этом заключается самый устойчивый политический троп — по-прежнему ассоциируют с нацизмом и, ничуть не в меньшей степени, с образом Гитлера. Комик Рики Жерве изображает диалог Ницше и Гитлера, происходящий в аду (где же еще он мог бы состояться?). Гитлер изливает свои эмоции с помощью всех мыслимых фанатских клише: он любит «все» произведения Ницше, «волю к власти», «убийства всех евреев» (хотя сам Ницше ничего подобного не писал). Жерве считает это шуткой.

Однако в популярной культуре США и Великобритании Ницше действительно все еще считается символом фашизма. Так, клуб Ницше в университете-

⁵⁴ Ретроспективный обзор Филиппа Кольхёфера бегло затрагивает некоторые из упомянутых проблем (правда, скорее в связи с Брюсом Уиллисом, чем с Рикманом). В то же время, как отмечают в своих письмах в редакцию читатели статьи, в обзоре журнала «Spiegel» не упоминается о том, что в немецкой версии фильма Ганса Грубера зовут не Ганс; при этом автор обзора делает акцент на том обстоятельстве, что имя героя фильма не Отто и тем более не Адольф, а Джек. См. *Kohlhöfer P.* 'Stirb langsam'. Der Action-Pazifist // Der Spiegel, 7.03.2008.

⁵⁵ Я привожу этот аргумент в своей статье «The Time of Kings».

ском колледже Лондона был запрещен как «фашистское, сексистское, гомофобное сообщество»⁵⁶. Не стоит этому удивляться: мои коллеги-философы (среди них иногда встречаются и те, кто считает себя экспертами) используют карикатуры на Ницше во время защиты диссертаций, а также в публикуемых монографиях. Как однажды сказал Ницше, при выборе между оригиналом и копией, карикатурой, большинство из нас предпочтут копию: карикатура воплощает наши предрассудки, в то время как оригинал слишком сложен, слишком отличен от того, что мы, по нашему мнению, знаем. Именно поэтому трудно рассматривать Ницше отдельно от его рецепции, хотя сам философ и настаивал на том, чтобы читатели не принимали его за того, кем он не является: «Одно дело — я, — писал он в “Ессе homo”, — другое — мои произведения».

5. Что мысль Ницше может привнести в философию XXI века?

Благодаря экстраординарному качеству всего, за что Ницше можно превозносить или упрекать (его критики традиционных ценностей, его переоценки ценностей, его критики истины, его сомнения в морали, традиции, авторитетах, науке и т. д.), бóльшая часть философского потенциала Ницше еще не раскрыта. Философии всегда будет нужен мыслитель, берущий на себя ответственность за то, чтобы заниматься ею всерьез, — философ, поднимающий вопросы, которые другим философам не придет в голову задать.

Литература

- Adorno Theodor*. 'Reconciliation under Duress' // *Ernst Bloch, Georg Lukács, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Theodor Adorno. Aesthetics and Politics*. London: Verso, 1980. P. 151—176.
- Andina Tiziana*. *Il volto americano di Nietzsche*. Napoli: La Città del Sole, 1999.
- Aschheim Stephen*. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890—1990*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Babich Babette*. 'Friedrich Nietzsche and the Posthuman/Transhuman in Film and Television' // *Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television* / Michael Hauskeller, Thomas D. Philbeck, and Curtis D. Carbonell (eds.). London: Palgrave, 2015. P. 45—54.
- Babich Babette*. 'On Schrödinger and Nietzsche: Eternal Return and the Moment' // Antonio T. de Nicolas: *Poet of Eternal Return* / Christopher Key Chapple (ed.). Ahmedabad, India: Sriyogi Publications & Ntyalanda International, 2014. P. 157—206.
- Babich Babette*. 'The Ubiquity of Hermeneutics' // *The Routledge Companion to Hermeneutics* / Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander (eds.). Abingdon, Oxon: Routledge, 2014. P. 85—97.

.....
⁵⁶ Nietzsche Club, 'Fascist, Sexist, Homophobic' Society, Banned By UCLU // The Huffington Post, 6.03.2014. Web.

- Babich Babette*. *The Hallelujah Effect: Philosophical Reflections on Music, Performance Practice and Technology*. Surrey: Ashgate, 2013.
- Babich Babette*. 'Flamme bin ich sicherlich — Flame am I...: To Eternity' // *Existence*. 2013. Vol. 8. Nr. 1 (Spring). P. 7—15.
- Babich Babette*. 'The Time of Kings: Nietzsche's Zarathustra, Nietzsche's Empedocles' // *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture* / Horst Hutter and Eli Friedlander (eds.). London: Bloomsbury, 2013. P. 157—174.
- Babich Babette*. 'Future Past: *The Gay Science*, *Thus Spoke Zarathustra*, and Eternity' // *Agonist*. 2013. Vol. VI, issues 1&2 (Spring and Fall). P. 1—27.
- Babich Babette*, *Alfred Denker*, and *Holger Zaborowski* (eds.). *Heidegger und Nietzsche*. Amsterdam: Rodopi, 2012.
- Babich Babette*. *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. „Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens“*. Oxford: Peter Lang, 2010.
- Babich Babette*. 'Towards a Critical Philosophy of Science: Continental Beginnings and Bugbears, Whigs and Waterbears' // *International Journal of the Philosophy of Science*. 2010. 24, 4. P. 343—391.
- Babich Babette*. 'Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique. A propos de l'*hyperanthropos* de Lucien et du surhomme de Nietzsche' // *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*. 2010, 232 (October). P. 70—93.
- Babich Babette* (ed.). *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*. Amherst, NY: Humanity Books, 2004.
- Brobjer Thomas*. 'Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography' // *History and Theory*. 2007. 46. P. 155—179.
- Brisson Luc*, *Meyerstein F. Walter*. *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Brusotti Marco*. 'Die ewige Wiederkehr des Gleichen in *Also sprach Zarathustra*' // *Lectures d'une œuvre. Also sprach Zarathustra. Friedrich Nietzsche / Gilbert Merlio* (ed.). Paris: éd. du Temps, 2000. P. 139—154.
- Bull Malcom*. *Anti-Nietzsche*. London: Verso, 2011.
- Dallmayr Fred*. 'Habermas's Discourse of Modernity: Nietzsche as „Turntable“' // *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory* / B. Babich (ed.). Amherst, NY: Humanity Books, 2004. P. 81—104.
- Denker Alfred Holger Zaborowski, et al.* (eds.). *Heidegger und Nietzsche, Heidegger-Jahrbuch II*. Freiburg im Briesgau: Alber, 2005.
- Dries Manuel* (ed.). *Nietzsche on Time and History*. Berlin: de Gruyter, 2008.
- Emden Christian*. *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Engels Friedrich*. 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie' // *Karl Marx and Friedrich Engels, Werke*. Berlin: Karl Dietz Verlag, 1975. Vol. 21. 5th ed. P. 263—264.
- Epple Moritz*. 'Links and their Traces: Cultural Strategies, Resources, and Conjunctures of Experimental and Mathematical Practices' // *Science as Cultural Practice: Vol. I: Cul-*

- tures and Politics of Research from the Early Modern Period to the Age of Extremes / Epple and Claus Zettel (eds.). Berlin: de Gruyter, 2010. P. 217—240.
- Ferry Luc and Alain Renaut (eds.)*. Why We Are Not Nietzscheans. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Gadamer Hans-Georg*. 'Das Drama Zarathustras' // Nietzsche-Studien. 15 (1986). P. 1—15.
- Galindo Martha Zapata*. Triumph des Willens zur Macht: zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat. Hamburg: Argument, 1995.
- Gerhardt Volker*. Vom Wille zur Macht. Berlin: de Gruyter, 1996.
- Große Jürgen*. Ernstfall Nietzsche. Debatten vor und nach 1989. Bielefeld: Aisthesis, 2010.
- Habermas Jürgen*. 'Nachwort' // Friedrich Nietzsche. Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. P. 237—261.
- Habermas Jürgen*. 'Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe' // *Habermas Jürgen*. Philosophischen Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Härtle Heinrich*. Nietzsche und der Nationalsozialismus. München, Zentralverlag der NSDAP, 1944.
- Hausdorff Felix*. Gesammelte Werke. Bd. VII (Philosophisches Werk „Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras“ „Das Chaos in kosmischer Auslese“ Essays zu Nietzsche) / ed. by Werner Stegmaier. Frankfurt: Springer, 2004.
- Heidegger Martin*. Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst Wintersemester 1936/37). GA 43 / ed. by Bernard Heimbüchel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Heinz Marion and Goran Gretic (eds.)*. Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.
- Horkheimer Max*. Eclipse of Reason. London: Continuum, 2004.
- Huffington Post. 'Nietzsche Club, "Fascist, Sexist, Homophobic" Society, Banned By UCLU' // The Huffington Post. 6 March 2014.
- Kohlhöfer Philipp*. "Stirb langsam". Der Action-Pazifist' // Der Spiegel. 7 March 2008.
- Krause Günter*. 'Wolfgang Harich and Friedrich Nietzsche — A Chapter of the East German Nietzsche Debate' // Friedrich Nietzsche (1844—1900): Economy and Society / Jürgen G. Backhaus Drechsler (eds.). Frankfurt: Springer, 2006. P. 191—207.
- Kujundzi Dragan*. The Returns of History: Russian Nietzscheans After Modernity. Albany: State University Press of New York, 1997.
- Lang Berel*. 'Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's Fascism, for instance)' // Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy / Jacob Golomb and Robert S. Wistrich (eds.). Princeton: Princeton University Press, 2002. P. 47—65.
- Lucian*. 'A True Story' // *Lucian*. Vol. 1 / trans. by A. M. Harmon. Cambridge, Mass: Loeb Classical Library, 1913.
- Lukács Georg*. Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden? (1933) (Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlass von Georg Lukács) / ed. by Lazslo Szilaki. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.
- Lukács Georg*. Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin: Aufbau Verlag, 1953.

- Maffei Stefania*. Zwischen Wissenschaft und Politik: Transformationen der DDR-Philosophie 1945—1993. Frankfurt: Campus, 2007.
- Malpas Jeff and Ingo Farin (eds.)*. Heidegger's Black Notebooks. Cambridge: Mass: MIT Press, 2016.
- Martin Nicholas*. 'Nietzsche in the GDR: History of a Taboo' // *Martin Nicholas et al.* Nietzsche and the German Tradition. Bern: Peter Lang, 2003. P. 263—286.
- Mencken Henry Louis*. The Philosophy of Friedrich Nietzsche. New York: Fisher Unwin, 1908.
- Mittmann Thomas*. Vom ‚Günstling‘ zum ‚Urfeind‘ der Juden — Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Müller-Lauter Wolfgang*. Über Werden und Wille zur Macht. Berlin: de Gruyter, 1999.
- Ratner-Rosenhagen Jennifer*. American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Rosenthal Bernice Glatzer (ed.)*. Nietzsche in Russia. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Rothman Joshua*. 'Is Heidegger Contaminated by Nazism?' // *The New Yorker*. 28 April 2014.
- Saar Martin*. Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Frankfurt: Campus Verlag, 2007.
- Schlaffer Heinz*. Das entfesselte Wort: Nietzsches Stil und seine Folgen. Munich: Hanser, 2007.
- Solms-Laubach Franz*. Nietzsche and Early German and Austrian Sociology. Berlin: de Gruyter, 2006.
- Steilberg Hays Alan*. Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896—1950. Berlin: de Gruyter, 1996.
- Tönnies Ferdinand*. Der Nietzsche-Kultus: Eine Kritik Leipzig: W. R. Reisland, 1897.
- Waite Geoff*. Nietzsche's Corps(e). Durham: Duke University Press, 1996.
- Wallat Hendrik*. Das Bewusstsein der Krise. Berlin: Transkript Verlag, 1999.
- Wilamowitz-Möllendorff Ulrich von*. 'Future-Philology' / trans. by Gertrud Postl, Babette Babich, and Holger Schmid // *New Nietzsche Studies*. 2000. Vol. 4. Nos. 1/2. P. 1—36.
- Wolin Richard*. The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Zwart Hub*. Ethical Consensus and the Truth of Laughter The Structure of Moral Transformations (Morality and the Meaning of Life). Amsterdam: Peeters, 1996.
- (Перевод с английского А. Г. Жаворонкова)



Querying Nietzsche’s Influence and Meaning Today

1. Which of Nietzsche’s ideas came to be most in demand in the culture of the 20-th century?

The history of the cultural demand for Nietzsche’s ideas corresponds to the history of ideas mistakenly attributed to him: popular culture is thus often a history of popular errors or, in its scholarly articulation, misprision. As Nietzsche himself points out in his second Untimely Meditation, a good deal of what we call history is and must be a tissue of misprision, both popular and scholarly.¹ Ideas that are subtle and multilayered or complex do not, perhaps because they cannot, correspond to the ideas of an author “in demand” and yet Nietzsche’s name — and his portrait — have captured popular imagination. Nietzsche is very literally an icon, exemplified on a popular level by a photo of Hitler with a bust of Nietzsche.²

.....
¹ There are many accounts of Nietzsche and misprision, but the notion is a ticklish one. See, very usefully and generally (and one must be general to be useful), Waite, Geoff, *Nietzsche’s Corpse*, Durham: Duke University Press, 1996. On history, see Brobjer, Thomas, ‘Nietzsche’s Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography’, in: *History and Theory*, 46 (2007), pp. 155—79 as well as Saar, Martin, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt: Campus Verlag, 2007 and Emden, Christian, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008 in addition to the contributions to Dries Manuel (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin: de Gruyter, 2008.

² I mentioned this constellation in my remarks during a panel discussion (featuring Peter Trawny and led by Roger Berkowitz) on Heidegger’s *Black Notebooks* held at the New York City Goethe Institute in early April, 2014. Joshua Rothman refers to this association in his ‘Is Heidegger Contaminated by Nazism?’, in: *The New Yorker*, 28 April 2014. See too Babich, ‘Friedrich Nietzsche and the Posthuman/



Hitler with a bust of Nietzsche, Goethe-Schiller Archiv

One of the first of such popular confusions remains the most enduring, namely the association of Nietzsche and Wagner. To this day, Nietzsche's thought on ancient Greek music drama is read as an advertisement for Wagner's vision of Cultural Revolution via opera. Indeed: Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff perpetuated this view of Nietzsche as Wagnerian epigone in his account of *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*³ and Nietzsche's first book remains misunderstood, and for this reason, unread, to this day.⁴

One key example is the similarly popular notion of "the will," popularly understood as the drive to stand out and be counted, a drive within the individual or else, as with Hitler and National Socialism, within a folk or a nation. This "will," associating a supposed individualism with Nietzsche's conception of "will to power," sometimes serves as an American exceptionalist variation upon Karl Marx's often cited declaration: "The philosophers have only *interpreted* the world, in various ways. The point, however, is to *change* it."⁵ Often interpreted on political more than philosophical grounds, one violently

Transhuman in Film and Television', in: Michael Hauskeller, Thomas D. Philbeck, and Curtis D. Carbonell (ed.), *Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*, London: Palgrave, Sept 2015, pp. 45—54, here pp. 50—51.

³ Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von, '„Future-Philology"', trans. by Gertrud Postl, Babette Babich, and Holger Schmid, in: *New Nietzsche Studies*, Vol. 4, Nos. 1/2 (2000), pp. 1—36, with my editorial Commentary included in footnotes along with an editor's afterword.

⁴ See for context here, my essay on Nietzsche and hermeneutics or ancient philology, Babich, 'The Ubiquity of Hermeneutics', in: Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander (ed.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Abingdon, Oxon: Routledge, pp. 85—97 as well as the final three chapters on ancient Greek prosody, music, and Nietzsche's reception of Beethoven's theory of composition (consonance and dissonance) in Babich, *The Hallelujah Effect: Philosophical Reflections on Music, Performance Practice and Technology*, Surrey: Ashgate, 2013.

⁵ This is the XI-th of Karl Marx' "Theses on Feuerbach" — „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*." Marx's thetic claim remains engraved in the entry hall of the Humboldt University in Berlin and, most famously, on his gravestone. See for the original theses published one year after Nietzsche's birth in 1845, Engels, Friedrich, 'Ludwig

individualist interpretation of will to power is the novelist Ayn Rand's "will" or what she named "objectivism," although Rand herself refused a connection between her thinking and Nietzsche's. It should not need to be emphasized that Nietzsche's conception of will to power is inherently more complicated than such a personalist vision.⁶

2. Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

The Israeli historian of ideas, Stephen Aschheim⁷ suggests that Nietzsche is at least ideologically co-responsible for National Socialism.⁸ The philosopher Berel Lang goes even further on the matter of authorial responsibility even in the case of misinterpretation,⁹ a point that is still more significant given Nietzsche's own plays upon and with readerly reception. Thus, in a variation on the notion of the authorial fallacy, the intentions of an author, however contrary, could neither abrogate nor annul the question of influence.

Aschheim recollects Ferdinand Tönnies' 1897 *Der Nietzsche Kultus*¹⁰ to reflect the trajectory of the first half of the twentieth century. In 1968, Jürgen Habermas characterizes Nietzsche as ticketmaster to the dizzying turntable of the supposed 'postmodern.'¹¹ In addition to Habermas's reflections, a range of cold-war associations with Nietzsche must be considered together with the rightist appropriations of his thought.¹² In Aschheim's

Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie', in: Karl Marx and Friedrich Engels, Werke, vol. 21, 5th ed., Berlin: Karl Dietz Verlag, 1975, pp. 263—264.

⁶ On Nietzsche's notion of will see Heidegger's nuanced lecture course of 1936 to 1937, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. Wintersemester 1936/37*, (Gesamtausgabe, Bd. 43), ed. by Bernard Heimbüchel, Frankfurt a./M.: Klostermann, 1985, influential for Jacques Derrida and others. In Nietzsche scholarship, see Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht*, Berlin: de Gruyter, 1999. See too Volker Gerhardt's comprehensive study, *Vom Wille zur Macht* (Berlin: de Gruyter, 1996) as well as Hendrik Wallat's *Das Bewusstsein der Krise* (Berlin: transkript, 1999), etc.

⁷ Aschheim, Stephen, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890—1990*, Berkeley: University of California Press, 1994.

⁸ See Habermas, Jürgen, 'Nachwort', in: Friedrich Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968), pp. 237—261. See further the contributions to Babich (ed.), *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*, Amherst, NY: Humanity Books, 2004.

⁹ Lang, Berel, 'Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's Fascism, for instance)', in: Jacob Golomb, Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2002, pp. 47—65.

¹⁰ Tönnies, Ferdinand, *Der Nietzsche-Kultus: Eine Kritik*, W. R. Reiland, 1897. Cf. Solms-Laubach, Franz Graf zu, *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*, Berlin: de Gruyter, 2006.

¹¹ See Habermas, Jürgen, 'Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe', in: ders., *Philosophischen Diskurs der Moderne*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985, p. 104. Cf. Dallmayr, Fred, 'Habermas's Discourse of Modernity: Nietzsche as 'Turntable'', in: Babich (ed.), *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*, pp. 81—104.

¹² See further, drawing on authors from Heinrich Ottman to Wolfgang Müller-Lauter and concentrating on Lukács, Krause, Günter, 'Wolfgang Harich and Friedrich Nietzsche — A Chapter of the East German Nietzsche Debate', in: Jürgen G. Backhaus Drechsler (ed.), *Friedrich Nietzsche (1844—1900): Economy and Society*, Frankfurt: Springer, 2006, pp. 191—207. Most of the debate centers on the former

historicistic accounting as in Habermas' philosophical assessment, it is the literary critical thinking of Georg Lukács, outlining the path of "irrationalism from Schelling to Hitler," that dominates. Lukács' own vision dates from the early thirties articulating nothing less than 'the genesis of fascist philosophy in Germany.'¹³

Yet Adorno reads a failure of dialectics in Lukács, towards the literal "destruction of Lukács own [reason]"¹⁴ expressed in Lukács *Zerstörung der Vernunft*.¹⁵ More popularly, Max Horkheimer identifies a frighteningly deliberate Hollywood mechanism of cultural projection, "more King Kong," as Horkheimer put it, than Nietzschean Übermensch inferior to the Nazi political regime. Calculated for propaganda reasons, this connection is adumbrated via the iconic imagination. Thus the very photo of Hitler and Nietzsche featured above was itself framed for ideological purposes along with Leni Riefenstahl's *Triumph des Willens*.

As evidenced by the new scandal associated with the recent publication of the *Black Notebooks*, Nietzsche's name appears inseparable from fascism.¹⁶ If intellectual cultural historians inevitably discover intellectual factors, thus locating the thinker at the contaminating source of history, we seem, in Nietzsche's case to have what commentators call a "smoking gun,"¹⁷ in the scholarly persons and academic interpretations of Baeumler and Krieck, Rosenberg and Heidegger too, all on of them adumbrating a Nazi Nietzsche.¹⁸ In addition to Heinrich Härtle's 1944 study on Nietzsche and Nazism,¹⁹ the connection

DDR where Nietzsche was indeed not merely persona non grata, but invisible, no one: "[he] was not only dead, he was abolished, an *unperson*" as Nicholas Martin quotes George Orwell's *Nineteen Eighty-Four* as epigraph to his own chapter, Martin, 'Nietzsche in the GDR: History of a Taboo', in: Martin, et al., *Nietzsche and the German Tradition*, Bern: Peter Lang, 2003, pp. 263—286. Cf. Große, Jürgen, *Ernstfall Nietzsche. Debatten vor und nach 1989*, Bielefeld: Aisthesis, 2010 and Maffei, Stefania, *Zwischen Wissenschaft und Politik: Transformationen der DDR-Philosophie 1945—1993*, Frankfurt: Campus, 2007 means to be comprehensive.

¹³ Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden? (1933) (Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlass von Georg Lukács)*, ed. by Lazslo Szilaki, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.

¹⁴ Adorno, 'Reconciliation under Duress', in: Ernst Bloch, Georg Lukács, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Theodor Adorno, *Aesthetics and Politics*, London: Verso, 1980, pp. 151—176, here p. 152. See here too in this collection Lukács' own citation of Nietzsche on decadent style (p. 44).

¹⁵ Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin: Aufbau Verlag, 1953.

¹⁶ Wolin, Richard, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

¹⁷ See here the contributions, especially those by Dallmayr and also Karsten Haries, Jean Grondin, and Tracy Strong, in Jeff Malpas, Ingo Farin (ed.), *Heidegger's Black Notebooks*, Cambridge: MIT Press, 2016.

¹⁸ See for a start some of the contributions to, variously, Babette Babich, Alfred Denker, Holger Zaborowski (ed.), *Heidegger und Nietzsche*, Amsterdam: Rodopi, 2012 and Denker u.a. (ed.), *Heidegger und Nietzsche, Heidegger-Jahrbuch II*, Freiburg: Alber, 2005.

¹⁹ Heinrich Härtle, *Nietzsche und der Nationalsozialismus (1944)*. See too in this context not only Schlaffer, Heinz, *Das entfesselte Wort: Nietzsches Stil und seine Folgen*, Munich: Hanser, 2007 but also

between Nietzsche and National Socialism is documented by Martha Zapata Galindo in her book, *Triumph des Willens zur Macht*.²⁰

3. How do you understand the concept of eternal recurrence?

I read the eternal return on the basis of Nietzsche's juxtaposition of the "thought" of eternal recurrence of the self-same between *The Gay Science* and the so-called "teaching" of the thought of eternal recurrence in *Thus Spoke Zarathustra*.²¹ Such a teaching of eternal recurrence is not Woody Allen's reference to an eternity of viewing the *Ice Capades* over and over again, à la Harold Ramis' *Groundhog Day*,²² although such a recycling vision of the eternal return tends to dominate popular thought, sometimes even infecting professional or scholarly understandings.

I compare both *The Gay Science* and *Thus Spoke Zarathustra* as incomplete, an incompleteness which is itself for Nietzsche, as for Bakhtin,²³ a Lucianic jest.²⁴ Source for Nietzsche's conception of the *Übermensch*,²⁵ Lucian himself informs us as author *that he*

Mittmann, Thomas, *Vom ‚Günstling‘ zum ‚Urfeind‘ der Juden — Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

²⁰ See Galindo, *Triumph des Willens zur Macht: zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Hamburg: Argument, 1995 and see more broadly (and beyond Nietzsche), Marion Heinz, Goran Gretic (ed.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.

²¹ See the next section on eternal recurrence as well as, for a more extensive discussion Babich, 'Future Past: *The Gay Science*, *Thus Spoke Zarathustra*, and Eternity', in: *Agonist*, vol. 6, issues 1&2, Spring and Fall, 2013, pp. 1–27 and for a scientific and broader philosophical reflection on the notion of eternal recurrence in Nietzsche and in connection with Émile Poincaré and Erwin Schrödinger, my contribution to a festschrift in honor of the philosopher and expert on the Rig Veda and on the Gitas, Antonio de Nicolas — himself the elder brother of Father Adolfo Nicolas, S. J., currently the Superior General of the Society of Jesus, and hence, technically (and this would be a first in history), "superior" to Pope Francis. See Babich, 'On Schrödinger and Nietzsche: Eternal Return and the Moment', in: Christopher Key Chapple (ed.), *Antonio T. de Nicolas: Poet of Eternal Return*, Ahmedabad, India: Sriyogi Publications & Ntyalanda International, 2014, pp. 157–206.

²² See for references to the literature here, Babich, 'Friedrich Nietzsche and the Posthuman/Transhuman in Film and Television.'

²³ The connection between Nietzsche and Bakhtin has been more explored by Bakhtin scholars and thus more by scholars of literature than by scholars of Nietzsche's philosophy. But see for one reading: Zwart, Hub, *Ethical Consensus and the Truth of Laughter The Structure of Moral Transformations (Morality and the Meaning of Life)*, Amsterdam: Peeters, 1996 and see too the discussion of Bakhtin in Kujundzi, Dragan, *The Returns of History: Russian Nietzscheans After Modernity*, Albany: State University Press of New York, 1997.

²⁴ Lucian promises to finish his tale of his adventures at the conclusion of Lucian's *True Story (alethe diegammata)*, but never does. And Nietzsche focuses on the question of endings in the later appended fifth book of *The Gay Science*, 'We Fearless Ones.'

²⁵ See Babich, 'Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique. A propos de *l'hyperanthropos* de Lucien et du surhomme de Nietzsche', in: *Diogenes. Revue internationale des sciences humaines*, 232 (October 2010), pp. 70–93. This discussion goes beyond Bakhtin's focus on Menippus to look at

is lying, *that* we should be suspicious of him (this is the point too of Ricoeur's citation of Nietzsche's own self-description of his writings as a 'school of suspicion'), and thereby, so the second-century AD Lucian reasons, producing a tale of truth by contrast with all other poets who fabricate their stories as lies without admitting the same. Thus Nietzsche reflects on the lies the poets tell, on the role of truth *and* lie in an extra-moral sense, and, throughout his writings, Nietzsche asks to question our fondness for "the truth" and our opposition to "the lie" and he raises to raise the question of error in his little history of the fabulous evolution of the 'true world.'

Nietzsche's eternal recurrence meditates on endings unending, a future that includes *no new* news. This hellish future repeats nothing but the past again. Here there is no chance for a new-age discovery of having once been Cleopatra, say, in a past life. Nothing but the same old, same old with everything great and everything small in it, repeated, *da capo*, without variation, without exception, excluding even the awareness of this repetition. What returns is everydayness. Like Mozart's stone guest, the uncannily insight of the persistence of what has been proves fruitful — *es war* — for Freud's theory of the unconscious, even as Lacan reprises this, where all sameness resides the same: the past untouched by all present reality.

The future foretold by Nietzsche's demon is thus a future of the past, sedimented memory. Once again, this is neither a cycle of recycled stars nor souls (not even an unknown day laborer on Odysseus' report of Achilles' own lament — elegized in Plato's dream of the underworld) but the past one already knows so well that, again one spends most of one's waking life and all one's dream-time revisiting and transforming it. No wonder the second book of Nietzsche's Zarathustra begins with *The Child with the Mirror*, pre-Dionysus, little Zagreus, who comes to Zarathustra to asking him to look into his glass, whereupon Zarathustra cries out, recognizing only "the sneer and the grimace of a devil."

To follow are denunciations — fairly hard ones (the Nietzsche of *The Antichrist* proves much kinder) — of the redeemer and of those who preach the word of the redeemer, of redemption, of paradise: the future perfected, life eternal: "You want to be paid as well, you virtuous! Do you want reward for virtue and heaven for earth and eternity for your today"? (Z II: *Of the Virtuous*) Here the often strident, polemical, hammer-precision of Nietzsche is clearly at stake as Zarathustra characterizes the virtuous as Nietzsche already does in *The Gay Science*, characterizations to recur in *Beyond Good and Evil* and to recur again, just in case we missed it, in *On the Genealogy of Morals* — "We bite nobody and avoid him who wants to bite; and in everything we hold the opinion that is given us." (ibid.) This "biting," — crucial as a mordant word for parodic, Menippo-satirical Lucianic wit — is central to the vision of eternal recurrence. The same past focus becomes the concern with the 'it was' that Nietzsche goes on to express as the musing, brooding preoccupation with the past that is the ultimate poison of *ressentiment*. The focus is the teaching of the eternal return expressed as a recurrence of the past raised to eternity and

Nietzsche's account of our source of that same Menippus in Lucian whose writings are the only texts that survive.

the challenge of affirming the standing past, like the *nunc stans*, throughout all possibilities of what will be.²⁶

The last lines of the first published book of *Thus Spoke Zarathustra* articulate a promise, a prayer, an oath: the heart of Nietzsche's teachings of the death of god, of the *Übermensch*, the overhuman, and also, and arguably, the will to power:

"All gods are dead; now we want the Overhuman to live" — let this be our last will one day at the great noontide. (Z I: *Of the Bestowing Virtue* 3)

What resounds in the notion of the great noontide is the standing moment of the cycle of the world year, both Empedocles and Heraclitus.²⁷ Some argue, though this is inaccurate, that the Eternal Recurrence doesn't even appear in the first book of Zarathustra.²⁸ But in just this way, Nietzsche's Zarathustra, a book written for those who can read, and thus for everyone, and thus for no one, works as a cautionary fulcrum between *The Gay Science* and *Beyond and Evil* and the other subsequently published works.

Here, I note the focus on past and present for Nietzsche's idea of eternal recurrence as the teaching Zarathustra comes down from his mountain to teach. Not the good old New Testament style "Good News," Nietzsche's prophet teaches a doctrine of eternal recurrence beyond the ancient Greek teaching of anamnesis: recycling the soul for a new life, expiating karma and what have you: the eternal whirl of the cosmos in all its complexity, like the spin around our own sun, balancing, as we think of this in our energetic economies today, the second law of thermodynamics, an organism consuming its own waste, no new energy, everything recurrent, again and again — Nietzsche emphasizes this — *the same. Das Gleiche*.

This sameness is also to be heard in the poetic 'round' or love song at the end of the third book of his *The Gay Science*. And the demon who comes at the end of the fourth book tells us that we will not be ushered into *either* heaven or hell: relates a sameness that makes Nietzsche's demon a philosophical demon. The sameness is also echoed in the full presence of eternity: not *in* time.

Hence the word painting in Zarathustra's conversation with the dwarf in *Of the Vision and the Riddle*, affirming that he, the dwarf, could not bear the weight of the thought which is, recall *The Gay Science*, "the greatest" heavy weight. At this moment, there is a lightning, no longer weighted-down with the dwarf's weight, the dwarf having

²⁶ I have used this comparison and constellation to make this point in different ways over many years, most recently in Babich, 'Flamme bin ich sicherlich — Flame am I...: To Eternity', *Existence*, 8, 1 (Spring 2013), pp. 7—15 and 'On Schrödinger and Nietzsche'.

²⁷ See Gadamer, Hans-Georg, 'Das Drama Zarathustras', *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), S. 1—15. I develop this further in a recent essay including further references to literature on Zarathustra and Empedocles as well as Heraclitus, Babich, 'The Time of Kings: Nietzsche's Zarathustra, Nietzsche's Empedocles', in: Horst Hutter, Eli Friedlander (ed.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, London: Bloomsbury, 2013, pp. 157—174.

²⁸ This is a lynchpin of certain readings. See for one instance, Brusotti, Marco, 'Die ewige Wiederkehr des Gleichen in *Also sprach Zarathustra*', in: Merlio (ed.), *Lectures d'une œuvre. Also sprach Zarathustra. Friedrich Nietzsche*, Paris: éd. du Temps, 2000, pp. 139—154.

sprung to the ground from Zarathustra's shoulder where he had been pouring thoughts of lead into his ear (do not forget leaden type and the dead weight of everything written by "scholars").

The gateway, *Augenblick*, has two colliding, opposing, aspects or un-encompassed pathways. "The lane behind us," Zarathustra says to the dwarf, "an eternity, the long lane ahead of us, another eternity." (Z, *Vision*, 2) As Nietzsche's topologist-enthusiast Felix Hausdorff might have been the only one to have noticed, we are counting with Cantorian dimensions.²⁹ Zarathustra asks a geometer's question, because at stake is a matter of mapping the points along the path — namely supposing one were to "follow them further and ever further, do you think, dwarf, that these paths would be in eternal opposition?" (Z, *Vision*, 2) The thought of the circle is evident but the key to the problem is the problem of the parallel postulate that shatters Euclidean geometry. Thus circular answer is given: "All truth is crooked, time itself is a circle" (Z, *Vision*, 2)

The riddle Zarathustra riddles the dwarf, is cosmological This is Ernst Mach's concern and Schrödinger's too.³⁰ This is the riddle of the *Timaeus*, the riddle of Kant's antinomy concerning the eternity of the world.³¹ Zarathustra repeats the point in his own recounting:

'Behold this moment,' I went on, 'From this gateway Moment a long eternal lane runs back: an eternity lies behind us.

'Must not all things that can run have already run along this lane? Must not all things than *can* happen *have* already happened, been done, run past? And if all things have been here before: What do you think of this moment, dwarf? Must not this gateway, too, have been here — before?

And are not all things bound fast together in such a way that the moment draws after it all future things. *Therefore* — draws itself too. For all things that *can* run *must* run once again forward along this long lane." (Z, *Vision*, 2)

The solution to the riddle of the crossroad of past and future, fore and aft, is the howling dog, the dog of Hecate,³² Cerberus, etc.: "stillest midnight, when even dogs believe in ghosts" and Zarathustra finds himself, again, as at the end of the fourth book of *The Gay Science* "alone, desolate, in the most wild moonlight." There Zarathustra catches sight of what he first hears as agitating the howling dog, "a young shepherd, writhing,

²⁹ Hausdorff, Felix, *Gesammelte Werke: Band VII Philosophisches Werk „Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras“*, „Das Chaos in kosmischer Auslese“ *Essays zu Nietzsche*, hg. v. Werner Stegmaier, Heidelberg: Springer, 2004. On Hausdorff (and Cantor), see Epple, Moritz, 'Links and their Traces: Cultural Strategies, Resources, and Conjectures of Experimental and Mathematical Practices', in: Epple and Claus Zettel (ed.), *Science as Cultural Practice: Vol. I: Cultures and Politics of Research from the Early Modern Period to the Age of Extremes*, Berlin: de Gruyter, 2010, pp. 217—240.

³⁰ Cf. Babich, 'On Schrödinger and Nietzsche: Eternal Return and the Moment'.

³¹ See Brisson, Luc, Walter, F., Meyerstein, *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1995. I thank the late Patrick Aidan Heelan for directing my attention to this fine book on axioms as such.

³² See Babich, 'Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique', p. 97.

choking, convulsed, his face distorted; and a heavy, black snake was hanging out of his mouth." The man, Zarathustra muses, perhaps slept and perhaps thus the snake had "crept into his throat — and there it had bitten itself fast." The recommendation comes, — "a voice cried from me — 'Bite! Bite!'" articulating the sudden insight contra "disgust and pallid horror," contra paralyzed fear, to bite against the snake's bite: biting back. This is the riddle, "Who is the shepherd? ... who is the man..." And so Zarathustra reports the shepherd's response who "bit as my cry had advised him; he bit with a good bite! He spat far away the snake's head — and sprang up."

So far so good: and we know the passage. Yet how can the thought of "what is heaviest and blackest" work? How can one bite what bites? How *would* this "thought of thoughts," as Nietzsche's Zarathustra names it, change one's life, could one, were one *able* to think it to begin with? And *why* would thinking it, assuming it *could* be though, change us utterly?

Well: it's the same: the same sameness Nietzsche notes.

The key point is scientific: Nietzsche excludes any change, all change, any alteration, big and small, from the outset. Isn't this also part of the mathematician's paradox that the late Hilary Putnam borrows from Abbot's *Flatland* (a topological insider's plagiarism none of us would care to fault, so I presume) when Putnam points out that, and this is just Leibniz' point regarding a difference that would not (in this case because it could not) make a difference, that *were we all* so many brains in vats, the very idea of being one would mean nothing (to us) and would-could not be true.

The frozen temporal tableau of the 'Moment' in *Vision and the Riddle* reprises the personal dynamism of a lifetime, as Nietzsche puts the insight into the mouth of the tightrope dancer [*Seiltanzer*], the performing acrobat who falls to his death in the middle of Zarathustra's first speech. (*Z, Prologue*, 6)

The figure of the tightrope-walker is essential both given Nietzsche's definition of human existence as an interval or "hiatus between two nothingnesses." (KSA 12, 473) and not less because our human, all-too-human lives are suspended after the death of God — as Hegel puts it quite explicitly in the wake of Kant. We are thus, dancing without a net.

Zarathustra himself pays no attention to his own tightrope dancer, not least because he doesn't see him. The tableau of the opening drama is thus played out, as if in Plato's cave, as Zarathustra speaks to 'his' people in the market place, stretching the tightrope above and behind the so speaking Zarathustra.³³ The dwarf is there too, or at least a version of him, in the guise of an evil hunchback, causing all manner of trouble, jumping over the dancer on the rope, causing him to lose his footing sending him to his death in the marketplace below.

Zarathustra, interrupted, cannot but notice this and goes to the fallen performer to repeat the standard Enlightenment account, the same account in effect that is the

.....
³³ Zarathustra thus speaks over the heads of those assembled not to 'hear' him or anyone else anyone speak but and much rather in order to see the spectacle of "the pre-announced" tightrope walker. (*Z, Zarathustra's Prologue* § 3)

consequence of the thought of the greatest heavy weight, the eternal return of the same: “...there is no Devil and no Hell. Your soul will be dead even before your body; therefore fear nothing anymore!” (ibid., § 6). But the dying man takes no comfort (this is not surprising) from the logically nihilistic implications of naturalist science:

If you are speaking the truth, he said, I leave nothing when I leave life. I am not much more than an animal which has been taught to dance by blows and starvation (ibid.).

Had I more time here, I'd take this reading to a discussion of *Beyond Good and Evil* as the problem there, as in the aphorisms at the start of *The Gay Science*, is all about the problem of science and hence truth, considered as a problem, all to be regarded in the light of life and thus to be questioned *qua problem*.³⁴

But I don't have more time: and part of the point here is that none of us ever do. So let's go back to the thought Zarathustra calls his 'most abysmal thought' as this echoes the conversation with the demon in *The Gay Science*. As noted this is also the thought of death and *The Gay Science* has an aphorism titled with the same name, suggesting that the brotherhood of death that we share as mortal beings is the only brotherhood there is for living subjects of consciousness, subjects of desire, subjects such as ourselves, all of us, born to mortality and thus bound to die, whether we think about it or not.

Nietzsche's point is the philosophical point that living subjects abjure the thought of death: it is the furthest thing from their minds. The economically (or “dismally,” the reference is to Carlyle) minded Schopenhauer reflected that life was a business that did not cover its costs, a business that from an economic point of view made absolutely no sense “as an enterprise.” Nietzsche added more biology and more physics in the guise of thermodynamic statistics to the same reflection, recognizing that abundance and waste was the way of life — and of death. Hence he could argue with the best of 19th century cosmology that a dancing star was born of chaos, excess, confusion.

There is no *difference* between the you that says “I” and the universe. You are already everything and you do not know it and you can master the trick of thinking this identity. Think the thought of eternal recurrence and become like unto those who recognize that they are figures in the dream of a god who dreams.

4. What is your estimation of Nietzsche's influence on the culture of your country?

Nietzsche's influence on American culture has been traced by a number of cultural historians including my Fordham University colleague, Bernice Glatzer Rosenthal's study of the influence of Nietzsche in Russia to the extent that such studies of other cultural recep-

.....
³⁴ Nietzsche regarded himself as the first to raise the critically Kantian question of science. See Babich, *Nietzsche's Wissenschaftsphilosophie. »Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens«*, Oxford: Peter Lang, 2010 as well as Babich, 'Towards a Critical Philosophy of Science: Continental Beginnings and Bugbears, Whigs and Waterbears', in: *International Journal of the Philosophy of Science*, 24, 4 (2010), pp. 343—391.

tions are always articulated from the perspective of the author of such studies.³⁵ Hence other studies of Nietzsche's influence and reception in other countries, France, Italy, and so on are similarly articulated from the view point of their authors' own culture.³⁶ In addition there are studies that look directly at American culture, such as H. L. Mencken's 1907, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*,³⁷ most comprehensively: Tiziana Andina's *Il volto americano di Nietzsche*,³⁸ and recently if not from a philosophical perspective, Jennifer Ratner-Rosenhagen's *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*.³⁹

Nietzsche, as I began by noting, is picture-book iconic in Anglophone culture. He is recognizable in film and on television, a crossover figure for both fascism and transhumanism,⁴⁰ he's the moustache philosopher in Monty Python's *Philosophers Football* match and the go-to philosopher in Woody Allen, not least because Nietzsche's thinking of the eternal return exemplifies both the art of film and the ideal of filmic success. A classic hit is eternal, like Woody Allen's favourite line, reprising Bogart in *Casablanca*, "Play it again, Sam." And Nietzsche is a stock theatre reference. Thus, as the late actor Alan Rickman sang a pop review song on stage, down to the reference to bedbugs in the refrain, "...the bugs are back again," offers an echo, nearly to the letter of Nietzsche's morosely "theocritical" goatherd in his *Songs of Prince Vogelfrei*. As Rickman sings (and for Nietzsche as for Rickman enthusiasts it would be the voice that would matter): "I groan on my bed... I feel dead... Oh Christ, what a picture, I grit my teeth and reach for Nietzsche."⁴¹ Compound influence, as influence is always compounded, this resonant little rhyme echoes Nietzsche's verse who took it himself from the poet Archilochus, who, Nietzsche tells us, invented it first.

If popular culture finds the figure of Alan Rickman's Professor Severus Snape to be a figure of eternal return — the "Always" indentured to love, including complexities

.....
³⁵ The historian Bernice Glatzer Rosenthal has several books of her own, but most representative in the current context is her edited collection: *Nietzsche in Russia*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

³⁶ Cf. Bull, Malcom, *Anti-Nietzsche*, London: Verso, 2011 and Luc Ferry, Alain Renaut (ed.), *Why We Are Not Nietzscheans*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.

³⁷ Mencken, Henry Louis, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, New York: Fisher Unwin, 1908.

³⁸ Andina, Tiziana, *Il volto americano di Nietzsche*, Napoli: La Città del Sole 1999. Earlier studies include Steilberg, Hays Alan, *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896—1950*, Berlin: de Gruyter, 1996.

³⁹ Ratner-Rosenhagen, Jennifer, *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.

⁴⁰ See, further, my essay, 'Friedrich Nietzsche and the Posthuman/Transhuman in Film and Television.'

⁴¹ Nietzsche's *Lied eines theokritischen Ziegenhirten* is from the *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, an appendix added to the 1887 edition of *The Gay Science*. "Da lieg ich, krank im Gedärm, — / Mich fressen die Wanzen, / Und drüben noch Licht und Lärm! / Ich hör' es, sie tanzen... // There I lie, gut sick, — / Devoured by bedbugs, / And over there yet light and noise! / I hear it, they're dancing." For his part, Nietzsche echoes Archilochus: "Wretched I lie, dead with desire, pierced through my bones with the bitter pains the Gods have given me."

beyond good and evil, arched as erotically asexual, phlegmatic enigmatic — the same culture takes as much from Nietzsche as it can understand. Pop cultural association with Nietzsche need be no more than superficial. In the same way, the film that made Rickman himself a star, playing the Apollinian Hans Gruber contra the Dionysian Bruce Willis in *Die Hard*, added complexity and layers to the notion of evil, along with sneers and superficiality. Rickman's Gruber is a suit-wearing intellectual, Armani we are told, again: quoting Nietzsche, as a British actor playing a German terrorist who does everything he does not for passion or ideals but merely for money.⁴²

Nietzsche teaches us that God is dead and people who do not believe in God affect to be shocked by this. So too, Nietzsche is the philosopher of the will to power and people concerned with political terror and transhumanism and thus concerned with power above all, are fond of regarding this Nietzsche as their antipode. For in America, and again we may think of Rickman's criminal businessman, power has one signifier and that is money. That may be expressed in the vulgar trappings of the signifiers of power (it is not for nothing that Lacan's barred subject is a dollar sign), in the case of Trump dangerously and politically real in the case of Clinton (*and* Bush *and* Obama). Nietzsche himself does not underline this focus on money⁴³ and perhaps for this reason his influence has to be modulated via misinterpretation and cliché. Thus and this is the most enduring political trope, Nietzsche remains associated with Nazism and not less with the image of Hitler. The comedian Ricky Gervais has a riff on Nietzsche and Hitler in a dialogue set in hell (where else would it be set?). There Hitler gushes over Nietzsche with every fanboy cliché imaginable: loves 'all' his work, 'will to power,' 'kill all the Jews,' corresponding to nothing that Nietzsche ever said. That is the joke for Gervais.

But in pop culture, in the US, in the UK, Nietzsche persists as poster child for fascism. Thus one student Nietzsche club at University College London has been banned as a "‘fascist, sexist, homophobic’ society."⁴⁴ Nor can one profess surprise: philosophical colleagues, sometimes including those who claim expertise, use caricatures of Nietzsche in doctoral examinations and in published books. As Nietzsche once said, choosing between an original and a copy, i.e., a caricature, most of us prefer the copy: the caricature embodies our prejudices, the original is too complex, too different from what we take ourselves to know. It is thus difficult to untangle the Nietzsche who insisted that he did not want his readers to take him for what he was not — "I am one thing," he wrote in his *Ecce Homo*, "my writings are another."

⁴² Philipp Kohlhöfer's *Spiegel* retrospective, not to be sure of Rickman but of the American actor Bruce Willis, echoes some of these points in passing. What the *Spiegel* review does not mention, but which several readers noted in writing in, is that in the German version Hans Gruber is not in fact named Hans, although the author makes much of the fact that he is not called Otto, much less Adolf, but Jack. See here: Philipp Kohlhöfer, „Stirb langsam“. Der Action-Pazifist, in: *Der Spiegel*, 7 March 2008.

⁴³ I emphasize this point in Babich, "The Time of Kings".

⁴⁴ 'Nietzsche Club, "Fascist, Sexist, Homophobic" Society, Banned By UCLU', *The Huffington Post*, http://www.huffingtonpost.co.uk/2014/06/03/nietzsche-club-far-right-student-fascist-banned-uclu_n_5437824.html (6 March 2014).

5. What can Nietzsche's conception contribute to the philosophy of the 21st century?

Owing to the extraordinary qualities of all the things for which Nietzsche can be celebrated or faulted, his style, his critique of received values, his inversion of values, his critique of truth, his questioning of morality, of convention, of authority, of science, and so on and on, the greater part of Nietzsche's potential for philosophy is still unplumbed. Philosophy will always need a philosopher who takes the responsibility of doing philosophy seriously: a philosopher who raises questions other philosophers do not think to ask.

References

- Adorno, Theodor, 'Reconciliation under Duress', in: Ernst Bloch, Georg Lukács, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Theodor Adorno, *Aesthetics and Politics*, London: Verso, 1980, pp. 151—176.
- Andina, Tiziana, *Il volto americano di Nietzsche*. Napoli: La Città del Sole, 1999.
- Aschheim, Stephen, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890—1990*, Berkeley: University of California Press, 1994.
- Babich, Babette, 'Friedrich Nietzsche and the Posthuman/Transhuman in Film and Television', in: Michael Hauskeller, Thomas D. Philbeck, and Curtis D. Carbonell (eds.), *Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*. London: Palgrave, 2015, pp. 45—54.
- Babich, Babette, 'On Schrödinger and Nietzsche: Eternal Return and the Moment', in: Christopher Key Chapple (ed.), *Antonio T. de Nicolas: Poet of Eternal Return*, Ahmedabad, India: Sriyogi Publications & Ntyalanda International, 2014, pp. 157—206.
- Babich, Babette, 'The Ubiquity of Hermeneutics', in: Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander (eds.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2014, pp. 85—97.
- Babich, Babette, *The Hallelujah Effect: Philosophical Reflections on Music, Performance Practice and Technology*. Surrey: Ashgate, 2013.
- Babich, Babette, 'Flamme bin ich sicherlich — Flame am I...: To Eternity', *Existence*, 2013, vol. 8, Nr. 1 (Spring), pp. 7—15.
- Babich, Babette, 'The Time of Kings: Nietzsche's Zarathustra, Nietzsche's Empedocles', in: Horst Hutter and Eli Friedlander (eds.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, London: Bloomsbury, 2013, pp. 157—174.
- Babich, Babette, 'Future Past: *The Gay Science*, *Thus Spoke Zarathustra*, and Eternity', in: *Agonist*, 2013, vol. VI, issues 1&2 (Spring and Fall), pp. 1—27.
- Babich, Babette, Alfred Denker, and Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und Nietzsche*, Amsterdam: Rodopi, 2012.
- Babich, Babette, *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. »Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens«*, Oxford: Peter Lang, 2010.
- Babich, Babette, 'Towards a Critical Philosophy of Science: Continental Beginnings and Bugbears, Whigs and Waterbears', in: *International Journal of the Philosophy of Science*, 2010, 24, 4, pp. 343—391.

- Babich, Babette, 'Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique. A propos de l'*hyperanthropos* de Lucien et du surhomme de Nietzsche', in : *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*, 2010, 232 (October), pp. 70—93.
- Babich, Babette (ed.), *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*. Amherst, NY: Humanity Books, 2004.
- Brobjer, Thomas, 'Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography', in: *History and Theory*, 2007, 46, pp. 155—179.
- Brisson, Luc, Meyerstein, F. Walter, *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- Brusotti, Marco, 'Die ewige Wiederkehr des Gleichen in *Also sprach Zarathustra*', in: Gilbert Merlio (ed.), *Lectures d'une œuvre. Also sprach Zarathustra. Friedrich Nietzsche*, Paris: éd. du Temps, 2000, pp. 139—154.
- Bull, Malcom, *Anti-Nietzsche*. London: Verso, 2011.
- Dallmayr, Fred, 'Habermas's Discourse of Modernity: Nietzsche as 'Turntable'', in: Babich (ed.), *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*, Amherst, NY: Humanity Books, 2004, pp. 81—104.
- Denker, Alfred Holger Zaborowski, et al. (eds.), *Heidegger und Nietzsche, Heidegger-Jahrbuch II*, Freiburg im Briesgau: Alber, 2005.
- Dries, Manuel (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin: de Gruyter, 2008.
- Emden, Christian, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Engels, Friedrich, 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie', in: Karl Marx and Friedrich Engels, *Werke*, Berlin: Karl Dietz Verlag, vol. 21, 5th ed., 1975, pp. 263—264.
- Epple, Moritz, 'Links and their Traces: Cultural Strategies, Resources, and Conjunctions of Experimental and Mathematical Practices', in: Epple and Claus Zettel (eds.), *Science as Cultural Practice: Vol. I: Cultures and Politics of Research from the Early Modern Period to the Age of Extremes*, Berlin: de Gruyter, 2010, pp. 217—240.
- Ferry, Luc and Alain Renaut (eds.), *Why We Are Not Nietzscheans*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Gadamer, Hans-Georg, 'Das Drama Zarathustras', *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), pp. 1—15.
- Galindo, Martha Zapata, *Triumph des Willens zur Macht: zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Hamburg: Argument, 1995.
- Gerhardt, Volker, *Vom Wille zur Macht*, Berlin: de Gruyter, 1996.
- Große, Jürgen, *Ernstfall Nietzsche. Debatten vor und nach 1989*, Bielefeld: Aisthesis, 2010.
- Habermas, Jürgen, 'Nachwort', in: Friedrich Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, pp. 237—261.
- Habermas, Jürgen, 'Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe', in: Habermas, Jürgen, *Philosophischen Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Härtle, Heinrich, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*. München, Zentralverlag der NSDAP, 1944.

- Hausdorff, Felix, *Gesammelte Werke*, Bd. VII (Philosophisches Werk „Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras“ „Das Chaos in kosmischer Auslese“ Essays zu Nietzsche), ed. by Werner Stegmaier, Frankfurt: Springer, 2004.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst Wintersemester 1936/37*, GA 43, ed. by Bernard Heimbüchel, Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Heinz, Marion and Goran Gretic (eds.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus* Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.
- Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, London: Continuum, 2004.
- Huffington Post, 'Nietzsche Club, "Fascist, Sexist, Homophobic" Society, Banned By UCLU', *The Huffington Post*, 6 March 2014.
- Kohlhöfer, Philipp, "Stirb langsam". Der Action-Pazifist', *Der Spiegel*, 7 March 2008.
- Krause, Günter, 'Wolfgang Harich and Friedrich Nietzsche — A Chapter of the East German Nietzsche Debate', in: Jürgen G. Backhaus Drechsler (eds.), *Friedrich Nietzsche (1844—1900): Economy and Society*, Frankfurt: Springer, 2006, pp. 191—207.
- Kujundzi, Dragan, *The Returns of History: Russian Nietzscheans After Modernity*. Albany: State University Press of New York, 1997.
- Lang, Berel, 'Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's Fascism, for instance)', in: Jacob Golomb and Robert S. Wistrich, eds., *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2002, pp. 47—65.
- Lucian, 'A True Story', *Lucian Volume 1*, trans. by A. M. Harmon, Cambridge, Mass: Loeb Classical Library, 1913.
- Lukács, Georg, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden? (1933) (Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlass von Georg Lukács)*, ed. By Lazslo Szilaki, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin: Aufbau Verlag 1953.
- Maffei, Stefania, *Zwischen Wissenschaft und Politik: Transformationen der DDR-Philosophie 1945—1993*, Frankfurt: Campus, 2007.
- Malpas, Jeff and Ingo Farin (eds.), *Heidegger's Black Notebooks*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2016.
- Martin, Nicholas, 'Nietzsche in the GDR: History of a Taboo', in: Martin, et al., *Nietzsche and the German Tradition*, Bern: Peter Lang, 2003, pp. 263—286.
- Mencken, Henry Louis, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, New York: Fisher Unwin, 1908.
- Mittmann, Thomas, *Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden — Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht*. Berlin: de Gruyter, 1999.
- Ratner-Rosenhagen, Jennifer, *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Rosenthal, Bernice Glatzer (ed.), *Nietzsche in Russia*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

- Rothman, Joshua, 'Is Heidegger Contaminated by Nazism?', in: *The New Yorker*, 28 April 2014.
- Saar, Martin, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt: Campus Verlag, 2007.
- Schlaffer, Heinz, *Das entfesselte Wort: Nietzsches Stil und seine Folgen*, Munich: Hanser, 2007.
- Solms-Laubach, Franz, *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*, Berlin: de Gruyter, 2006.
- Steilberg, Hays Alan, *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896—1950* (Berlin: de Gruyter, 1996).
- Tönnies, Ferdinand, *Der Nietzsche-Kultus: Eine Kritik*, Leipzig: W. R. Reisland, 1897.
- Waite, Geoff, *Nietzsche's Corps(e)*, Durham: Duke University Press, 1996.
- Wallat, Hendrik, *Das Bewusstsein der Krise*, Berlin: transkript Verlag, 1999.
- Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von, 'Future-Philology', trans. by Gertrud Postl, Babette Babich, and Holger Schmid, in: *New Nietzsche Studies*, 2000, vol. 4, Nos. 1/2, pp. 1—36.
- Wolin, Richard, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Zwart, Hub, *Ethical Consensus and the Truth of Laughter The Structure of Moral Transformations (Morality and the Meaning of Life)*, Amsterdam: Peeters, 1996.



Ницше и «самый роковой народ всемирной истории»^{1,2}

Как понимать фатум: поиск ориентиров

Свое отношение к иудаизму Ницше с самого начала выражает загадочным словом ‘*Verhängnis*’ (судьба) и производным от него прилагательным ‘*verhängnisvoll*’ (роковой). В различных французских изданиях «К генеалогии морали» и «Антихриста» эти два слова переводятся странным образом как ‘*fatalité*’ и ‘*funeste*’ («надвигающаяся опасность», «гибельный», «смертельный»). Почему же, говоря о евреях, философ под «фатумом» имел в виду «надвигающуюся опасность» (*fatalité*), т. е. судьбу «гибельную», притом что в его понимании евреи олицетворяли «судьбу Европы» (ГМ I, 12, перевод Н. Полилова)?³ Эта очевидная двусмысленность, которую переводчики привнесли в текст Ницше, кажется неоправданной, когда мы обращаемся к природе этого «фатума», этой неизбежной необходимости, вошедшей в историю человечества вместе с первой переоценкой ценностей, которая сама была делом рук иудаизма. В противном случае, если действительно здесь присутствует элемент двусмысленности, тогда он представляет

¹ Ницше Ф. Антихрист (А 24, перевод В. А. Флеровой).

² Первая публикация данной статьи: *Cohen-Halimi Michèle. Nietzsche et Le peuple le plus fatal de l'histoire universelle // Incidence. 2012. N 8. P. 95—120.*

³ Стоит заметить, что то же самое было и в английских переводах: если в обоих переводах, и у Р. Ходдингдейла, и у Т. Вейна, встречается слово ‘*fateful*’ («роковой»), то Дж. Норман отдает предпочтение слову ‘*disastrous*’ («гибельный») с тем же значением, что и французское ‘*funeste*’.

собой гораздо бóльшую сложность, чем та, которую передает простой перевод слова *'verhängnisvoll'* (роковой) как *'funeste'* («гибельный»). Именно подобный взгляд на проблему будет предметом нашего дальнейшего рассмотрения.

В первом разделе «К генеалогии морали» Ницше объясняет поворот в истории, вызванный иудаизмом. Впервые в публикуемой работе философ апеллирует к основополагающему понятию «переоценки ценностей»:

...евреи, этот жреческий народ, умевший в конце концов брать реванш над своими врагами и победителями лишь путем радикальной переоценки их ценностей [*eine radikale Umwerthung von deren Werthen*]... (ГМ I, 7, перевод Н. Полилова).

Что это значит? Какое значение имеет эта первая переоценка ценностей? И что следует понимать под фатумом иудаизма? Здесь следует остановиться на двух моментах: 1) описание генеалогии наших нравственных понятий «добра» (*gut*) и «зла» (*böse*) приводит Ницше к выделению «природной» морали, которая коренится в воинственной аристократии, и абстрактной, неприродной морали, восходящей к жреческим кастам; 2) Ницше не был наивен по отношению к истории иудаизма, и он обращает свое внимание на важнейший эпизод, период Второго Храма, когда была установлена новая форма иудаизма, уже не библейская, а скорее священническая, жреческая.

Мораль героических и ее переоценка

Основная глобальная перспектива в «К генеалогии морали» направлена на то, чтобы показать, что то, что мы обращаемся к морали в единственном числе, как к «единственной» морали, в действительности происходит из отрицания исторической множественности моральных кодов, из которых возникает, чтобы затем исчезнуть, «единственная» христианская мораль. Ведущий принцип как таковой, лежащий в основе генеалогического проекта, состоит в том, чтобы в «единственной» морали увидеть *проблему*, а не непосредственную данность сознания. Отрезая себя от своих истоков, «единственная» мораль прерывает генеалогическое описание, препятствует ему. Она не переносит своей собственной истории. Она возникает под видом абсолютной формы, как будто независимо ни от какого источника. Она появляется в ходе истории как то, что как раз не появляется, как нечто, что действительно есть. Поэтому первое, на что нужно обратить внимание, это вопрос о том, «откуда, собственно, берут свое *начало* наши добро и зло» (там же, предисловие 3). Генеалогия — это имя, которое Ницше дает новой форме критики, «*критики моральных ценностей*», из чего возникает вопрос о «самой... ценности этих ценностей» (там же, предисловие 6). Таким образом, это уже не просто проблема переориентировки критического подхода Канта, который был в первую очередь рассуждением о «данных» явно внеисторического разума (в «Критике практического разума» моральный закон признается *априорным* фактом). Вместо

этого ставится цель добраться до побуждений, инстинктивных векторов и верований, под влиянием которых выражаются и устанавливаются в качестве доминирующих ценности. При этом понятия добра и зла вновь обретают присущую им истинную природу — оценочную. Генеалогия в качестве критики уничтожает метаисторическое развертывание идеальных нравственных значений. Она проецирует на историю антагонистическое взаимодействие воли к власти, единственной причинной обусловленностью которого является случайная, предположительная обусловленность их аксиологического доминирования. «Мой главный постулат: нет таких вещей, как нравственные явления, есть лишь нравственное толкование явлений»⁴. Не существует условия *a priori*, согласно которому воспринимался бы нравственный закон — как того хотел Кант; существует лишь нравственное толкование этого исторически возникающего феномена «восприятия». Не может быть одного значения, а существует, скорее, множественность значений, вытесняемых одним преобладающим толкованием. Вот почему генеалогический метод сближается с психологией и филологией, так чтобы снять покров, скрывающий происхождение ценностей и инстинктивных конфигураций, которые определяют «данные» настоящего. Вот почему все утверждения, все нравственные суждения требуют внимательно прислушиваться к каждому слову, а также особо уделять внимание тому, в каком модусе делается само утверждение: психологический тип человека, произносящего утверждение, рассматривается на основе того, каким образом он говорит. Генеалог прислушивается к смыслу, поскольку смысл становится таким через доминирование психологического вида: «... все возникло: не существует вечных фактов, как не существует абсолютных истин. Следовательно, отныне необходимо историческое философствование...» (ЧСЧ I, 3, перевод Л. С. Франка)⁵. Нет ничего данного, нет никаких фактов, за исключением тех, которые вплетены в историю, в становление, в иерархию ценностей. В перспективе этой революции в методе, воплощенном генеалогией, встает вопрос о том, откуда возникла эта оценочная функция, которая отделяет добро от зла в иерархической системе, когда «добро» считается выше «зла»:

...до сих пор ни капельки не сомневались и не колебались в том, чтобы оценивать «доброе» по более высоким ставкам, чем «злого», более высоким в смысле всего содействующего, полезного, плодотворного с точки зрения человека вообще (включая и будущее человека). Как? А если бы истиной было обратное? Как? А если бы в «доброе» лежал симптом упадка, равным образом опасность, соблазн, яд, наркотик, посредством которого настоящее, скажем, предстало бы на хлебником будущего? (ГМ, Предисловие 3, перевод К. А. Свасьяна).

⁴ Nachlass, 1885—1886, XII 2 [165].

⁵ В справочном материале «К генеалогии морали» к французскому переводу П. Уолтинг ясно указывает, что понятие «вид» является психологическим и определяет инстинктивную конфигурацию, которая «относительно неизменна на протяжении длительных периодов времени» (La Généalogie de la morale / trans. by P. Wotling. Paris: LGF, 2000. С. 57, прим. 2).

Вся странность нравственного ландшафта неожиданно раскрывается именно способностью задаваться таким вопросом. Только свежий взгляд и радикально новые вопросы могут создать движущую силу для критического проекта и анализа, тогда как географы разума никогда не выходили за рамки исследования своей территории, проверяя истинность тех фактов, которые они условились принимать как факты. У Ницше прочтение текста морали, прочтение понятий хорошего и плохого, добра и зла становится процессом проверки очевидностей, которыми утверждается самое значение такого текста. Психолог или филолог при чтении всегда задаются одним вопросом: «... что говорит такое утверждение о том, кто его высказывает?» (ПСДЗ 187, перевод Н. Полилова); она/он позволяют нам «в том, что до сих пор написано, опознать симптом того, о чем до сих пор умолчано» (Там же: 23). Не впасть в идеализм — намного более трудная задача, чем представляется тем, кто полагает, что им это уже давно удалось, и кто, в общем, твердо удерживается на позициях идеализма каждым элементом дискурса, который, как им кажется, они извлекли из него. Историческое чувство, понятое как «способность быстро отгадывать ранговый порядок оценок, которым руководствовался в своей жизни данный народ, общество, человек» (Там же: 224), — это шестое чувство, второе зрение генеалога.

Что тогда значит «хороший» (*gut*)? Что значит «плохой» (*böse*)? Ницше показывает, что в античном обществе, которое характеризуется ценностями самопреодоления и природной непосредственностью поступков, «хорошее» означает отличительный знак самовозвышающей и прославляемой власти, тогда как «плохое» относится к тем, кто остается вне этого образа жизни. «Хороший человек» является «высшим» только в той мере, в какой он неустанно преодолевает себя. Благородный (*der Vornehme*) — это прежде всего такой человек, который возвышает себя сам, скорее чем получает оценку от других. Слово «аристократ» — неподходящий перевод (хотя Ницше иногда использует слово 'Aristokrat', чтобы продемонстрировать данный тип людей, происходивших от воинского сословия эпохи Гомера), потому что греческая сравнительная степень 'better' (*aristos*) в сочетании со словом, означающим суверенную власть (*kratos*), не может полностью передать динамическую и восходящую морфологию «преимущественных» и их волю к власти, которая абсолютно не связана с каким-либо внешним сравнением или понятием окончательного достижения. Это, безусловно, позволяет лучше понять, почему «преимущественный» характеризуется как форма аффективности, которую Ницше называет «пафосом дистанции». И действительно, гордая самоудовлетворенность соединяется с разворачиванием власти превосходства, которая всегда чужда любой форме агрессии. «Хорошее/плохое» выступают в качестве альтернативы: человек либо способен к господству преимущественных, либо он глуп, обращен вовне, чужд опыту суверенной жизни, и «хорошие» относят его к «плохим» (*schlecht*). Здесь нет конфликта в оценках его как такового, а скорее самооценка, которая отбрасывает от себя всякое различие или, точнее, чтобы принизить различие, подвергает его остракизму. И таким образом возникает иерархия возвышенного

и невозвышенного, более высокого и более низкого, высшего (понятого как сравнение с самим собой, а не как превосходная степень⁶) и низшего (понятого как чуждое самопреодолению). «Хороший» или «преимущественный человек» — это эгоист, но такой, который не сравнивает себя ни с кем, — суверенный эгоист: «Мы преимущественные, мы добрые, мы счастливые!» (ГМ I, 10, перевод Н. Полилова). Ницше представляет нам исключительный, но не деструктивный антагонизм по отношению к непреимущественному. Философ вводит логику беспристрастности, которая с самого начала отличается от любой привычной схемы, относящейся к логике распознавания. Более того, с точки зрения преимущественного, между высоким и низким существует скорее «блеклый контрастный образ», чем антагонизм или противостояние (там же).

«Пафос знатности и дистанции [*Vornehmheit und Distanz*] <...>, длительное и доминирующее общее и коренное чувство высшего господствующего рода [*höhere* — это сравнение, относящееся к самому себе, означающее самопреодоление, а не превосходная степень; во французском переводе Г. А. Гольдшмидта используется вместо этой абсолютной превосходной степени слово “возвышенный”] в отношении низшего рода, “низа” — таково начало противоположности между “хорошим” и “плохим”» (ГМ I, 2, перевод Н. Полилова).

Здесь Ницше использует двойной прием. Он обращается к определению, данному Аристотелем, о «выдающемся и хорошо воспитанном человеке [*ο χαριεις*] <...>, который сам себе закон»⁷. Аристотель здесь имеет в виду не только превосходство класса, но и великого человека, который, «почитаясь Богом среди людей», не может быть подчинен общему государственному порядку: «...для людей выдающегося превосходства нет закона — они сами закон»⁸. Значение этой фигуры мысли Аристотеля подтверждает Цицерон, согласно которому молодой Аристотель написал «Политику» в двух томах: «*De re publica*» и «*De proestante viro*»⁹. Поэтому *vornehm* означает возврат *spoudaios*, героя, того самого, ценность которого измеряется по трансцендентной аксиологической системе. *Spoudaios* сам по себе есть мера ценностей. *Der Vornehme* подобен *spoudaios*; оба могут, таким образом, называть себя «благородными». Они люди особой ценности, те, которые как раз и являются судьями и создателями самих ценностей. Возвращение *spoudaios* в контекст ценностного мышления дает возможность нового взгляда на то, как можно вскрыть истоки нравственных понятий, взгляда, который отличается и от платоновского абсолютизма добра, и от релятивизма Протагора, поскольку сдвигает критерий ценностей в сторону его непрерывного создания внутри жизненной имманентности.

.....

⁶ По этому вопросу позволю себе отослать читателя к моей статье “Les tirets de Nietzsche” // Ligne 13. N°1. Spring 2010.

⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics* IV, 14, 1128a, 31.

⁸ Aristotle, *Politics* III, 13 1284a, 11—13.

⁹ Cicero, *Ad Quintum* III, 5, 1.

Ницше, прежде чем это сделал соперничавший с ним филолог Виламовиц-Меллендорф, обратил особое внимание на аристократическое начало греческой морали. Но там, где Виламовиц через греческих дорийцев воспекает аристократическое видение мира, Ницше прибегает к совершенно иному приему, делает свой следующий ход. Имея в виду, что греческая аристократия, которая, как он полагал, была представлена Феогнидом, он соединяет ее с «возобладавшей белокурой, именно арийской расой завоевателей» (ГМ I, 5, перевод Н. Полилова). Слово *'arya'*, этимологические корни которого свидетельствуют о превосходстве народа, определяющего себя в качестве лучшего, сейчас должно быть связано с уровнем меланина и светлым цветом волос, а в итоге должно встраиваться в один ряд с кельтскими завоеваниями и использоваться для характеристики высшей расы. Говоря о высшей расе, Ницше саркастически замечает, что она остается чуждой и Германии, и Европе: «скорее, в этих местах преобладает доарийское население Германии. (Аналогичное сохраняет силу почти для всей Европы <...>» (Там же). Здесь мы видим сокрушительную иронию. Ницше начинает с этимологии слова «хороший», затем в виде пародии реконструирует псевдотеоретический прием немецких филологов-протестантов, которые установили происхождение всех языков и народов одним махом, на основе языковых семей, выявленных в Библии, а затем, используя имена сыновей Ноя, определили: Сим — семитские языки, Хам — хамитские, Иафет — иафетские... Эту абсурдную пародию на расу при определении этимологии и созвучии слов (*gut* и *göttlich* [хороший и божественный] созвучны, как нас уверяют), на расу, каждая фаза развития которой связана с местностью проживания и с физиологическими чертами, т. е. характеристиками рас и народов, Ницше довершает тем, что идентифицирует *'gut'* (хороший) и *'Goths'* (готы). В этом состоит эффект, присутствующий двуслойному тексту, коробящий и режущий слух, в котором филологическая и этимологическая бессмысленность резко направлена на столкновение с самыми актуальными политическими влияниями: понятием иерархии рас, предложенным Гобино. Автор «Неравенства человеческих рас» (1854), который сблизился с Вагнером, а позже стал идейным вдохновителем мужа сестры Ницше, здесь получает отпор на своей территории. Вопрос Гобино заключается в следующем: «Существуют ли серьезные и изначальные расовые различия в ценностях и можно ли оценить эти различия?»¹⁰. На это Ницше задает вопрос: возможно ли считать ценность не трансцендентной мерой сравнения и противостояния, а скорее ни с чем не сравнимым самообязательством? Это объяснение, которое лежит в основе ницшевского заведомо двусмысленного текста, когда он обращается к истокам суждения о «хорошем» как таковом, рискуя ассоциироваться с худшими из всех высказываний, восхищающихся превосходством происхождения, а затем дистанцируется от этого, для того чтобы отвергнуть всякую форму исторического гипостазирования. Генеалогия — это не возвращение к сущностям, которые приписываются либо прошлому, либо определенному географическому местоположению, она не ищет ис-

¹⁰ De Gobineau A. The Inequality of Human Races. London: William Heineman, 1915. P. 26.

токов, она представляет становление как изменение, повторение, трансформацию, наследование, родство форм, которые производят толкование. А поэтому этимологизм может быть только бессмысленной оборотной стороной нерациональной филологии, которая ищет уникальное начало — всегда потерянное, полностью сведенное, по словам Ницше, к фантазии варварства: «Бессмысленно призывать изначальную невинность и привычки тевтонцев: более не существует тевтонцев, как и не существует лесов»¹¹. Ницше был знаком с идеями Гобино, пусть даже косвенно. Он пишет настоящую пародию на них: он воссоздает одну из доктрин самого Гобино, тем же (*παρ-οδος*) намеренно неистовым, торопливым, нетривиальным тоном. А пародия, как учит нас Гораций в *Ars Poetica* (v. 87—118), призвана вызывать либо смех, либо дрему. В обоих случаях она гарантирует насмешку, она максимально дистанцируется от того, что заявлено, а искаженная форма заявления уничтожает его содержание, делая его неприемлемым при таком изменении. И вовсе не случайно Ницше заключает свою пародию на слова Гобино относительно превосходства арийцев, готов, тевтонцев и всех тех, чье название происходит от *'gut'*, следующим образом: «Здесь не место проводить обоснование этого предположения» (ГМ I, 5, перевод Н. Полилова). Смысл заключается в том, что та генеалогия, которую устанавливает Ницше, показывает абсурдную несостоятельность псевдогенеалогии Гобино. Философ устраняет из своей философской сферы всякое идеологическое или иррациональное использование философии. И поэтому неслучайно он выбирает эпилог из «Казус Вагнер», чтобы вновь подтвердить, до какой степени ценности *der Vornehmen*, как он их представляет («самоутверждение» и «самоторжество жизни»), не имеют ничего общего с фальшивыми понятиями, называемыми «моралью господ», по поводу чего ликуют в вагнеровских кругах:

О противоположности аристократической морали [*vornehme Moral*] и христианской морали говорила впервые моя «Генеалогия морали»: быть может, нет более решительного поворота и истории религиозного и морального познания. Эта книга — пробный камень и имеет счастье быть доступной лишь самым высоким и строгим умам: у остальных не хватает для этого ушей (КВ, эпилог, примечание, перевод Н. Полилова).

Какие же должны быть тонкие уши, чтобы утверждать, что «гот» ('Goth') происходит от «хороший» ('*gut*') или что «германский» ('German') от «арийский» ('*aryan*')? Ницше заставляет нас понять очевидную ошибочность таких дериваций, на которые способны поддаваться «антисемитские крикуны» (ПСДЗ 251, перевод Н. Полилова). Но кроме этого он проверяет слух у своих читателей. Он готовит для них ловушки, ставит зеркала, которые не просто отражают, но и заманивают, растворяясь сам в рефлексивной самоуспокоенности ассоциативного толкования: «Скажите мне, какая генеалогия вас привлекает, моя или ее искаженный и

¹¹ Nachlass, весна — осень 1884 г., 26 [363].

абсурдный двойник, т. е. генеалогия Гобино, и я скажу, кто вы». Эта фраза вплетена в дискурс, чье повествование уводит нас за рамки самого этого текста. Чтение становится испытанием для уха, выбором. Вот почему в «Ессе homo» («Почему я пишу такие хорошие книги») Ницше определяет «К генеалогии морали» как наиболее *unheimlich*, «*das Unheimlichste*» (самую странным образом понятную, самую понятным образом странную) книгу, которую ему приходилось писать. И действительно, размыкая границы дискурсов, согласно которым они вписывались в историю языка, книга позволяет нам услышать самые обычные слова: «хороший», «плохой», «злой», в контексте их циркуляции внутри истории, в контексте высказываний, которые их предполагают — многоуровневой циркуляции. То, что вписано в слово, как *goth* в *gut* или *германский* в *арийский*, заменяет причину его циркуляции и является верным знаком того, что эта замена произошла. Так философ дает нам механизм для создания фильтра, который специально предназначен для того, чтобы различать последовательности этих замещений: операцию сигнификации, скорее чем отчет в строгом смысле слова. Ницше показывает нам все еще разрозненные следы альтернативной экономики замещения, ведущие к нарождающемуся расизму и антисемитизму¹² своего времени. Он также объясняет, насколько важен вопрос о том, каким образом слово становится утверждением. Нежелание дать словам (то, что привело к продуцированию высказываний, вплоть до идеологических и включая их) ускользнуть означает в определенной степени заботу о словах, о том, чтобы их действительную природу можно было ясно увидеть в истории. Поэтому чтение заключает в себе не что иное, как умение разглядеть за любым понятием драматичную историю его идеологического присвоения, историю, в результате которой оно стало и заменителем, и маской. Однако возможность так мыслить передается нам языком, который может помешать нам так мыслить. Взгляд читателя привлекает присутствие незримого театра, который еще предстоит развернуть. Все зависит от умения слышать, чтобы проследить становление слов-утверждений и имен в поле напряжения их иррационального присвоения и почувствовать, что при чтении/передаче того или иного сочетания слов нас подстерегает скрытая опасность почитать другие слова, те, которые, однако, кажутся теми же самыми. Ибо ведущим словом для всякого неверного направления чтения является «происхождение». Ницше готовит нас к этому с самого начала: его ведущий принцип — это рациональный и строгий поиск зависимости между морфологией воли к власти и историей языка.

Псевдо-«природная» история морали, которую Ницше прослеживает в *Vornehm*, унаследованного от греческого *spoudaios*, совпадает со временем, когда люди особого вида *сами* ощущали и квалифицировали свои поступки как «хорошие» или «высшего уровня». Такое «состояние Природы» размывает и сводит на

.....
¹² Неологизм «антисемитизм» был создан Вильгельмом Марром в 1873 году, а «антисемитская партия» сформировалась вокруг трех фигур: Фестера (муж сестры Ницше), Шмайцнера (редактора, у которого Ницше забрал все свои книги) и Теодора Шмитта.

нет перспективу, которая установится впоследствии и согласно которой «характерная черта морального поступка заключается в самоотверженности, самоотрицании, самопожертвовании или в сочувствии, сострадании» (ВН 345, перевод К. А. Свасьяна). Поэтому все зависит от понимания того, как произошел поворот этой первой перспективы, как самовосхваление «я» оказывается дисквалифицировано, заклеяно, как логика безразличия и пафос «дистанции» были отброшены и уступили место логике распознавания и мщения. Словом, необходимо понимать жреческую переоценку ценностей. Это событие, снова одновременное распространение языка, пересекается с историей иудаизма через посредство фигуры «жреца», и этот иудейский «жрец» трансформирует случайное пересечение в необратимую историческую данность: *фатум*. Ницше создает здесь двойную дистанцию: *unheimliche* дистанцию, делаая жреческую переоценку удивительно понятной для нас, поскольку наши нравственные понятия происходят от нее и поскольку то, что ей предшествовало, выводит нас за рамки нашего собственного дискурса к удаленным горизонтам этих понятий; *историческую* дистанцию и нюанс, поскольку жреческий иудаизм не несет ответственности за *весь* иудаизм. Здесь напрашиваются вопросы: что такое жрец? что такое жреческий иудаизм? Именно от того, что вид «жреца» (определенная морфологии воли к власти) связан с историей иудаизма, произошла первая переоценка ценностей:

Евреи — самый замечательный народ мировой истории, потому что они, поставленные перед вопросом: быть или не быть, со внушающей ужас осознанностью предпочли быть *любой ценой*: было радикальное *извращение* всей природы, всякой естественности, всякой реальности, всякого внутреннего мира, равно как и внешнего. Они *оградили* себя от всех условий, в которых до сих пор народ мог и *должен* был жить, они создали из себя понятие противоположности *естественным* условиям, непоправимым образом обратили они по порядку религию, культ, мораль, историю, психологию в противоречие к *естественным ценностям этих понятий*. Подобное явление встречаем мы еще раз (и в несравненно преувеличенных пропорциях, хотя это только копия): христианская церковь по сравнению с «народом святых» не может претендовать на оригинальность. Евреи вместе с тем *самый роковой* народ всемирной истории... (А 24).

Что такое жрец?

Переоценка, носителями которой были еврейские жрецы, требует дать определение *гибридного* типа жреца, а также понять, почему жреческий иудаизм, характеризуемый как раз этим типом, был историческим двигателем роковой переоценки ценностей. Но, как поясняет Ницше, иудаизм тем самым не сводит себя к этому (отрицающему) моменту своей собственной истории. В сущности, на смену жреческому иудаизму, существовавшему в одно время со Вторым Храмом, пришло, вслед за разрушением последнего, рассеяние, во время которого еврейский народ претерпел существенные изменения, так что в конечном счете его следует характеризовать,

по словам Ницше, как «актерский гений *non plus ultra*», который способен создать из любых и всяких декадентских достижений «движение, *утверждающее жизнь*» (там же). С другой стороны, (павловское) христианство, истоки которого можно увидеть в этой жреческой эпохе иудаизма, лишь закрепило и сублимировало отрицание, злопамятность (*ressentiment*) и мстительность еврейских священников. Как только это стало ясно, мы поняли, каким образом Ницше, соединяя христианство с жреческим иудаизмом, использовал свой собственный генеалогический подход против безапелляционных и бессмысленных утверждений «антисемитской шпаны», такой как Дюринг, Трайтшке, Вагнер, Фёрстер, которые смотрели на христианство как на реальность *sui generis*, не имеющую никаких связей с иудаизмом. Чем же тогда является *'funeste'*, как не увековечением отрицания, которому не уйти от питающей его затаенной злобы? Чем же тогда может быть *'funeste'*, если не христианством? Нельзя перевести *'verhängnisvoll'* как *'funeste'*, имея в виду еврейский народ, и при этом не вычеркнуть все то смешение, через которое ницшевская генеалогия видит христианство, возникающее в момент наибольшего отрицания иудаизма. Если иудаизм — это *'funeste'*, то это потому, что из него возникло христианство: такова сила иронии, с помощью которой Ницше обращает антисемитские предрассудки своего времени против них самих. Генеалогия постоянно указывает, что происходил сдвиг места и характера. Она, безусловно, не имеет отношения к полуэтимологическим, полуфантастическим формам, ассоциируемых с генеалогией Гобино. И вновь противясь любому единообразию, многообразный иудаизм Ницше имеет по меньшей мере три формы: иудаизм *пророческий*, существующий до разрушения Навуходоносором Первого Храма (в 586 до н. э.) и исхода из Вавилона; иудаизм, когда он становится *жреческим* после победы Кира над Набонидом и возвращения евреев в Иудею, которая теперь часть Персидской империи (Второй Храм); и наконец, рассеяние евреев вслед за разрушением Титом Второго Храма.

Ницше хорошо знает, что когда распространяются предрассудки, то слова, названия и понятия трактуются неодинаково, таким образом, чтобы они не двигались и не менялись. Генеалогия Ницше дает такое знание, которое совпадает с восстановлением прошлого, действующая сила которого влечет открытие нового, — не исторического прошлого в строгом смысле слова, а неисторического перехода будущего в настоящее. К двум основным видам морали мы должны отнести силу *'sous-venir'* (используя выражение Колоссовского¹³), которая тем более является эвристической, что она несвоевременна, тем более дальновидной, что она отпечатана в подсознании. Необходимо глубокое размышление, чтобы понять, что значит сделать «священника» переходным видом, знаменующим разделение двух различных эпох суждения. Безусловно, это способ утвердить, что ничто не возникает *ex nihilo*. Безусловно, это способ утвердить, что иное происходит лишь как отрицание того же самого, которое находится в нем, т. е. приближается к нему,

.....
¹³ См. «Послесловие переводчика» в: *Klossowski Pierre. Such A Deathly Desire / trans. by Russel Ford. Albany: Suny Press, 2007. P. 125.*

как в обратной причинно-следственной цепи, когда следствие порождает свою собственную причину каким-то другим способом. Каково место «священника», когда героические покидают сцену? Какое разделение он несет?

Проблема «священника» возвращает нас к первой проблеме молодого Ницше, когда он сталкивается с фигурой Сократа. Сократ рассматривал себя в качестве целителя своего декадентского века, но в действительности кончил тем, что сам его отравил. Подобно Сократу, священник — это узник, претендующий на то, чтобы исцелять: «утоляя затем боль, причиненную раной, *он в то же время отравляет рану...*» (ГМ III, 15, перевод Н. Полилова). Итак, кто такие эти типажи, которые участвуют в двух эпохах, олицетворяя собой своего рода стержень своего времени, в достаточной степени ощущавшие упадок своей эпохи, чтобы полностью не отдаваться ему и поэтому способные обеспечить себе место для господства? «Тип священника — другой проблемы для Ницше не существует», — пишет Делёз¹⁴. Господство священника зависит от того, как он использует и восходящие формы воли к власти, и ее ослабленные, угасающие формы. Таким образом, он и понимает слабых, и является соучастником сильных:

Он и сам должен быть болен, он должен быть в корне родствен больным и обездоленным, чтобы понять их — чтобы найти с ними общий язык; но он должен быть вместе с тем и силен, должен больше владеть собою, чем другими, должен быть неприкосновенным в своей воле к власти, дабы стяжать себе доверие и робкое благоговение больных, быть им поддержкой, отпором, опорой, принуждением, тираном, богом. Ему вверено защищать ее, свою паству, — от кого? От здоровых, в этом нет сомнения, также и от зависти к здоровым... (ГМ III, 15, перевод Н. Полилова).

Священник — это больной, который все же обладает достаточными способностями, чтобы обеспечить свое господство над всеми другими, кто болен. Поэтому он имеет две особенности: а. Он создает дистанцию, разделение *в цепи* инстинкт/ценность (минимальное звено, которое делает невозможным любое отделение инстинкта от аксиологической системы). Для этой дистанции не существует ни внешнего, ни внутреннего, это псевдоэксатическая манифестация внутреннего слома в цепи инстинкт/ценность, всякий раз, когда ценности воспринимаются как декадентские. Но отказ священника видеть то, что он видит так, *как* он это видит, т. е. как декадентское, его отказ искать решение в ценностях, которые свойственны морфологии восходящей воли к власти, связывает его со слабостью, но со слабостью, которая, обманывая саму себя, инициирует с помощью своего собственного обмана переоценку ценностей. Этот обман — болезненная изнанка целостности,

¹⁴ Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. Paris: PUF, 1962. P. 146 / trans. by Hugh Tomlinson, Nietzsche and Philosophy. London: Continuum, 1986. P. 127.

Делёз Ж. Ницше и философия / пер. с фр. О. Хомы под ред. Б. Скуратова. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 259.

признак слабости, которая знает, что она слаба, хотя и желает игнорировать этот факт: «... жрец лжет» (А 55). б. Другая особенность священника подразумевает его владение дискурсом. Только его владение словом обеспечивает ему господствующую власть. Он держит в своем рабстве слабых и больных, которые не имеют представления относительно своей слабости, их рабство как раз и состоит в притягательности, которую ему удастся породить при помощи определенных слов. Какие это слова?

«Закон», «воля Божья», «священная книга», «боговдохновение» — все это только слова для обозначения условий, *при которых* жрец обретает власть, *которыми* он поддерживает свою власть — эти понятия лежат в основании всех жреческих организаций, всех жреческих и жреческо-философских проявлений господства (ГМ III, 15, перевод Н. Полилова).

Какова логика, лежащая в основе деспотической власти идеализма? Каста жрецов понимала проблему негероических людей, тех, чья жизнь протекает в вялом режиме самосохранения — жизнь, называемая «простой», «плохой» (*schlecht*) теми выдающимися, которые к ней безразличны. Это вопрос не столько страдания, сколько страдания бессмысленного. Воля к власти, чуждая творческой, законодательной морфологии героических людей, — это воля к власти, подчиненная порядку вещей, тому, что уже создано, уже волящему смыслу. Она пассивно выжидает момента, когда ей раскроется этот волящий и созданный смысл (работа других волей к власти). Поэтому объективизация смысла происходит в обратной пропорции к творческой власти воли. Чем менее творческим является воля к власти, тем более она объективирует смысл. И наоборот, чем более она творческая, тем меньшей проблемой будет для нее смысл. «Кто не умеет влагать в вещи своей воли, тот по крайней мере все же влагает в них смысл: т. е. он полагает, что в них уже есть воля (принцип “веры”» (СИ 18, перевод Н. Полилова). Воля слабых, или «плохих», оказывается в неопределенности смысла как раз там, где в своем бессилии творчества она сталкивается с всегда превосходящей ее силой, с реальностью, которая осуждает ее чувство бессилия и бессмысленность ее страданий. Священник утверждает свое господство над процессом исправления бессмысленности страдания, преобразуя реальность этого бессилия в воображаемую силу. Это преобразование — самое духовное из всех возмездий, потому что оно проецирует смысл страдания на другой субъект, на ответственное лицо, потому что оно создает нравственное суждение и понятие «плохой» (*böse*), для того чтобы это ответственное лицо можно было бы *идеально* преодолеть, позволяя слабым проникнуться чувством власти через реализацию морального суждения. Этот «... паразитический класс людей, священников, который благодаря морали долгались до звания определителей <...> ценностей» (ЕН, Почему являюсь я роком 7, перевод Н. Полилова), дает слабым недостающие им слова, чтобы вывести их из молчания. Это избавление из молчания, в котором была заключена бессмысленность страдания, Ницше называет «восстанием рабов».

Слова и понятия, которые возвышают негероическое в истории, — это «закон», «Божья воля», «хорошее», «плохое»... Они дают выход и для бессилия к действию, и для недовольства, порожденного этим бессилием. Это и лечение раны, и обострение инфекции. Отрицание действия выдвигает доводы, которые не лечат его, а еще больше усугубляют болезнь. Благодаря священнической риторике негативные аффекты мстительности и злобы, которые возлагают вину за страдания на героических, в конечном счете придумывают, как вынести им осуждение, и вводят логику распознавания, с помощью которой создаются новые ценности. Ницше постоянно подчеркивает «естественность» утраченных ценностей, подчеркивает их неотделимость от спонтанности, характерную для восходящей формы воли к власти. Примеры героических, которые приводятся, — это чужеземные орды, которыми кишит Европа, «белокурые бестии» (выражение, заимствованное у Тэна), хищные птицы, пожирающие ягнят, и т. п. Ницше не только исключает из своего генеалогического метода всякий дискурс относительно расового превосходства или ущербности, но тот вызов, который всегда пробуждают природа и «природные» ценности, он изображает как *unheimlich*: «против Руссо: состояние Природы ужасно, человек — это дикое животное, наша цивилизация — это беспрецедентная победа над хищником-Природой...»¹⁵. Так, Ницше хочет сказать, что наш выход из состояния Природы был одновременно началом человеческой цивилизации. Этим он также хочет подчеркнуть, что не столько нужно сожалеть о неизбежности этого выхода, сколько его понять. Поэтому воспевается фатум иудаизма: «История Израиля неоченима, как типичное изображение того процесса, посредством которого естественные ценности лишились всякой естественности...» (А 25). Но вместе с тем важно объяснить, почему здесь иудаизм соединяется с «восстанием рабов», почему он воплощает творческое отрицание ценностей и в то же самое время несет на себе фатум переоценки «естественных ценностей», переоценки, которая знаменует неизбежное начало новой эпохи. В самом деле, по убеждению Ницше, переоценка — это важнейший акт сознания. Героические, таким образом, лишь свидетельствуют о возможности другого отношения к существованию. И Ницше показывает нам это из перспективы чрезвычайно преувеличенного осознания этой утраты. Как такое отношение могло бы быть перенесено в мир, «лишенный естественных» ценностей? Ницше задает определенные перспективы — как когда-то Руссо, хотя Ницше и неверно его истолковал, — но он вовсе не мечтает, чтобы человечество вернулось в первозданное состояние. Поэтому фатум переоценки ценностей, совершенный жреческим иудаизмом, следует понимать как неизбежное событие, когда ценности перестали быть неотъемлемой частью жизни, когда имел место выход из аксиологического состояния Природы. Но эта неизбежность позитивна, поскольку она предлагает нам посмотреть на дистанцию, отделяющую нас от этого выхода из состояния Природы, и как на прошлое, и как на все еще незавершенное: переключение внимания в сторону героическо-

¹⁵ Nachlass, 1887—1888, [125], t. XIV.

го — это в меньшей степени движение назад, чем продвижение вперед, понимание героических как предвосхищение возрождения этого типа в условиях «лишения природности» их ценностей. Мы не можем (снова) надеяться стать героически-ми, минуя исторические условия настоящего. Фатум освобождает нас от всякой исключавшей ностальгии: он относится к будущему. Только приостановка этой перспективной силы может сделать фатум опасным (*funeste*). Ницше не намерен следовать по пути, ведущему к истокам (которые приводят к варварству), для того чтобы воссоединиться с героическими, он, скорее, стремится сойти с этого пути, чтобы двигаться в их сторону.

Жреческий иудаизм

Итак, вот типичные черты священника: 1. Священники образуют касту, отличную от слабых, декадентов, рабов, всех тех, над которыми они властвуют; поэтому священник — это образец коварства, поскольку он достаточно знает, что такое декаданс, чтобы извлекать из него выгоду. Здесь нельзя не вспомнить Иосифа Флавия, которого рекомендует читать Шиллер в «Разбойниках». «Есть Рим и есть евреи: между ними — Иосиф»¹⁶. Между благородными и слабыми стоит священник; через него осуществляется отрицание; а благодаря нему, в свою очередь, производятся новые ценности, основанные на *resentment*. 2. Священник — врач-отравитель, который впрыскивает силу обвинения в resentment, силу, снимающую боль слабых, которые перекладывают вину за нее на героического, становящегося при этом «злым человеком». Ницше называет «переоценкой ценностей» то, на что Ян Ассман указывал как на «нормативную инверсию»¹⁷. Разница между этими двумя определениями, под которыми Ницше понимает отношение между Иудеей и Римом, а Ассман — отношение между евреями и египтянами, состоит в том, что для автора «К генеалогии морали» инверсия порождает распознавание и устанавливает зеркальное отражение, симметрию вместо господствующей логики безразличия ко всему, что отличается, логики предшествующего «пафоса дистанции».

Но почему в «К генеалогии морали» иудейский священник отвергается как первая иллюстрация этого особого вида «священника»? Почему именно жреческий иудаизм несет на себе фатум потери природных свойств ценности и установления Закона?

Определяющим моментом, приведшим Ницше к признанию жреческого иудаизма решающим фактором в аксиологической истории человечества, было его чтение «Введения в историю Израиля» Юлиуса Велльгаузена. Велльгаузен был востоковедом и протестантским теологом и поддерживал тесные связи с теологом Альберхтом Ричлем, который порекомендовал ему почитать работы Карла Генриха

.....
¹⁶ Vidal-Naquet P. Du bon usage de la trahison // Flavius Josèphe. La Guerre des Juifs. Paris: Minuit, 1977. P. 17.

¹⁷ Assmann J. Moses the Egyptian. Harvard University Press, 1997. P. 31.

Графа (оспаривавших авторство Моисея в Пятикнижье). Он был также тесно связан с историком Теодором Моммзенем, которого он считал истинным защитником герменевтического метода, способного встать на пути принципа объективности, отстаиваемого Леопольдом Ранке. В своем «Введении в историю Израиля», опубликованном в 1878 году, Велльгаузен воссоздает историю Израиля, основываясь лишь на некоторых проблемах в композиции Пятикнижия и Шестикнижия. Тогда как обычно было принято считать, что Закон предшествовал книгам пророков, Велльгаузен сумел с экзегетической точностью и убедительного филологического анализа установить, что пророков нельзя понимать как ревнителей Закона, поскольку Закон был написан после них.

Пятикнижие (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие), составляющее Тору (Закон), помимо многочисленных исторических описаний, дает множество религиозных, культурных, обрядовых и законодательных предписаний и было создано разными авторами, использовавшими четыре отдельных документа, каждый из которых отличался от других по времени и духу написания: а) документ Ягве (J), в котором Бог Израиля назван YHWH. Этот документ относят к IX веку до н. э., ко времени царствования Соломона; б) документ (Э), в котором Бог Израиля назван Элохим. Этот немного более поздний документ относят к VIII веку до н. э. Он соотносится с предыдущим, описывая Бога, который заступается за свой народ и выполняет свои обещания; в) Второзаконие (D), составленное в период 750—620 гг. до н. э., обращает внимание на Завет, обязательство перед Законом и безусловное подчинение власти Ягве (Иеговы); г) жреческий источник, написанный около 500 г. до н. э., т. е. начала периода после рабства, подчеркивает высшую суверенную трансцендентность Бога, значение посредничества и жреческих институций.

Пятикнижие, в котором рассказывается о происхождении мира и еврейского народа вплоть до смерти Моисея, представляет собой, следовательно, результат соединения различных теологических традиций, чем определенно ставится под сомнение отнесение Закона к Моисею. Более того, Велльгаузен показывает, что каждый из этих четырех документов соответствует бурному периоду иудейской истории и что все они вместе прочерчивают единую линию развития, причем Закон, вовсе не относящийся к периоду зарождения Израиля, возникает фактически в последний период истории после исхода (Второй Храм), который характеризуется упадком и ритуализацией.

Согласно Велльгаузену, библейская экзегеза получает целое критико-историческое направление, инициированное самое позднее Спинозой, и тем самым начинает ассоциироваться с филологическим подходом. Эта необычайная ассоциация, благодаря которой фигура законодателя Моисея и сосредоточение иудаизма вокруг жреческого закона оказываются оспоренными и даже низвергнутыми, вызвала у Ницше восхищение. Философ приобрел второе издание «Пролегоменов» Велльгаузена (от 1882 года) и сделал много записей на полях. Начиная с того времени, как он писал «К генеалогии морали», его записные книжки содержат пространственные комментарии к неумолимой аргументации Велльгаузена: «Великий патологоана-

том иудаизма прав: культ стал средством *приручения*. Он чужд сердцу: он более не коренится в наивном значении: эта связь мертва...»¹⁸. Филологический метод как момент воздействующего вовлечения читателя в процесс чтения является также и терапевтическим методом. И в самом деле, каждый анализ документа одновременно развивает описательную систему его автора. А каждый читатель, став субъектом своего чтения, вступая в отношение с актом его прошлого написания, которое само есть субъект того же чтения, — измеряет силу своего родства с разными типами авторов-читателей. Будучи поочередно и субъектом и объектом своего чтения, читатель трансформируется посредством этого испытания своей критической, диакритической способностью. Всякий раз, когда чтение не удается, читатель остается неизменным. Внутри языка филолог расставляет исторические вехи субъективности, которая в силу своих научных притязаний заявляет о своей антиисторичности, субъективности, которая более не читает, а, скорее, пытается узнать себя в том, что читает. Для филолога текст уже больше не текст, это повод погрузиться в размышление об историческом своеобразии слов и имен, о логике построения, непоследовательности, о том, что недоговорено. Как если бы возникали новые возможности, возможности, которые подавлялись формами уже известного. Как если бы отбрасывались предрассудки, поскольку не работает механизм их обычного воздействия, вследствие чего это воздействие внезапно сходит с орбиты, вместе с тем, как обретает форму другой смысл высказываний. Ницше было уже хорошо известно, к какого рода событиям могло привести настоящее чтение. Велльгаузен также получил этот урок: в 1882 году он оставляет кафедру теологии и не будет больше готовить студентов к священнической деятельности, а вместо этого, отказавшись от профессуры, станет приват-доцентом и преподавателем семитской филологии.

Ницше узнал у Велльгаузена не только то, что касается вторичной, новоявленной природы иудейского Закона, который был принят намного позднее Моисея, но и то, что каста жрецов была способна фальсифицировать религиозные тексты для того, чтобы утвердить свою власть. Эта фальсификация, состоящая в переписывании Пятикнижия на основе жреческого кода, происходила в период Второго Храма, после исхода. Он соответствует тому, что Ян Ассман, цитируя Мэри Дуглас, называет «анклавной культурой»: «культура испуганного меньшинства, которое создает множество законов праведности, для того чтобы не быть поглощёнными культурой большинства»¹⁹. Второй Храм в истории еврейского народа относится к периоду, охватывающему период от возвращения евреев в Иудею, начиная с 538 г. до н. э. и заканчивая восстанием Бар-Кохбы (Вторая Иудейская война против Рима), и уничтожение еврейских общин в Иудее в 135 г. н. э. Находясь поочередно в подчинении у Персидской империи Ахеменидов, у Египта при Птолемеях, у государства Селевкидов, а затем у Римской империи, Иудея была постоянно во власти внутренних конфликтов между эллинистическими евреями, приветство-

¹⁸ Nachlass, 1887—1888, 11 [377] t. XIV.

¹⁹ Assmann J. Moses the Egyptian. P. 32.

вавшими смешение культур, и традиционалистами, которые враждебно относились к любому изменению еврейской традиции под влиянием греческой культуры. Этот конфликт породил множество серьезных кризисов, среди которых особенно обращает на себя внимание восстание Маккавеев. Это восстание религиозных евреев против греческой династии Селевкидов во II веке до н. э. привело благодаря поддержке со стороны римлян к освобождению Иерусалима. Затем начались войны между Иудеей и Римом, вспыхнувшие на почве вражды, которую питали евреи к своим бывшим римским союзникам, — вражды, причиной которой было осквернение храма при Помпеях (в 63 г. до н. э.), что привело к войнам, описанным римским историком Иосифом Флавием. Эти кровавые войны в конце концов привели к тому, что Тит сжег Храм, а впоследствии к рассеянию евреев²⁰. В этот период первосвященники, став правителями, взяли на себя управление Иудеей и утвердили новую форму родовой знатности, пришедшую на смену роду Давида. Именно в этот период была установлена ритуализация, предполагающая теологические, моральные, законодательные, культурные и пр. предписания, так чтобы трансформировать иудаизм в религию Закона.

Проведя тщательный анализ трансформаций, которые претерпело отношение Израиля к своему Богу, Велльгаузен дает понять, как от старого Бога, который был главным образом «национальным» Богом, Богом, с помощью которого еврейский народ утверждал свою идентичность и веру в себя, евреи затем в жреческий период пришли к абстрактному, всеобщему Богу, Богу, чья справедливость была выше всех других богов. Одновременно с тем, как благодаря Закону их генотеизм выкристаллизовался в монотеизм — «панцирь *сверхъестественного монотеизма*»²¹, — он также занял место Завета, становясь теперь скорее его условием, чем следствием. И наконец, последнее преобразование: вместе с кодификацией Закона письмо становится важнее устного слова, и народ Слова становится народом Книги, «жреческим народом» (ГМ I, 7, перевод Н. Полилова). Священник, толкователь Закона, становится, таким образом, главным действующим лицом в радикальном расколе между первоначальным иудаизмом и легалистическим иудаизмом. Поскольку этот раскол был следствием того, что они замкнулись на себе, отрицая всякое культурное смешение, он устанавливал антагонизм между евреем и неевреем и подогревал логику различия до такой степени, что она превращалась в логику мщениия и ненависти.

«Рим против Иудеи, Иудея против Рима» — до сих пор не было события более великого, чем *эта* борьба, *эта* постановка вопроса, *это* смертельное противоречие. В еврее Рим ощутил нечто вроде самой противоестественности, как бы своего монстра-антипода (*Monstrum*); в Риме еврей считался «уличным в ненависти ко всему роду человеческому...» (ГМ I, 16, перевод Н. Полилова).

²⁰ См. *Hadas-Lebel M. Jérusalem contre Rome. Éditions du Cerf, 1990.*

²¹ *Nachlass, 1887—1888, 11 [377], t. XIV.*

Известное изречение Тацита («*odium humani generis*», ненависть евреев к человеческому роду) объясняет зеркально-симметричное, в равной степени полное ненависти развитие отношений с обеих сторон между аристократами и рабами, причем они всегда понимаются у Ницше скорее как типы, чем как политические классы. Поэтому переоценку ценностей следует понимать как объявление войны, которая подразумевает и включает и необратимую историю: фатум. Подсознательная конфигурация, лежащая в основе «религии Закона», состоит из мщениия и злопамятности. Такая конфигурация прямо противоположна величию, простодушию и щедрости благородных, чьи отличительные черты Ницше видит в библии первоначального иудаизма, иудаизма пророков, а не священников и фарисеев.

Поэтому если «религия Закона» действительно, как уверяет Ницше, подорвала власть иудаизма и если реконфигурация законодательной функции Моисея кастой священников действительно произошла в результате фальсификации библейских текстов, тогда нужно обратить внимание на то, как дискретно, почти криптографически Ницше подходит к тому, чтобы избавить законодателя Моисея от «священнической» функции и таким образом освободить Закон от его присвоения кастой священников. Другими словами, Ницше рассматривает два отношения к Закону, отношение первоначального иудаизма, который продлевает господство благородных, и иудаизма жреческого аскетизма, лелеющего ритуалы, строгие предписания, преумножение правил, питаемого за счет угрызений фарисейской совести, замкнутой в самой себе, закрытой для всякого становления. В «Так говорил Заратустра» (II «На блаженных островах») Ницше устами Заратустры, целителя сверхчеловека, переписывает известную сцену из Исхода (3:2—8), в которой Моисей на горе Синай закрывает себе лицо, потому что не может непосредственно созерцать Бога:

...и что осталось бы созидать, если бы боги — существовали! Но всегда к человеку влечет меня сызнова пламенная воля моя к созиданию; так устремляется молот на камень. Ах, люди, в камне должен дремать для меня образ, образ моих образов! Ах, он должен дремать в самом твердом, самом безобразном камне! <...> завершить хочу я этот образ: ибо тень подошла ко мне — самая молчаливая, самая легкая приблизилась ко мне! (перевод Ю. М. Антоновского).

Что делает Ницше, когда он преобразует фигуру Заратустры в Моисея? Смысл в том, что Сверхчеловек, тень которого видит Заратустра, обретается в творческом, законодательном потенциале, находящемся в самом Заратустре, а не вне его. Это изображение Моисея нужно, чтобы измерить расстояние между законом, который работает внутри самой жизни, пробуждая в каждом из нас силу творчества, которой мы должны уметь овладевать, и жреческий Закон, который трансцендирует существование для того, чтобы человеческую жизнь связать бессилием. Поэтому Моисей изображается как Янус: то отражая непосредственную справедливость первоначального иудаизма, справедливость, которую должен возродить тип Сверх-

человека, то трансцендентную несправедливость касты жрецов, которая обрекает человечество на страдания подневольного существования, обещая воздаяние за это положение (воображаемым) возмездием. Имея это в виду, можно понять удивольствие, которое Ницше доставляет его открытие благородных начиная с «К генеалогии морали» вплоть до описания первоначального иудаизма в «Антихристе»:

«Первоначально, во времена Царей, и Израиль стоял ко всем вещам в *правильном*, т. е. естественном, отношении. Его Иегова был выражением сознания власти [*sein Macht-Bewusstsein*], радости, надежды на себя: в нем ожидали победы и спасения, с ним доверяли природе, что она дает то, в чем нуждается народ, и прежде всего дождь. Иегова — Бог Израиля и, следовательно, Бог справедливости: такова логика всякого народа, который обладает силою и с чистой совестью пользуется ею. В празднествах выражаются обе эти стороны самоутверждения [*Selbstbejahung*] народа...» (А 25).

У Ницше (как и у Руссо) состояние Природы — это ориентир, который позволяет нам читать и различать разные исторические циклы. Первоначальный иудаизм является «реабилитацией» в истории «благородной» фигуры, реабилитацией «сверхнравственного» (*übersittlich*) человека, «суверенного человека» (*der souveräne Mensch*), как он определяется в «К генеалогии морали» (II 2). И если правда, что благородная фигура была «реабилитирована» только для того, чтобы быть снова утраченной через священническую переоценку ценностей, то в не меньшей степени правда и то, что эта фигура возвращается уже преобразованной еще раз в евреев диаспоры, предвещая «добрых европейцев». Евреи XIX века — это на самом деле «противоядие против новейшего заболевания европейского разума»²², коим является национализм. Диаспора освободила евреев от всякой привязанности к территории проживания, она возвысила их *Geistigkeit* (духовность), до восприятия культуры скитальцев и общины, которая выходит за рамки всякой «национальной лихорадки» — Ницше непрестанно ругает «*rabies nationalis*»²³ своего времени. То, что в «По ту сторону добра и зла» (ПСДЗ 242) видится как «медленное возникновение по существу своему сверх-национального и кочевого вида человека, отличительной чертой которого, говоря физиологически, является *maximum* искусства и силы приспособления», составляет надежду в политическом и культурном плане, которую Ницше возлагает на Европу. Но эта надежда только тогда имеет смысл, когда она опирается на гарантии «тысячелетий европейского духа» (ВН 377), наследниками и носителями которого являются евреи диаспоры: «Их ум не позволяет евреям быть такими идиотами, как *мы*: например, националистами»²⁴. Здесь нельзя не упомянуть, что Ницше ссылается на Гейне, представляющего надежду заново обретенной Европы в противоположность политически пагубным разде-

.....
²² Nachlass, 1888—1889, 18 [3], t. XIV.

²³ Там же см. «национализм рогатого скота» в Nachlass, 1887—1888, 11 [235], t. XIII. См. так же «опасный карнавал обезумевших наций» в Nachlass, 1886—1887, 2 [3], t. XII.

²⁴ Nachlass, 1888—1889, 18 [3], t. XIV.

лениям Священного Союза. Для Ницше следствие иудаизма Гейне есть не более чем «возможность европейской культуры превзойти себя»²⁵. Что это за культура, которая себя превосходит? Что такое «сверхевропеец» (*etwas Über-Europäisch*)? (ПСДЗ 256). Это как раз та возможность, о которой свидетельствует еврей диаспоры: разрыв отношений, отрыв народа от национальной почвы, продвижение к наднациональному через способность преумножать культурные и коммунитарные перспективы. Евреи — это как раз определение типа «доброевропейца»: кочевник, человек без государства, путешественник, человек, принадлежащий разным территориям, но тот, кто может легко их покинуть, для того чтобы открывать все новые территории, другие народы и тем самым усиливать, обновлять, разнообразить и обнаруживать их способность принадлежать к единому сообществу. Идея отделения чувства принадлежности к сообществу от привязанности к определенной стране или нации — это философская стратегия, введенная «доброевропейцем», которая иллюстрируется евреем *par excellence* и даже, возможно, есть его изначальный исток:

Кажется, будто им когда-то сделали хорошую прививку, возможно даже и не бескровно: они не так легко становятся жертвами нашего бешенства '*rabies nationalis*'. Сегодня они даже представляют собой противоядие против новейшей болезни европейского разума²⁶.

Ницше идет даже еще дальше. Он не только относит евреев диаспоры к тем, кто первыми в Европе преодолел национализм государственной нации, но по ассоциации с изгоями европейских обществ он представляет их как рычаг новой переоценки ценностей:

В сравнении в этом, *чанда* прошлых времен имеет большое преимущество: опережая богохульников, имморалистов, всяких независимых людей, художников, евреев, жонглеров и поэтов — по существу все классы людей, пользующиеся дурной репутацией — мы возвысились до благородных мыслей, лучше того, мы определяем благородство на земле, определяем «различие» [*die Vornehmheit*]...²⁷

Элемент «благородства», который, как мы видим, возвращается в это безгосударственное европейское сообщество изгоев, является новой формой ума, трансформированного, преобразованного причудами истории: дух (*Geistigkeit*), свойственный актеру, жонглеру, поэту, художнику, дух остроумия (*Witz*), тот ум, который питает всякое меткое слово. В евреях диаспоры, воплощающих восстановленный

²⁵ Nachlass, 1888—1889, 18 [3], t. XIV.

²⁶ Там же.

²⁷ Nachlass, 1888—1889, 15 [44], t. XIX. Жан-Пьер Фэй первым указал на важность чандалы. См.: Nietzsche and Salomé. La philosophie dangereuse. Paris: Grasset, 2000. P. 208—209.

вид «благородства», Ницше видит способность к созданию духовного сообщества только лишь при помощи *der Witz*:

— Только евреи в современной Европе достигли высшей формы остроумия [*die supremste Form der Geistigkeit*]: то есть гениальной буффонады [*die geniale Buffonerie*].

Ум, как замечает Ницше еще до Фрейда, заставляет еврея смеяться над собой и этим создает дистанцию для всякого установления идентификации, причем все те, кто признает эту дистанцию и, смеясь, делает то же самое, формируют тем самым сообщество, принадлежность к которому возможна только по чисто интеллектуальному, духовному принципу. Поэтому евреи имеют привилегию смеяться смехом, который, по сути дела, избирателен, поскольку их «пафос дистанции» разделяется не всеми. В работе «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905) Фрейд позаимствовал несколько примеров игры слов у Гейне, еврея, самое большое несчастье которого состояло в обращении в христианство. Следовательно, остроумие (*die Witz*) — это повод для всеобщего интереса, посредством которого *corpus* обретает форму и доступность, не становясь при этом конкретным и не обретая плоть. Смех доступен всем, он не принадлежит никому, он заражает, множится, им никто и ничто не владеет: он отпускает поводья, чтобы усилить интеллектуальную жизненную энергию, составляющую единственную субстанцию кочевого сообщества смеющихся — единственно возможный вектор «веселой науки».

Но тогда какое значение имеет 'фатум' переоценки ценностей жреческим иудаизмом?

Ирония генеалогического метода

Превращая «религию Закона» в искаженную и возникшую в результате исторического развития, если не сказать уже преодоленную, форму иудаизма, Ницше деконструирует неправомерное присвоение иудаизма христианством. И действительно, Библия, которую христианство превратило в Ветхий Завет, иудаизм Закона, в котором христианство нашло свой источник, чтобы затем дистанцироваться от него, став религией Любви, — все эти маневры христианства по присвоению и возможному подавлению иудаизма лишь подчеркивают тот факт, что единственным источником христианства является жреческий иудаизм и что они оба даже возникли одновременно. Но, как показывает автор генеалогии, жреческий иудаизм — это еще далеко не весь иудаизм. Слияние жреческого иудаизма-христианства так и не смогло полностью стереть силу и богатство пророческого иудаизма из анналов истории. Восстанавливая эту историю, Ницше также хорошо понимал, до какой степени диаспора снова трансформировала иудаизм, поскольку еврейский народ, претерпевший страшные испытания нового изгнания, прошел через такую школу выживания во время скитаний и обрел такой талант лицедейства,

который позволил ему переиграть свою собственную слабость, так что он вновь возникает, измененный поразительной силой, говоря жизни «да»²⁸. Но как тогда сюда вписывается фатум? Фатум предполагает связь жреческого иудаизма и христианства. Христианство — это расширение предпосылок жреческого иудаизма. Таким образом, христианская любовь произрастает из мести, это ее *сублимированная*, но не *преодоленная* форма: «Нечто такое, что по силе прельстительности, дурмана, усыпления, порчи равнялось бы этому символу “святого креста”...» (ГМ I, 8, перевод Н. Полилова). В христианстве resentment вступает в эпоху зрелости, которая, кажется, не имеет конца. Ницше прибегает к язвительной иронии, характеризуя иудаизм как *'funeste'*, так чтобы его, в свою очередь, проецировать на христианство. Воплощают ли евреи ненависть к человеческому роду? Ницше напоминает нам, что именно начиная с периода ненависти возникает христианская любовь. Нужно ли возлагать вину на евреев за жестокое убийство Христа? Скорее их следует упрекать за его рождение. Являются ли евреи причиной европейских несчастий? Ницше постоянно привлекает внимание ко всему, чем Европа обязана евреям²⁹ относительно преодоления национализма, и порицает то, как их делают козлами отпущения христианские антисемиты, такие как Трайтске, ошибочно отделяя себя от еврейского наследия, чтобы сделать из него арийскую религию:

...во всех теперешних нациях — и при том, чем более последние снова хотят иметь национальный вид — распространяется литературное бесчинство казнить евреев, как козлов отпущения, за всевозможные внешние и внутренние бедствия. (ЧСЧ I, 475).

Ирмию Йовель в работе «Темная загадка: Гегель, Ницше и евреи» подозревает Ницше в «двойственности», потому что он использует «антиеврейские стереотипы», для того чтобы «перевернуть христианство»³⁰:

...это опасная игра, поскольку Ницше играет с огнем, с самим собой так же, как и со своими читателями. Невозможно до конца отказаться от соблазна, и немецкие и европейские читатели Ницше были особенно склонны к тому, чтобы не понимать его полемической иронии и принимать его образ за чистую монету³¹.

Говорить о «стереотипах» — значит неправомерно упрощать генеалогическую драму, в которую Ницше вплетает свой строгий анализ. Это как генеалогическая,

²⁸ См. А 25. Ср. ЧСЧ 475; УЗ 205; ПСДЗ 251.

²⁹ См. ВС 348.

³⁰ *Yovel Y. Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews.* University Park: University of Pennsylvania Press and Cambridge, England: Polity Press, 1998. См. главу 9 «Ресентимент, еврейские священники и мораль рабов».

³¹ Там же.

так и филологическая драма. Тогда как современники Ницше обращались к генеалогии и философии, для того чтобы «ариенизировать» христианство и резко отделить его от любых связей, от всякого родства с иудаизмом, тогда как Ренан, Вагнер и Чемберлен воспевали Иисуса, освобожденного от иудаизма³², — Ницше не довольствуется просто тем, что «переворачивает» их стереотипы, но показывает, что христианство имеет свои корни, те, из которых оно произошло — в жреческом иудаизме. Таким образом он обращается назад и находит прямо в сердце христианства, которое, по словам Вагнера, было «чистым и несмешанным»³³, историю, наследие уничтоженного, отвергнутого родства, отброшенного, потому что его считали чуждым. Философ «превращает» чуждое во внутреннее, чистое в производное, иное в то же самое. Ирония генеалогической точности — это вовсе не опасная игра. Скорее, как уверяет Ницше, когда он вновь обращается к своей работе «К генеалогии морали» в «Ессе homo», ее сущность заключается в создании *Unheimlichkeit*. И ее тревожная непривычность, с которой сталкивается читатель, не представляет собой «соблазна» принять эти образы за чистую монету. Это не образы. Читатель испытывает свою способность к расшифровке через двойственность своей силы и бессилия в отношении чтения, не идентифицируя себя с тем, что он читает, не проецируя его на себя. Ницше отмечает дистанции, благодаря особому вниманию к историческому времени: евреи Второго Храма отличаются от евреев Первого Храма и от евреев диаспоры; и истина христианства доступна только через жреческий иудаизм. «И только тогда, когда уничтожится христианство, мы будем более справедливы к евреям...»³⁴

Поэтому возможность идентифицировать и проектировать может открыться нам только через поддельный генеалогический язык, который как раз и лишает нас генеалогии как способа мыслить. Ницше создает условия для испытания, которые позволят читателю самому увидеть любые свои попытки уклониться от него во время чтения. Ницшевский текст не амбивалентен, он — неумолимый показатель амбивалентности читателя. Он отбирает интерпретации, которыми создается читатель, и ниспровергает все то, что укоренилось как хорошо знакомое: очевидное теперь присутствует через свое отсутствие. А если Ницше все-таки обольщает или отталкивает, то это вовсе не из желания быть двусмысленным. Скорее это его упорный, категорический отказ от всякого тормозящего присвоения, которое было бы следствием сиюминутного, т. е. фантастического, понимания. И конечно, здесь стоит сказать, что всякого рода идеологии, когда они пользуются словами Ницше для того, чтобы стать более убедительными, всегда приводят усеченные цитаты. Кажется, что построение ницшевской фразы, в которой заключена точность гене-

.....
³² См. замечательную книгу: *Maurice Olender. Les Langues du Paradis. Paris: Le Seuil, 1989.* Р. 96 сл.

³³ Письмо Францу Листу от 7 июня 1855, цит. по: *Erich Kloss (ed.). Briefwechsel zwischen Wagner und Liszt. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1910.*

³⁴ Nachlass, 1885, 25 [221], т. XI.

алогического и филологического метода, находится в непрерывном противоречии со всякой непосредственной привлекательностью словарного языка. А подобная привлекательность, без сомнения, — это то же самое, что языковая амнезия. Когда мы читает слово «еврей», есть ли основание переводить его ‘*verhängnisvoll*’ как ‘*funeste*’? О чем говорит такое исключительное усечение смысла в области лексики? Оно говорит о том, что некоторые слова, и прежде всего слово «еврей», кажутся достаточными, чтобы породить цепочку внеисторических, полуконцептуальных, полуфантастических фраз. Оно говорит о том, что Ницше, напротив того, всей силой своего генеалогического ригоризма опирается на фразу, на синтаксис. Он задает важнейший философский вопрос: как мы переходим от слова к высказыванию? Как мы переходим от услышанного отдельного слова к его модальности в высказывании? Сила философии Ницше заключается в исторической целостности его формулировок. Что же касается загадки «фатальности» иудаизма, то, наверное, она включает в себя множественность различных периодов времени, которые несет в себе генеалогический синтаксис, периодов, различных по протяженности, т. е. по-разному поддающихся описанию, периодов, через которые неоднородность одного и того же процесса проходит, проползает, извивается, петляет, дает или не дает пройти тому, что вне него, тому, что следует за ним. Дух прошлого, все анахроническое откровение *Unheimlichkeit* настоящего момента — это не плод воображения: почувствовать его — значит почувствовать дыхание времени.

Литература

- Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. / пер. с др.-греч. С. Жебелева. М.: Мысль, 1983.
- Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. / пер. с др.-греч. С. Жебелева. М.: Мысль, 1983.
- Делёз Ж. Ницше и философия / пер. с фр. О. Хомы; под ред. Б. Скуратова. М: Ад Маргинем, 2003.
- Assmann J.* Moses the Egyptian. Harvard University Press, 1997.
- Cicero.* Ad Quintum // *Epistulae Ad Quintum Fratrem Et M. Brutum*, Cambridge University Press, 2004.
- Cohen-Halimi M.* Les tirets de Nietzsche // *Ligne 13*. N 1. Spring 2010.
- Deleuze G.* Nietzsche et la philosophie. Paris: PUF, 1962.
- Deleuze G.* Nietzsche and Philosophy. London: Continuum, 1986.
- Faye Jean-Pierre.* Nietzsche and Salomé. La philosophie dangereuse. Paris: Grasset, 2000.
- De Gobineau A.* The Inequality of Human Races. London: William Heineman, 1915.
- Hadas-Lebel M.* Jérusalem contre Rome. éditions du Cerf, 1990.
- Briefwechsel zwischen Wagner und Liszt / ed. by Kloss Erich. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1910.
- Klossowski Pierre.* Such A Deathly Desire / trans. by Russel Ford. Albany: Suny Press, 2007.

Nietzsche F. The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings. Cambridge University Press, 2005.

Nietzsche F. La Généalogie de la morale / trans. by P. Wotling. Paris: LGF, 2000.

Nietzsche F. On the Genealogy of Morality / trans. by ation Carole Diethe. Cambridge University Press, 1994.

Nietzsche F. Human, All Too Human / trans. by R. J. Hollingdale. Cambridge University Press, 1996.

Nietzsche F. Beyond Good and Evil / trans. by Judith Norman. Cambridge University Press, 2002.

Nietzsche F. The Gay Science / trans. by Judith Norman. Cambridge University Press, 2001.

Olender M. Les Langues du Paradis. Paris: Le Seuil, 1989.

Vidal-Naquet P. Du bon usage de la trahison // Flavius Josèphe. La Guerre des Juifs. Paris: Minuit 1977.

Von Wilamowitz-Möllendorff U. Euripides' Herakles, Weidmannsche Buchhandlung, 1895.

Yovel Y. Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews. University Park: University of Pennsylvania Press / Cambridge, England: Polity Press, 1998.

(Перевод с английского И. М. Поляковой)



Michèle Cohen-Halimi

Nietzsche and “the Most Fateful People in World History”^{1,2}

How to read the *fatum*: finding one’s bearings

Nietzsche’s relationship to Judaism begins with the puzzle posed by one term, ‘*Verhängnis*’ (fatality), and its adjectival form ‘*verhängnisvoll*’ (fateful). These two words are strangely translated by ‘*fatalité*’ and ‘*funeste*’ (dire, ill-fated, deathly) in the various French editions of *Zur Genealogie der Moral* and *Der Antichrist*. Why would the thinker behind the ‘*fatum*’ have stamped *fatalité* with the added inflexion of *funeste* when speaking of the Jews, given that, to his mind, the Jews embody the “fatality of Europe”?³ This most singular equivocity that translators have introduced into Nietzsche’s text is unjustified when we contemplate the nature of this ‘*fatum*’, this irreversible necessity, introduced into human history with the first transvaluation of values, itself the work of Judaism. Or else, if there is in fact an element of equivocity at play, then it is

¹ Nietzsche F., *The Antichrist* § 24 (AC from now on), translation Judith Norman, in *Nietzsche: The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings*, Cambridge University Press, 2005, p. 21 (translation modified).

² The first publication of this article: Cohen-Halimi, Michèle, Nietzsche et “Le peuple le plus fatal de l’histoire universelle”, in *Incidence*, 2012, N 8, pp. 95–120.

³ Nietzsche F., *On the Genealogy of Morality* I § 12 (GM from now on), translation Carole Diethe, Cambridge University Press, 1994, p. 21. It is worth noting that English translations have not escaped the same fate: while R. J. Hollingdale’s and Thomas Wayne’s translations both opt for ‘fateful’, Judith Norman’s choice was ‘disastrous’, carrying an inflexion just as singular as that contained in the French ‘*funeste*’.

more complex than anything the simple translation of ‘*verhängnisvoll*’ by ‘*funeste*’ might be able to reveal. This latter view is what we will now explore.

In the first essay of *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche explains the turn in history brought about by Judaism. This explanation calls, for the first time in the philosopher’s published texts, upon the fundamental concept of “the transvaluation of values”:

...the Jews, that priestly people, which in the last resort was able to gain satisfaction from its enemies and conquerors only through a radical reevaluation of their values [*eine radikale Umwerthung von deren Werthen*]...⁴

What does this involve? What meaning does this first transvaluation of values hold? And what should be understood by the *fatum* of Judaism? Two things demand our consideration here: 1) In drawing up the genealogy of our moral concepts of ‘good’ (*gut*) and ‘bad’ (*böse*), Nietzsche is led to distinguish ‘natural’ morals, having their roots in war-like aristocracies, and abstract, denaturing morals, stemming from the priestly castes; 2) Nietzsche was not naïve to the history of Judaism and turns his attention to a decisive episode from it, the period of the Second Temple, wherein a new form of Judaism was established, no longer biblical but rather sacerdotal, priestly.

The morality of the valorous and its transvaluation

In its essential global perspective, *On the Genealogy of Morality* is aimed at revealing that what we refer to in the singular as ‘the’ morality stems in reality from a denial of the historical multiplicity of moral codes from which resulted, then only to obliterate, ‘the’ morality of Christianity. As such, the guiding principle behind the genealogical enterprise is to apprehend ‘the’ morality as a *problem* rather than as an immediate datum of consciousness. Cutting itself off from its origins, ‘the’ morality interrupts and also precludes the genealogical account. It cannot tolerate its own history. It makes its entrance in the guise of an absolute form, as though independent of any source. It appears as that which does not appear, in the course of history, as what it really is. The first point demanding attention is therefore “the question of *what origin* our terms good and evil actually have.”⁵ Genealogy is the name Nietzsche gives to a new form of critique, “a *critique* of moral values”⁶ wherein arises the question of “the value of these values [...] itself.”⁷ Thus, it is no longer a case of simply reorienting the Kantian critical approach, essentially a negotiation with the ‘data’ of an apparently ahistorical reason (the *a priori* fact moral law is taken to be in the *Critique of Practical Reason*). Instead, the goal is to reach the motions, instinctual vectors, and beliefs under whose regime values are expressed and established as domi-

.....
⁴ *GM I* § 7, p. 17.

⁵ *Ibid.*, Preface § 3, p. 4.

⁶ *Ibid.*, Preface § 6, p. 7.

⁷ *Ibid.*

nant. In so doing, the notions of good and evil are returned to their true nature: evaluations. Genealogy, as a critique, decimates the metahistorical deployment of ideal moral significations. It restores unto history the antagonistic interplay of wills to power, the only causality of which is the contingent, conjectural causality of their axiological domination. “My fundamental theorem: there are no moral phenomena, but only a moral(istic) interpretation of these phenomena.”⁸ There is no *a priori* condition by which moral law has been handed down, the position maintained by Kant; there is only a moral interpretation of this historically emergent phenomenon of ‘handing-down’. There is never one meaning, but rather a multiplicity of significations repressed by one overbearing interpretation. This is why the genealogical method allies itself with psychology and philology so as to pull back the veil covering the origins of the values and instinctual configurations which define the ‘data’ of the present. This is why all statements, all moral judgments, require an ear that is attentive to each word as well as a shift in our attention towards the modalities of the statement-making itself: the psychological type who voices the statement is approached on the basis of how it speaks. The genealogist listens to meaning *qua* meaning become such through the domination of a psychological type: “...everything has become: there are *no eternal facts*, just as there are no absolute truths. Consequently what is needed from now on is *historical philosophizing*...”⁹ Nothing is given, there are no data except those which are woven into history, into a becoming, a hierarchy of values. In the perspective of this revolution in method embodied by genealogy, the question arises of where this evaluative function, which discriminates good from bad under a hierarchical system where ‘good’ is taken to be superior to ‘bad’, has come from:

“...up till now, nobody has had the remotest doubt or hesitation in placing higher value on ‘the good man’ [*gut*] than on ‘the evil’ [*böse*], higher value in the sense of advancement, benefit and prosperity for man in general (and this includes man’s future). What if the opposite were true? What if a regressive trait lurked in ‘the good man’, likewise a danger, an enticement, a poison, a narcotic, so that the present lived at the expense of the future?”¹⁰

It is the ability to question that suddenly reveals the full strangeness of the moral landscape. Only fresh eyes and radically novel questions can create the dynamics for critical enterprise and investigation, whereas the geographers of reason have never moved beyond surveying their terrain, verifying the truth of data they have accepted to receive

⁸ Nietzsche F, *Nachgelassene Fragmente* (NF from now on) XII 2 [165] 1885—1886, translated from the German.

⁹ Nietzsche F, *Human, All Too Human* T. I § 2 (HH from now on), translation R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1996, p. 13. In the critical apparatus of his French translation of *La Généalogie de la morale*, P. Wotling clearly recalls that the “type” concept is a psychological one, defining an instinctual configuration that is “relatively invariable across long time spans” (*La Généalogie de la morale*, translation P. Wotling, LGE, Paris, 2000, note 2, p. 57, translated from the French).

¹⁰ GM, Preface § 6, p. 8.

as data. With Nietzsche, reading the text of morality, reading the concepts of good and bad, and good and evil, becomes a process of testing the evidence that validates the very meaning of the text. The psychologist-philologist reads with one question ever present to mind: “what do claims like this tell us about the people who make them?”¹¹; s/he enables us “to regard what has been written so far as a symptom of what has not been said until now.”¹² Escaping idealism is a far more challenging feat to accomplish than is imagined by those who believe they long ago succeeded in just this, and who are, generally speaking, held fast within idealism by each and every element of the discourse they claim to have drawn out of it. The historical sense, understood as “the ability quickly to guess the rank order of the valuations that a people, a society, an individual has lived by,”¹³ is the sixth sense, the second sight of the genealogist.

What then does ‘good’ (*gut*) mean? What does ‘bad’ (*böse*) mean? Nietzsche shows that, in the societies of Antiquity, characterized by the values of self-overcoming and natural spontaneity in action, ‘good’ designates the distinctive sign of a self-exalting and glorifying power, whereas ‘bad’ is reserved for the category of those who remain exterior to this way of life. The ‘good man’ is ‘superior’ only to the extent that he ceaselessly overcomes himself. The *Vornehm* is first and foremost that person who distinguishes him or herself, rather than being qualified as such by others. ‘Aristocrat’ is not a fitting translation (even though Nietzsche does sometimes employ ‘Aristokrat’ to illustrate this type of humanity, based on the warrior castes of the Homeric age) because the Greek superlative ‘better’ (*aristos*), paired with sovereignly held power (*kratos*), doesn’t adequately express the dynamic and ascendant morphology of the ‘distinguished’ and their will to power, utterly disconnected from any point of external comparison or notion of ultimate achievement. This certainly makes it easier to understand why the ‘distinguished’ is characterized by a form of affectivity that Nietzsche names the “pathos of distance.” Indeed, a proud self-satisfaction joins itself to the deployment of a power of surpassment which is forever alien to any form of aggression. The pairing good/bad is disjunctive: one is either able for the ascendant lifestyle of the distinguished or else one is simple, outside, a stranger to that sovereign life experience, classed as ‘bad’ (*schlecht*) by the ‘good’. As such, there is no conflict of evaluations, but rather a self-evaluation that evacuates, far from itself, all dissimilarity, or, perhaps more accurately, that ostracizes dissimilarity to below it. And thus emerges the hierarchy of the ascendant and non-ascendant, higher and lower, superior (understood as a self-comparison not a superlative¹⁴) and inferior (understood as alien to self-overcoming). The ‘good’ or ‘distinguished man’ is an egotist, but one who compares himself to no one, a sovereign egotist: “We the distinguished, the good, the

.....
¹¹ Nietzsche F, *Beyond Good and Evil* § 187 (BGE from now on), translation Judith Norman, Cambridge University Press, 2002, p. 77.

¹² BGE § 23, p. 23.

¹³ *Ibid.* § 224, p. 114.

¹⁴ On this point, allow me to refer the reader to my article “Les tirets de Nietzsche” in *Ligne 13* N 1, Spring 2010.

beautiful and the happy!”¹⁵ Nietzsche presents us with an exclusive but non-destructive antagonism with respect to the non-distinguished. The philosopher introduces a logic of indifference, distinct, from the outset, from any of the usual schemas related to the logic of recognition. Moreover, from the point of view of the distinguished, there is less of an antagonism or opposition between high and low than there is a “pale contrast.”¹⁶

“The pathos of distinction and distance [*Vornehmheit und Distanz*] [...], the continuing and predominant feeling of complete and fundamental superiority of a higher ruling kind [*höhere* is a self-referencing comparative, signifying self-overcoming, i.e. it is not a superlative; in his French translation, G. A. Goldschmidt has translated this absolute comparative by “sublime”] in relation to a lower kind, to those ‘below’ — that is the origin of the antithesis ‘good’ and ‘bad.’”¹⁷

Here Nietzsche executes a twofold manoeuvre. He turns to the Aristotelian definition of the “distinguished and well-bred man [*ο χαρμεις*] [...] being as it were a law to himself.”¹⁸ Aristotle, here, is not referring only to the superiority of a class, but to the great man who, “deemed a God among men,” cannot be subjected to the common order of the state: “...for men of pre-eminent excellence there is no law — they are themselves a law.”¹⁹ The importance of this figure to Aristotle’s thought is confirmed by Cicero, according to whom the young Aristotle wrote a *Politics* in two volumes: *De re publica* and *De proestante viro*.²⁰ The *Vornehm* therefore signals the return of the *spoudaios*, the hero, the one whose value is not measured according to a transcendent axiological system. The *spoudaios*, in and of himself, is the measure of value. The *Vornehm*, like the *spoudaios*; both can therefore name themselves the ‘valorous.’ They are the men of value who are the very judges and creators of value itself. Bringing the *spoudaios* back into value thinking allows a new point of view on the origin of moral concepts to be opened up, one that differentiates itself from both the Platonic absolutism of the Good and from Protagoras’s relativism by shifting the criterion for value towards its continuous creation within the immanence of life.

Nietzsche, before his rival philologist Wilamowitz-Möllendorff²¹, granted thorough attention to the aristocratic origins of Greek morality. But where Wilamowitz, through the intermediary of the Doric Greeks, would glorify an aristocratic vision of the world, Nietzsche steps into a wholly different manoeuvre, his second movement. Taking that Greek nobility of which, to his mind, Theognis was the voice, he combines it with “the

¹⁵ GM I § 10, p. 20 (translation modified).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ GM I § 2, p. 12 (translation slightly modified).

¹⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics* IV, 14, 1128a 31.

¹⁹ Aristotle, *Politics* III, 13 1284a 11–13.

²⁰ Cicero, *Ad Quintum* III, 5, 1.

²¹ Von Wilamowitz-Möllendorff U., *Euripide’s Herakles* (1895), Weidmannsche Buchhandlung, see his definition of the “Doric vision of the world” pp. 39–43.

blond race which had become dominant, namely the Aryan conquering race.”²² The word ‘*arya*’, whose etymological root is testament to the superiority of a people who designate themselves as the best, is now to be combined with levels of melanin and blondness of hair, ultimately to align itself with the trajectory of the Celtic invasions and be used to characterize the master race. Speaking of this master race, Nietzsche sardonically remarks that it has remained alien to both Germany and Europe: “it is more a case of the *pre-Aryan* population of Germany emerging at these points. (The same holds good for virtually the whole of Europe [...])”²³ The irony here is impressively subversive. Nietzsche begins with the etymology of the word ‘good’, then reenacts, as parody, the pseudo-theoretical manoeuvre of the Protestant German philologists who had established the origins of all languages and races in one fell swoop on the basis of families of languages they had identified in the Bible and then defined using the names of Noah’s sons: Shem for the Semitic languages, Ham for the Hamitic, Japhet for the Japhetic... In this absurd parody of a race to pin down the etymology and consonances of words (*gut* and *göttlich* [good and divine] are consonant with each other, we are told), a race whose every leg employs geographical areas and physiological traits, i.e. the characteristics of races and peoples, Nietzsche’s final touch comes when he identifies ‘*gut*’ (good) with ‘Goths’. It is a formidable feat of double-layered writing, jarred and jarring, brusquely forcing the philologico-etymological absurdity into confrontation with its most contemporary political effects: the notion of a hierarchy of races as expounded by Gobineau. The author of *The Inequality of Human Races* (1854), who had befriended Wagner and would become the ideological beacon for Nietzsche’s brother-in-law, is countered here on his own ground. Gobineau’s question is this: “Are there serious and ultimate differences of value between human races; and can these differences be estimated?”²⁴ Nietzsche’s, this: is it possible to consider value not as a transcendent measure of comparison and opposition, but rather as an incomparable self-imposition? This is the explanation behind the knowingly two-pronged writing Nietzsche employs, going back to the origins of the judgment of ‘good’ upon itself, risking association with the worst of all rhetorics fascinated with the superiority of origin, and then distancing himself from this in order to reject any form of historical hypostasis. Genealogy is not a regression towards entities that can be assigned either to some past or geographical areas, it seeks no origin, it presents becoming as alteration, recurrence, transformation, descent, kinship between forms that produce an interpretation. And so etymology can be only the absurd flip-side of an irrational philology in search of a unique origin — always lost, entirely reducible, according to Nietzsche, to the fantasy of barbarism: “It is of no use to call on the original Teuton mores and innocence: there are no more Teutons, just as there are no more forests.”²⁵ Nietzsche was familiar with

.....
²² *GM I* § 5, p. 14.

²³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴ De Gobineau A., *The Inequality of Human Races*, William Heineman, London, 1915, p. 26.

²⁵ *NF* 26 [363] Spring — Autumn 1884. All extracts from the posthumous fragments have been translated from the German.

Gobineau's ideas, indirectly at least. What he composes is a true parody of them: coming at it side-on (*παρ-οδος*), with a tone that is willfully frenzied, hasty, off-beat, he recreates one of Gobineau's own formulas. Yet parody, as Horace informs us in his *Ars Poetica* (v. 87—118), serves to provoke either laughter or slumber. In both cases, it gives license to derision, it gives rise to a critical distance with respect to a statement whose now twisted form overturns its content, renders it untenable now that it has been removed from its proper locus. Thus, it is by no stroke of chance that Nietzsche concludes his parody of Gobineau's words concerning the superiority of the Aryans, the Goths, the Teutons, and all those whose name is derived from 'gut', in the following way: "The grounds for this supposition will not be gone into here."²⁶ The signification of this is that the genealogy Nietzsche is setting down will cast Gobineau's pseudo-genealogies back to their absurd ineptitude. The philosopher banishes all ideological and irrational use of philology from his philosophical domain. It is therefore no coincidence when he chooses the Epilogue from *The Case of Wagner* as the moment to restate the extent to which the values of the *Vornehm*, such as he conceives of them (a 'self-affirmation' and 'self-celebration of life'), have nothing in common with what the sham notions of the Wagnerian circles were celebrating under the title of 'Master morality':

"My *Genealogy of Morality* was the first book to demonstrate the opposition between 'noble morality' [*vornehme Moral*] and 'Christian morality': perhaps there has never been a more decisive turn in the history of religious and moral knowledge. This book, my touchstone for what belongs to me, has the good luck of being accessible to only the highest and most rigorous minds: nobody else has the ears for it."²⁷

What kind of subtly attuned ears could ever claim that 'Goth' was derived from 'gut' or 'German' from 'aryan'? What Nietzsche leads us to apprehend is evidently the aberration of such derivations, fit only for seducing the "anti-Semitic hooligans."²⁸ But beyond this, he is also testing the ear of his readers. He sets traps for them, holds up mirrors that entice as much as they identify, slips himself into the reflex complacency of associative interpretation: "Tell me which genealogy holds your attention, mine or its twisted and absurd twin, that is to say, Gobineau's, and I will tell you who you are." The text is presented wrapped in a discourse whose narrative leads us outside of the text itself. Reading now becomes a test of hearing, a selection. This is why, in *Ecce Homo* ("Why I write such good books"), Nietzsche defines *On the Genealogy of Morality* as the most *unheimlich*, "das Unheimlichste" (the most strangely familiar, the most familiarly strange) book he ever wrote. Indeed, by knocking open the frontiers of the discourses by which they have been written into the history of language, the book lets us hear the most habitual of words,

²⁶ *GM I* § 5, p. 15.

²⁷ *The Case of Wagner (CW)*, translation Judith Norman in *Nietzsche: The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings*, Cambridge University Press, 2005, p. 262.

²⁸ *BGE* § 251, p. 142.

‘good’, ‘bad’, ‘evil’, contextualized in the circulation, through this history, of the statements these words imply — a circulation of several levels. What is written into a word, such as goth into *gut* or German into aryan, displaces the reasons for circulation (of a word) and is the sure sign that this displacement has occurred. Thus, the philosopher provides us with the tools to construct a filter, specifically designed to distinguish the sequences of this displacement: an operation on significations rather than an account, in the strictest sense. Nietzsche presents us with the still disjointed traces of an alternative economy of displacement to the nascent racist and antisemitic²⁹ ideology of his time. He also makes clear just how crucial a question the manner in which a word becomes a proposition is. Not wanting to let words (the operations which have led to the production of statements, up to and including ideological ones) escape is, in a certain way, to care about words and allow their real nature to be plainly seen in history. Reading therefore involves nothing less than this: being able to discern, beneath every concept, a dramatic story of its ideological appropriations, a story of which it becomes both the placeholder and the mask. The possibility of this way of thinking, however, is communicated to us in a language which can block us from thinking in this way. The reading eye is drawn to the presence yet-to-be-revealed of an invisible theater. It falls to the skill of one’s hearing to track the becoming-propositions of words and names inside the tension of their irrational appropriation and to feel that, in reading/relating some combination or another of words, one is exposed to the unsignalled danger of reading others, which nevertheless appear to be the same ones. For ‘origin’ is the driving word for all misdirections. Nietzsche prepares us for this from the outset: the rational and rigorous search for the relation between the morphology of the will to power and the history of language, this is his guiding principle.

The quasi-‘natural’ history of morality traced by Nietzsche in his presentation of the *Vornehm*, legacy of the Greek *spoudaios*, corresponds to the time when a certain type of men *themselves* felt and qualified their actions as ‘good’ or ‘of the highest level’. This ‘state of Nature’ decenters and undoes the perspective that would establish itself later on, according to which the “characteristic of morality is selflessness, self-denial, self-sacrifice, or sympathy and compassion.”³⁰ It is therefore a matter of understanding how the reversal of this first perspective occurred, how the self-glorification of the ‘I’ found itself disqualified, stigmatized, how the logic of indifference and the pathos of ‘distance’ were swept aside to make room for the logic of recognition and vengeance. In a word, it is necessary to understand the priestly transvaluation of values. This event, again a coextension of language, crosses paths with the history of Judaism through the figure of the ‘priest’, and this Jewish ‘priest’ will transform an incidental crossing of paths into

.....
²⁹ The neologism ‘anti-Semite’ was coined by Wilhelm Marr in 1873 and an ‘anti-Semite party’ formed around three figures: Förster (Nietzsche’s brother-in-law), Schmeitzner (the editor from whom Nietzsche withdrew all his books), and Theodor Schmitt.

³⁰ *The Gay Science* § 345 (GS from now on), translation Judith Norman, Cambridge University Press, 2001, p. 203.

an irreversible historical entity: *fatum*. Nietzsche carves out a twofold distance here: an *unheimlich* distance, making the priestly transvaluation strangely familiar to us, since our moral concepts have resulted from it, and since what preceded it spins us out of our own discursive framework into the remoteness of these concepts' frontiers; a *historical* distance and nuance, since priestly Judaism does not account for *all* of Judaism. A question comes together here: what is a priest? What is priestly Judaism? It is from the 'priest' type (a certain morphology of the will to power) being bound to the history of Judaism that the first transvaluation of values occurred:

“The Jews are the most remarkable people in world history; when faced with the question of being or non-being, they showed an absolutely uncanny awareness and chose being *at any price*: this price was the radical *falsification* of all of nature, all naturalness, all reality, the entirety of the inner world as well as the outer. They *defined* themselves in opposition to all the conditions under which peoples so far had been able to live, had been *allowed* to live, they created from themselves a counter-concept to *natural* conditions, — they took religion, cults, morality, history, and psychology, and twisted them around, one after the other, to the point where they were in *irreversible contradiction to their natural values*. We come across the same phenomenon once again and in immeasurably greater proportions, but nonetheless only as a copy: — the Christian church, unlike the 'holy people', cannot lay claim to originality. This is precisely why the Jews are *the most fateful people in world history...*”³¹

What is a priest?

The transvaluation of which the Jewish priests were the agents demands definition of the *hybrid* type of priest as well as an understanding of why priestly Judaism, characterized by precisely this type, was the historical operator of a fateful transvaluation of values. But, Nietzsche clarifies, Judaism did not thereby reduce itself to this (negating) moment of its own history. In fact, the priestly Judaism contemporaneous with the Second Temple was followed, after the latter's destruction, by a diaspora during which the Jewish people was significantly transformed so as, ultimately, to be characterized, Nietzsche says, by “a *non plus ultra* of theatrical genius” able to draw a “party of *yes-sayers* to life” from any and all decadent developments.³² On the other hand, (Paulinian) Christianity, whose source can be traced to this sacerdotal era of Judaism, only perpetuated and sublimated the negation, resentment (*ressentiment*), and vengeance of the Jewish priests. Once this has been understood, we also understand how Nietzsche, by affiliating Christianity with priestly Judaism, was using his own genealogical approach to counter the peremptory and irrational affirmations of the “anti-Semitic hooligans” such as Dühring, Treitschke, Wagner, Förster, all of whom cast Christianity as a *sui generis* reality, devoid of any ties whatsoever to Judaism. What then is '*funeste*' if not the perpetuation of a negation, never escaping

³¹ AC § 24, pp. 20—21 (translation modified).

³² *Ibid.*, p. 21.

from the resentment that feeds it? What then could be *'funeste'* if not Christianity? It is impossible to translate *'verhängnisvoll'* by *'funeste'*, with respect to the Jewish people, without simultaneously erasing the whole blending enterprise through which Nietzschean genealogy sees Christianity as emerging from the most negating moment of Judaism. If Judaism is *'funeste'*, then it is because it gave rise to Christianity: such is the formidable irony by which Nietzsche turns the antisemitic prejudices of his time back upon themselves. Genealogy ceaselessly indicates that there has been a shift in place and in kind. It most certainly has no relation to the semi-etymologizing, semi-fantastical forms associated with Gobineau's genealogy. Again resisting any kind of unitary appropriation, Nietzsche's Judaism is multiform, threefold at least: Judaism is *prophetic* up to the destruction of the First Temple by Nebuchadnezzar (in 586 BC) and the exile in Babylon; Judaism becomes *priestly* after Cyrus's victory over Nabonide and the return of the Jews to Judea, now part of the Persian Empire (Second Temple); and, lastly, the Jews undergo the *diaspora* following Titus's destruction of the Second Temple.

When prejudices are dealt out, Nietzsche is well aware that words, names, and concepts are unevenly handled, in such a way that they neither move nor change. Nietzschean genealogy delivers a knowledge which coincides with a recuperation of the past, the active force of which involves rediscovering, not strictly speaking a historical past, but a non-historical transition of the future into the present. To the two major types of moral, we must attribute the power of a 'sous-venir' (to use Klossowski's expression³³), all the more heuristic for the fact that it is untimely, all the more foresightful for the fact that it is imprinted upon the unconscious. Deep reflection is needed in order to understand what it means to make the 'priest' a transitional type, embodying the disjunction between two separate eras of judgment. It is undoubtedly a way of asserting that nothing emerges *ex nihilo*. It is undoubtedly a way of asserting that the other proceeds only from the negation of the same that is within it, that is unto it, as with an inverted causal chain where an effect produces its own cause by some other means. How does the 'priest' fit into this exiting of the stage by the valorous? What division does he bring?

The 'priest' problem revives the young Nietzsche's first problem, as he confronted the figure of Socrates. Socrates saw himself as the healer for his declining age, but in fact ended up poisoning it himself. Like Socrates, the priest is a poisoner claiming to heal: "whilst he soothes the pain caused by the wound, *he poisons the wound at the same time...*"³⁴ So who are these types who participated in two eras, embodying a kind of pivot in their own time, sufficiently sensitive to the decadence of their age not to fully give themselves over to it and thereby able to secure themselves a space from which to dominate? "The type of the priest — there is no other problem for Nietzsche," writes Deleuze.³⁵ Domi-

³³ See "Translator's Afterword" in Klossowski, *Such A Deathly Desire*, translation Russel Ford, p. 125.

³⁴ *GM III*, § 15, p. 93.

³⁵ Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 146. Translation Hugh Tomlinson, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London, 1986, p. 127.

nation by the priest relies on him making use of both the ascendant forms of the will to power and also its weakened, atrophied forms. As such, he both understands the weak and is complicit with the strong:

“He must be sick himself, he must really be a close relative of the sick and the destitute in order to understand them, — in order to come to an understanding with them; but he has to be strong, too, more master of himself than of others, actually unscathed in his will to power, so that he has the trust and fear of the sick and can be their support, defence, prop, compulsion, disciplinarian, tyrant, God. He has to defend his herd, — against whom? Against the healthy, no doubt, but also against envy of the healthy...”³⁶

The priest is a sick person who is yet sufficiently creative to ensure his domination over all the other sick. He therefore has two characteristics: a) he brings out a distance, a separation in the instinct/value *nexus* (an irreducible *nexus* that renders impossible any separation of an instinct from an axiological system). This distance has neither outside nor inside, it is the quasi-ecstatic manifestation of an internal twist in the instinct/value *nexus* whenever values are perceived as decadent. But the priest’s refusal to see what he sees *as* he sees it, i.e. as decadent, his refusal to seek a solution in values that are specific to the morphology of an ascendant will to power, binds him in weakness, but in a weakness which, deceptive with respect to itself, will turn its own deceit into the trigger of a transvaluation of values. This deceit is the sickly underside of integrity, the mark of a weakness that knows itself to be weak all the while wanting to ignore this fact: “...the priest is lying...”³⁷ b) The priest’s second characteristic involves his mastery of discourse. It is only his command of words that assures him his dominating power. Under his yoke, he retains the weak and the sick, who have no lucidity regarding their own weakness, and this yoke consists precisely in the fascination he manages to exert by the use of certain words. Which words?

“The ‘law’, the ‘will of God’, the ‘holy book’, ‘inspiration’ — All these are just words for the conditions *under which* priests come to power and maintain their power, — these concepts can be found at the bottom of all priestly organizations, all structures of priestly or philosophical-priestly control.”³⁸

What is the logic behind this despotism of idealism? The priestly caste understood the problem of the non-valorous, meaning those whose life knows only the weak regime of self-conservation — a life named ‘simple’, ‘bad’ (*schlecht*) by the valorous themselves, who are indifferent to it. This problem is less a question of suffering than it is a question of the meaninglessness of suffering. The will to power devoid of the creative, legislat-

³⁶ GM III, § 15, p. 92.

³⁷ AC § 55, p. 56.

³⁸ *Ibid.*

ing morphology of the valorous is a will to power subject to the state of things, to the already created, to the already willed meaning. Passively, it awaits the moment when this willed and created meaning (the work of other wills to power) shall be revealed to it. The objectification of meaning therefore arises in inverse proportion to the creative power of the will. The less creative a will to power is, the more it will objectify meaning. And, conversely, the more creative it is, the less meaning will appear to it as a problem. “Whoever doesn’t know how to put his will into things can at least put meaning into them: that means, he has faith that a will is already there (principle of ‘faith’).”³⁹ The will of the weak, or the ‘bad’, resides in the uncertainty of a meaning precisely where, incapable of creating, it clashes with ever greater force against a reality that indicts its feeling of impotence and the meaninglessness of its suffering. The priest assures his domination over the corrective for the meaninglessness of suffering by transforming the reality of this impotence into an imaginary power. This conversion is the most spiritual of vengeance, because it projects the meaning of suffering towards another agent, towards a responsible party, because it invents moral judgment and the concept of ‘bad’ (*böse*) in order that this responsible party might be overcome *ideally*, allowing the weak to internalize a feeling of power through the execution of a moral judgment. “That parasitical type of human, *priests*, who, with their morality, have lied themselves into the position of determining values”⁴⁰ thus provides the weak with the words they lacked to rouse themselves from their silence. This escape from silence, within which was imprisoned the meaninglessness of suffering, Nietzsche names “the slave revolt.” The words and concepts that elevate the non-valorous into history are ‘law’, ‘will of God’, ‘good’, ‘bad’... They form an outlet for both the impotence to act and the resentment this impotence produces. They are both the cure for this wound and also its worsening infection. The negation of action provides itself with reasons that do not heal it but rather over-infect it. Thanks to priestly rhetoric, the negative affects of vengeance and resentment, which lay blame for suffering on the valorous, ultimately invent the judgment of blame-laying and introduce a logic of recognition by which new values are invented. Nietzsche repeatedly stresses the ‘naturalness’ of the lost values, stresses their immediate inherency to the spontaneity specific to the ascendant form of the will to power. The examples given for the valorous are strange hordes that swarm over Europe, “blond beasts” (the expression is borrowed from Taine), birds of prey devouring lambs, and so on. Nietzsche not only excludes all discourse over the superiority and inferiority of races from his genealogical method, he takes the appeal that nature and ‘natural’ values always evoke and then renders it *unheimlich*: “against Rousseau: the state of Nature is dreadful, man is a beast of prey, our civilization is an unprecedented triumph over

.....
³⁹ *Twilight of the Idols*, Arrows and Epigrams, § 18, translation Judith Norman in *Nietzsche: The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings*, Cambridge University Press, 2005, p. 158.

⁴⁰ *Ecce Homo*, Why I Am A Destiny § 7, translation Judith Norman in *Nietzsche: The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings*, Cambridge University Press, 2005, p. 149.

this predator-Nature...⁴¹ This is the Nietzschean way of saying that our exit from the state of Nature was also the beginning of civilized humanity. It is also his way of underlining the fact that the irreversibility of this exit is not at all to be deplored, but rather to be understood. The *fatum* of Judaism is therefore glorified: “The history of Israel is invaluable because it is typical of all histories where natural values are denatured...”⁴² But it is nevertheless important to explain why Judaism crosses paths with “the slave revolt” at this point, why it embodies a creative negation of values at the same time as it carries the *fatum* of a transvaluation of the ‘natural values’, a transvaluation which marks the irreversible beginning of a new age. Indeed, to Nietzsche’s mind, transvaluation is the eminent act of consciousness. The valorous are therefore simply evidence for the possibility of another relationship to existence. And Nietzsche exposes this to us from the perspective of an over-heightened awareness of its loss. How could such a relationship be transposed into a world of ‘denatured’ values? Nietzsche sets out certain perspectives — just as Rousseau had, though Nietzsche misread him —, but he never nurtures the nostalgia for humanity to return to the forests. The *fatum* of the transvaluation of values accomplished by priestly Judaism is therefore to be understood as the irreversible event by which values ceased to be immanent to life, by which an exit from the axiological state of Nature took place. But this irreversibility is positive insofar as it invites us to consider the distance separating us from this exit from the state of Nature as being both past and yet incomplete: the shift of attention towards the valorous is less a movement of regression than it is one of advancement, casting the valorous as the prolepsis of a renaissance of this type on the condition of a ‘denaturation’ of their values. We cannot hope to become valorous (again) by leaping over the historical conditions of the present. The *fatum* liberates us from any kind of excluding nostalgia: it is prospective. Only arresting this prospective force could make the *fatum* disastrous, *funeste*. Nietzsche has no intention to follow the path towards origins (which leads to barbarism) in order to reunite with the valorous, but rather aims to draw himself away towards them.

Priestly Judaism

The characteristic traits of the priest, therefore, are: 1) Priests form a caste apart, separate to the weak, the decadent, the slaves, all of which they aim to dominate; the priest is therefore a master of treachery, since he knows decadence just well enough to be able to profit from it. On this point, it is difficult not to think of Flavius Josephus, who Schiller recommended reading in *The Robbers*. “There is Rome and there are the Jews: between the two, there is Josephus.”⁴³ Between the valorous and the weak, there is the priest; through

⁴¹ *NF* 9 [125] t. XIV 1887—1888.

⁴² *AC* § 25, p. 21.

⁴³ Vidal-Naquet P. “Du bon usage de la trahison” in Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*, Minuit, Paris, 1977, p. 17, translated from the French.

him, the implementation of negation; through which in turn, the production of new values based on resentment. 2) The priest is the poisoning healer who injects an accusatory power into resentment, a power that lifts the pain of the weak by projecting the causes for it onto the valorous, now become ‘the evil man.’ Nietzsche names “transvaluation of values” what Jan Assmann refers to as “normative inversion.”⁴⁴ What differentiates these two denominations, under which Nietzsche analyzes the relationship of Judea to Rome and Assmann the relationship of the Jews to the Egyptians, is that, for the author of *On the Genealogy of Morality*, the inversion produces a recognition and establishes a specular reflection, a symmetry in place and stead of the prevailing logic of indifference to all that differs, the precedent “pathos of distance” logic.

But why, in *On the Genealogy of Morality*, is the Jewish priest cast as the first exemplification of this specific type of ‘priest’? Why is it priestly Judaism that bore the *fatum* of value denaturation and the establishment of the Law?

The determining element, leading Nietzsche to recognize priestly Judaism as the decisive pivot in humanity’s axiological history, was his reading of Julius Wellhausen’s *Prolegomena to the History of Israel*. Wellhausen was an orientalist and Protestant theologian with close ties to the theologian Albrecht Ritschl, who recommended he read the works of Karl Heinrich Graf (in which the Mosaic authorship of the Pentateuch is contested). He was also closely linked to the historian Theodor Mommsen, whom he saw as the true defender of a hermeneutic method that could stand in the way of the creed of objectivity defended by Leopold Ranke. In his *Prolegomena zur Geschichte Israels*, published in 1878, Wellhausen reconstructs the history of Israel on the sole basis of certain problems posed by the composition of the Pentateuch and Hexateuch. Whereas it had generally been thought that the ‘Law’ predated the Prophets, Wellhausen, with exegetic precision and solid philology, was able to establish that the Prophets could not be taken for zealots of the ‘Law’ since the ‘Law’ actually came after them.

The Pentateuch (Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy), which constitutes the Torah (the Law) and, on top of its numerous historical accounts, delivers a weighty set of religious, cultural, ritual, and legal prescriptions, was composed by distinct authors using material from four separate documents, each of a different age and spirit: a) the Yahwist document (J) where the God of Israel is named YHWH. This document is dated to the 9th century BC, being the reign of Solomon; b) the Elohist document (E) where the God of Israel is named Elohim. This slightly later document is dated to the 8th century BC. It was associated with the precedent for representing a God who is by his people’s side and fulfills his promises; c) the Deuteronomist (D), composed between 750—620 BC, draws attention to the Covenant, obedience to the Law, and the exclusive submission to the authority of Yahweh; d) the Priestly source, written around 500 BC, i.e. the beginning of the post-exile period, stresses God’s sovereign transcendence and the importance of mediation and priestly institutions.

.....
⁴⁴ Assmann J., *Moses the Egyptian*, Harvard University Press, 1997, p. 31.

The Pentateuch, which recounts the origin of the world and the Hebrew people up to the death of Moses, is thus the fruit of a compilation of various theological traditions, definitively challenging the attribution of the Law to Moses. Furthermore, Wellhausen demonstrates that each of these four documents corresponds to a turbulent period in Jewish history and that, all together, they trace a line of evolution where the Law, far from being at the source of Israel, in fact appears during the final post-exile period (Second Temple) of that history, a period characterized by both decadence and ritualization.

With Wellhausen, biblical exegesis inherits an entire critico-historical filiation initiated, at the latest, by Spinoza, and thereby becomes associated with the philological method. This unprecedented association, through which the figure of Moses the law-giver and the centering of Judaism around the priestly code find themselves challenged and even overturned, elicited Nietzsche's admiration. The philosopher owned a copy of the second edition (1882) of Wellhausen's *Prolegomena*, the margins of which he filled with notes. From the period when he was writing *On the Genealogy of Morality*, his notebooks contain lengthy commentary on Wellhausen's implacable demonstration: "The great pathologist of Judaism is right: the cult has become a means of domestication. The heart is a stranger to it: it is no longer rooted in naïve meaning: it is a dead work..."⁴⁵ The philological method, as a point of impact applied to the implication of the reader in the act of reading, is also a clinical method. Indeed, each analysis of a document develops, in parallel, a descriptive system of its author. And each reader, become the agent of his/her reading, related back to an act of writing — itself an agent of the same reading —, gauges the strength of his/her kinship with the various other types of author-readers. The reader, alternately both subject and object of his/her reading, is transformed through this testing of his/her critical, diacritical capacity. And whenever this reading is evaded, the reader remains unchanged. Inside language, the philologist scatters the historical marks of a subjectivity which, by virtue of its scientific ambitions, claims to be ahistorical, a subjectivity which no longer reads but rather tries to recognize itself in what it reads. For the philologist, the text is no longer a text, it is an opportunity to engage in reflection on the historical texture of words and names, on compositional logic, incoherencies, deletions. As though there was a stirring of new faculties, faculties which had been repressed by the forms of the already well-known. As though prejudices were being swept away by the malfunctioning of their common use, whereupon this use suddenly finds itself spinning out of orbit as another intelligence for the statements takes form. Nietzsche was already well aware of the kind of events genuine readings could result in. Wellhausen also learned this lesson: in 1882, he quit his theology chair so that he would no longer have to train students for the priesthood and instead passed a professorship to become a Privatdozent of Semitic Philology.

What Nietzsche learned from Wellhausen was not only the secondary, latter day nature of Judaic Law — established long after Moses —, but also the falsification of religious texts the priestly caste had shown itself capable of in order to ground its authority.

.....
⁴⁵ Nietzsche F, *NF* 11 [377] t. XIV 1887—1888.

This falsification, consisting of rewriting the Pentateuch on the basis of the Priestly Code, was undertaken during the post-exile period of the Second Temple. It corresponds to what Jan Assmann, quoting Mary Douglas, names an “enclave culture”: “the culture of a threatened minority that develops a multitude of purity laws in order not to be swallowed up by the majority culture.”⁴⁶ The Second Temple, in the history of the Jewish people, refers to the period stretching from the return of the Jews to Judea, beginning in 538 BC, to the Bar Kohkba revolt (the second Judeo-Roman war) and the destruction of the Judean Jewish communities in 135 AD. Turn by turn subjected to the Achaeminid Persian Empire, Ptolemaic Egypt, the Seleucid Empire, and then the Roman Empire, Judea was repeatedly penetrated by an internal conflict pitting Hellenizing Jews, sympathetic to the mixing of cultures, against the traditionalists who were hostile to any transformation of Jewish tradition by Greek culture. This conflict gave rise to numerous significant crises, among which particular attention must be given to the Maccabean revolt. This revolt of pious Jews against the Greek dynasty of the Seleucids during the 2nd century BC, resulted, thanks to support from the Romans, in the liberation of Jerusalem. Secondly, there came the Judeo-Roman wars sparked by the sentiment of hostility the Jews harbored towards their former Roman allies, a hostility rooted in the desecration of the Temple by Pompey (in 63 BC), which culminated in the wars of which Flavius Josephus became the Roman historian. These bloody wars ultimately led to Titus destroying the Temple by fire and to the subsequent diaspora of the Jews.⁴⁷ During this period, the High Priests took control of Judea by becoming its governors and by establishing a new form of nobility, following the extinction of the Davidian bloodline. It was therefore during this period that ritualization, along with theological, moral, legal, cultural, etc., prescriptions were set down so as to transform Judaism into a religion of the Law.

Through meticulous analysis of the transformations the relationship of Israel to its God underwent, Wellhausen also makes understood how, from the old God, who was essentially a ‘national’ God, the God in whom the Jewish people asserted its singularity and faith in itself, the Jews then moved, during the priestly period, to an abstract, universal God, to a God whose justice was above all other gods. At the same time as the Law was hardening their henotheism into a monotheism — “the armor of a *supernatural monotheism*”⁴⁸ —, it was also supplanting the Covenant, now becoming its condition rather than its consequence. Lastly, the final transmutation: with the codification of the Law, writing took primacy over the spoken word and the people of the Word became a people of the Book, a ‘priestly people.’⁴⁹ The interpreter of the Law, the Priest, thus became the agent behind a radical split between primitive Judaism and legalistic Judaism. Since this split was a result of their turning inward upon themselves, the rejection of all cultural inter-mixing, it established an antagonism between

.....
⁴⁶ Assmann J., *Moses the Egyptian*, p. 32.

⁴⁷ See Hadas-Lebel M., *Jérusalem contre Rome*, éditions du Cerf, 1990.

⁴⁸ Nietzsche F., *NF 11* [377] t. XIV 1887—1888.,

⁴⁹ *GM I* § 7, p. 17.

Jew and non-Jew and stoked the logic of recognition to the point of shaping it into a logic of vengeance and hatred.

“‘Rome against Judea, Judea against Rome’: — up to now there has been no greater event than *this* battle, *this* question, *this* contradiction of mortal enemies. Rome saw the Jew as something contrary to nature, as though he were its antipodean monster (*Monstrum*); in Rome, the Jew was looked upon as ‘convicted of hatred against the whole of mankind’...”⁵⁰

Tacitus’s famous citation (“*odium humani generis*”, the hatred of the Jews for humanity) explains the symmetrical, specular, and hateful evolution of the relationship between the valorous and the slaves — where these are always understood as types rather than political categories by Nietzsche. The transvaluation of values is therefore to be understood as a declaration of war that implies and engages an irreversible history: a *fatum*. The instinctual configuration underpinning ‘the religion of the Law’ consists in vengeance and resentment. Such a configuration is the polar opposite of the grandeur, innocence, and generosity of the valorous, the very signs of which Nietzsche recognizes in the bible of primitive Judaism, the Judaism of the Prophets rather than that of the Priests and the Pharisees.

So, if the ‘religion of the Law’ did, as Nietzsche maintains, impoverish the power of Judaism, and if the reconfiguration of Moses’s law-giving function by the priestly caste did stem from a falsification of the biblical texts, then one has to be attentive to the discrete, almost cryptic approach Nietzsche adopts in order to save Moses the law-giver from his ‘priested’ function and thereby liberate the law from its appropriation by the priest caste. In other words, Nietzsche considers two relationships towards the law, that of primitive Judaism, which prolongs the sovereignty of the valorous, and that of priestly asceticism, nourished by rituals, rigid prescriptions, the multiplication of rules by the guilt of a Pharisee conscience, closed in upon itself, closed off to all becoming. In *Thus Spoke Zarathustra* (II, “On the Blessed Isles”), in a significant passage, Nietzsche, speaking through the doctor of the overhuman, Zarathustra, rewrites the famous scene from Exodus (3:2—8) where Moses, upon Mount Sinai, covers his face since he cannot behold God directly:

“What would there be to create, after all, if there were gods? But I am always driven anew to human beings by my ardent will to create; thus the hammer is driven toward the stone. Oh you human beings, in the stone sleeps an image, the image of my images! A shame it must sleep in the hardest, ugliest stone! [...] I want to perfect it, for a shadow came to me — the stillest and lightest of all things once came to me!”

What is Nietzsche doing when he transforms the figure of Zarathustra into Moses? The signification is that the Overman, whose shadow Zarathustra sees, resides in a cre-

⁵⁰ *GM I* § 16, p. 32 (translation slightly modified).

ative, law-giving potentiality, found within Zarathustra himself, not outside him. This portrayal of Moses functions to measure the distance between the law which legislates in the immanence of life, which awakens in each of us a power of creation we must be able to grasp hold of, and the priestly law which transcends the plane of existence in order to tie human life to a fundamental impotence. Moses is therefore portrayed as a Janus figure, now reflecting the immanent justice of primitive Judaism, the justice the Overman type is supposed to revive, now the transcendent injustice of the priestly caste, which subjects humanity to the suffering of servitude by claiming to compensate for this state with the promise of (an imaginary) vengeance. In view of this, we can understand Nietzsche’s delight in rediscovering the valorous from *On the Genealogy of Morality* when he describes primitive Judaism in *The Antichrist* (§ 25):

“Originally, particularly in the time of the kings, Israel had a *correct*, which is to say natural, relation to all things. Its Yahweh expressed a consciousness of power [*sein Macht-Bewusstsein*], Israel’s joy in itself and hope for itself: Yahweh allowed people to expect victory and salvation, he allowed people to trust that nature would provide what they needed — above all, rain. Yahweh is the god of Israel and *consequently* the god of justice: the logic of every people that wields power with a good conscience. Festival cults express these two sides of a people’s self-affirmation [*Selbstbejahung*].”

In Nietzsche (as in Rousseau also), the state of Nature is the benchmark that enables us to read and differentiate the various sequences of history. Primitive Judaism is a ‘retrieval’ in history of the ‘valorous’ figure, a retrieval of the “supra-moral” (*übersittlich*) man, the “sovereign man” (*das souveraine Mensch*) as defined by *On the Genealogy of Morality* (II, § 2). And if it is true that the valorous figure was ‘retrieved’ only in order to be lost again by the priestly transvaluation of values, then it is also no less true that this figure returns once more, transformed, in the Jew of the diaspora, the promise of the ‘good European.’ The Jews of the 19th century are, in fact, “an antidote against the latest sickness of European reason”⁵¹, this being nationalism. The diaspora freed the Jews from all territorial attachment, it lifted them to a higher *Geistigkeit* (spirituality), to an assimilation of wanderer culture and a community that goes beyond all “national fever” — Nietzsche endlessly rails against the “*rabies nationalis*”⁵² of his century. What *Beyond Good and Evil* (§ 242) envisions as “the slow approach of an essentially supra-national and nomadic type of person who, physiologically speaking, is typified by a maximal degree of the art and force of adaptation” defines the political and cultural hope that Nietzsche placed in Europe. But this hope makes sense only when propped up by the obligations of “millennia of European spirit”⁵³, of which the Jews of the diaspora are the inheritors and vectors of transmission: “Their in-

⁵¹ *NF* 18 [3] 1888—1889 t. XIV.

⁵² *Ibid.* See also the “nationalism of the horned beasts” in *NF* 11 [235] 1887—1888 t. XIII. See also the “dangerous carnival of the nationalities-frenzy” in *NF* 2 [3] 1886—1887 t. XII.

⁵³ *GS* § 377.

telligence prevents the Jews from being idiotic in the way *we* are: for example nationalist.”⁵⁴ On this point, it is impossible not to mention the Nietzschean reference to Heine, who represents the hope of a reinvented Europe, in contrast to the politically disastrous divisions produced by the Holy Alliance. For Nietzsche, the consequence of Heine’s Judaism is nothing less than this: “the potency of European culture surpasses itself.”⁵⁵ What is a culture that surpasses itself? What is the ‘Supra-European’ (*etwas Über-Europäisch*)?⁵⁶ It is precisely the possibility of which the Jew of the diaspora is evidence: the dis-relationship, dis-connection of the people from the national soil, a passage towards the supra-national via the faculty of multiplying cultural and communitarian perspectives. The Jews are the very definition of the ‘good European’ type: the nomad, the person without a state, the traveler, the person attached to several territories but who can just as easily leave them behind in order to discover still other territories, other peoples, and thus intensify, regenerate, diversify, and open up their ability to belong to the community. The idea of dis-connecting the sense of belonging to a community from any attachment to a specific land or nation is the philosophical specificity introduced by the ‘good European’ — of which the Jew is the illustration *par excellence*, if not even the original inspiration:

“It seems like they were once too well vaccinated, in a somewhat bloody way even, and this among all nations: they do not easily fall victim to our rabies, the ‘*rabies nationalis*’. Today they are even an antidote against this latest sickness of European reason.”⁵⁷

Nietzsche goes even further still. Not only does he cast the Jews of the diaspora as the pioneers in Europe of overcoming the nationalism of the State-nation, but by associating them with all pariahs of European societies, he also depicts them as the lever for a new transvaluation of values:

“Against this, the *tchandala* of times past has the upper hand: ahead of the blasphemers, the immoralists, the independents of all kinds, the artists, the Jews, the jugglers and minstrels — essentially all disreputable classes of men —

— we have lifted ourselves up to honorable thoughts, better still, we *determine* honor on earth, determine ‘*distinction*’ [*die Vornehmheit*]...”⁵⁸

The ‘valorous’ element we see returning in this stateless European community of pariahs is a novel form of intelligence, transformed, reshaped by the vagaries of history: a *Geistigkeit* specific to the actor, the juggler, the minstrel, the artist, the spirituality

⁵⁴ *NF* 18 [3] 1888—1889 t. XIV.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *BGE* § 256.

⁵⁷ *NF* 18 [3] 1888—1889 t. XIV.

⁵⁸ *NF* 15 [44] 1888—1889 t. XIX. Jean-Pierre Faye was the first to expose the importance of the *tchandala*. See *Nietzsche and Salomé. La philosophie dangereuse*, Grasset, Paris, 2000, pp. 208—209.

of the *Witz*, that intelligence which underpins all witticism. In the Jews of the diaspora, embodying the retrieved type of the ‘valorous’, Nietzsche recognizes an ability to form an immaterial community by sole virtue of the *Witz*:

“ — Only the Jews in modern Europe have touched the highest form of intellectuality [*die supremste Form der Geistigkeit*]: that is to say, ingenious buffoonery [*die geniale Buffonerie*].”

Wit — Nietzsche remarks it before Freud - makes the Jew laugh at himself, and, in so doing, distances him from all assignation of identity, along with those who recognize this distance and share in it through laughter, thus forming a shared bond of belonging to a purely intellectual, or spiritual, community. So the Jews have the privilege of making themselves laugh of a laugh which is, in fact, selective, since their “pathos of distance” is not shared by all. In *Wit and Its Relation to the Unconscious* (1905), Freud borrows several plays on words from Heine, the Jew whose greatest misfortune was converting to Christianity. The *Witz* is therefore the occasion of global interest by which a *corpus* takes form and is shared without ever becoming concrete, or indeed flesh. Laughter is shared, it belongs to nobody, it spreads, proliferates, is owned by no one and nothing: it is the free rein given to the intensification of an intellectual life-energy, constituting the only substance of the nomadic community of laughers - the only possible vectors of a ‘gay science’.

But then what meaning does the ‘*fatum*’ of the transvaluation of values by priestly Judaism hold?

The irony of the genealogical method

By turning the ‘religion of the Law’ into a deformed and historically emergent, if not to say overtaken, form of Judaism, Nietzsche deconstructs the falsifying annexation of Judaism by Christianity. Indeed, the Bible that Christianity turned into the ‘Old Testament’, the Judaism of the Law in which Christianity found its source in order to then distance itself from it by becoming a religion of Love, all these Christian manoeuvres of annexation and supposed surpassing of Judaism, simply underline the fact that Christianity stems from priestly Judaism only, with even the births of both being contemporaneous. But, the genealogist reveals, priestly Judaism is far from being the beginning and end of all Judaism. The priestly Judeo-Christian pairing could never succeed in completely obliterating the strength and richness of prophetic Judaism from the annals of history. In the wake of this history, Nietzsche was also well aware of the extent to which the diaspora had again transformed Judaism, since the Jewish people, subjected to the violent trials of a new exile, imposed such a discipline of survival upon itself during its dispersion, and gained through this such a genius for theatrics as enabled it to hoke up its own weakness, that it once again emerged transformed by an impressive power of *yes-saying* towards life.⁵⁹ So

.....
⁵⁹ See *AC* § 25. Cf. *HH* § 475, *The Dawn* § 205, *BGE* § 251.

then where does the *fatum* fit in? The *fatum* involves the binding of priestly Judaism to Christianity. Christianity is the extension of the premises of priestly Judaism. Christian love thus stems from vengeance, it is its *sublimated*, but not *overcome*, form: “Something to equal the enticing, intoxicating, benumbing, corrupting power of that symbol of the ‘holy cross’...”⁶⁰ With Christianity, resentment comes of age, and this age seems to be without end. Nietzsche employs scathing irony in mimicking the characterization of Judaism as ‘*funeste*’ in order that this can, in turn, be projected onto Christianity. Are the Jews the embodiment of hatred towards humanity? Nietzsche reminds us that it is from this period of hatred that Christian love emerged. Are the Jews to blame for having cruelly killed Jesus? They should rather be criticized for giving birth to him. Aren’t the Jews the cause of Europe’s misfortune? Nietzsche repeatedly draws attention to everything Europe owes to the Jews⁶¹ relative to overcoming nationalism and denounces how they are cast as scapegoats by a Christianity anti-Semites such as Treitske erroneously separate from any Jewish heritage so that they might make an Aryan religion of it:

“in almost every nation — and the more so the more nationalist a posture the nation is again adopting — there is gaining ground the literary indecency of leading the Jews to the sacrificial slaughter as scapegoats for every possible public or private misfortune.”⁶²

Yirmiyahu Yovel, in *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*, suspects Nietzsche of “ambivalence” because he employs “anti-Jewish stereotypes” in order to “overturn Christianity”⁶³:

“...this is a dangerous game, for Nietzsche is playing with fire, as much with himself as with his readers. Temptation is never fully resisted, and Nietzsche’s German and European readers were particularly liable not to understand his dialectical irony and to take his image at face value.”⁶⁴

To speak of “stereotypes” is to unfairly simplify the genealogical drama into which Nietzsche weaves his rigorous analyses. This drama is both genealogical and philological. Where Nietzsche’s contemporaries turned to genealogy and philology in order to ‘ary-anize’ Christianity and radically separate it from any relationship, any kinship whatsoever with Judaism, where Renan, Wagner, and Chamberlain celebrated a Jesus rescued

⁶⁰ *GM I* § 8, p. 18.

⁶¹ See *GS* § 348.

⁶² *HH I* § 475, p. 175.

⁶³ Yovel Y., *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*, University Park: University of Pennsylvania Press and Cambridge, England: Polity Press, 1998. See chapter 9, “*Ressentiment*, the Jewish priests, and slave morality.”

⁶⁴ *Ibid.*

from Judaism⁶⁵, Nietzsche doesn't merely content himself to 'overturning' their stereotypes, instead he shows that Christianity has its origins, those from which it has evolved, in priestly Judaism. In this way, he folds back, right into the very heart of a Christianity which, according to Wagner's words, was “pure and unmixed”,⁶⁶ a history, a heritage of erased, denied affinities, evacuated because seen as foreign. The philosopher 'overturns' foreign into intrinsic, pure into derived, other into same. The irony of genealogical rigor is no dangerous game. Rather, as Nietzsche insists when revisiting *On the Genealogy of Morality* in *Ecce Homo*, its essence is the production of the *Unheimlichkeit*. Neither is this troubling strangeness that confronts the reader a “temptation” for them to take these images at face value. There are no images. The reader experiences their own diacritical capacity in the duplicity of their power and impotence with respect to reading without identifying themselves in what they read, without projecting. Nietzsche marks distances through his careful attention to historical time: the Jews of the Second Temple are neither the Jews of the First Temple nor those of the Diaspora; and the truth of Christianity is accessed only through priestly Judaism. “Not until Christianity is destroyed will we be fairer to the Jews...”⁶⁷

The possibility of identification and projection can therefore only occur to us through a fraudulently genealogical language which, precisely, robs us of genealogy as a way of thinking. Nietzsche creates the conditions for a rigor that will enable the reader to recognize for him/herself any evasion in his/her reading. The Nietzschean text is not ambivalent, it is the implacable index of its reader's ambivalence. It selects the interpretations which produce the reader and deposes all instituted familiarities: the evident is now present through its absence. And if Nietzsche does seduce or repel, then it isn't from any desire to be ambiguous. Rather, his is a persistent, flat-out refusal of all obstructive appropriations that would result from any immediate, which is to say fantastical, understanding. It is certainly not without consequence to remark that ideological appropriations, where these lay claim to Nietzsche's words in order to gain credibility, always result in truncated citations. It is as though Nietzsche's syntax, in which the rigor of the genealogical and philological method resides, stands in tireless resistance to any simple attraction exerted by the lexicon. And such attraction is, without doubt, one and the same with an amnesiac paralysis of language. When one reads the term 'Jew', is this reason enough to translate '*verhängnisvoll*' by '*funeste*'? What does such an exclusive reduction of meaning to the lexical sphere say? It says that certain terms, and 'Jew' among the foremost, seem sufficient to spawn a string of extra-historical, semi-conceptual, semi-fantastical sentences. It says that Nietzsche, on the contrary, leans all the weight of his genealogical rigor on the sentence, on the syntax. His philosophical question is decisive: how do we go from a word to a proposition? How do we go from the hearing of a given term to the modalities

.....
⁶⁵ See Maurice Olender's remarkable book *Les Langues du Paradis*, Le Seuil, Paris, 1989, p. 96 sq.

⁶⁶ Letter to Franz Liszt, 7 June 1855 in Erich Kloss, ed., *Briefwechsel zwischen Wagner und Liszt* (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1910).

⁶⁷ Nietzsche F., NF 25 [221] t. XI 1885.

of its pronunciation in a proposition? The strength of Nietzsche's philosophy resides in the historical integrity of his phrasing. As for the puzzle of Judaism's 'fatality', it perhaps involves the multiplicity of different times which the genealogical syntax bears within it, times which are unequally extendable, which is to say unequally relatable, times through which the alterity of the same passes, snakes, curls up, loops round, grants or no longer grants passage to what is external to it, to what comes after it. The spirit of the past, the entire anachronic revelation of the present moment's *Unheimlichkeit*, is no product of the imagination: it is as unto the breath of time.

References

- Aristotle, *Politics* // Complete Works of Aristotle, Volume 2, Oxford: The Princeton University Press, 2014.
- Aristotle, *The Nicomachean ethics* // Complete Works of Aristotle, Volume 2, Oxford: The Princeton University Press, 2014.
- Assmann J., *Moses the Egyptian*, Harvard University Press, 1997.
- Cicero. *Ad Quintum* // *Epistulae Ad Quintum Fratrem Et M. Brutum*, Cambridge University Press, 2004.
- Cohen-Halimi M., 'Les tirets de Nietzsche', in: *Ligne 13 N 1*, Spring 2010.
- Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962.
- Deleuze G., *Nietzsche and Philosophy*, London: Continuum, 1986.
- Faye Jean-Pierre, *Nietzsche and Salomé. La philosophie dangereuse*, Paris: Grasset, 2000.
- De Gobineau A., *The Inequality of Human Races*, William Heineman, London, 1915.
- Hadas-Lebel M., *Jérusalem contre Rome*, éditions du Cerf, 1990.
- Kloss Erich (ed.) *Briefwechsel zwischen Wagner und Liszt*, Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1910.
- Klossowski, Pierre, *Such A Deathly Desire*, trans. by Russel Ford, Albany: Suny Press, 2007.
- Nietzsche F., *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings*, Cambridge University Press, 2005.
- Nietzsche F., *La Généalogie de la morale*, trans. by P. Wotling, Paris: LGF, 2000.
- Nietzsche F., *On the Genealogy of Morality*, trans. by Carole Diethe, Cambridge University Press, 1994.
- Nietzsche F., *Human, All Too Human*, trans. by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1996.
- Nietzsche F., *Beyond Good and Evil*, trans. by Judith Norman, Cambridge University Press, 2002.
- Nietzsche F., *The Gay Science*, trans. by Judith Norman, Cambridge University Press, 2001.
- Olender M., *Les Langues du Paradis*, Paris: Le Seuil, 1989.
- Vidal-Naquet P., 'Du bon usage de la trahison', in: *Flavius, Josèphe, La Guerre des Juifs*, Paris, Minuit 1977.
- Von Wilamowitz-Möllendorff U., *Euripides' Herakles*, Weidmannsche Buchhandlung, 1895.
- Yovel Y. *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. University Park: University of Pennsylvania Press / Cambridge, England: Polity Press, 1998.



Ницше и ответственность интеллектуалов

И наконец, что, Вы думаете, я испытываю, когда
имя *Заратустры* звучит в устах антисемитов?
(Из письма Ницше к Т. Фритшу от 29 марта 1887 г.)

Одно из характерных свойств ответственности состоит в том, что, по крайней мере в общепринятом понимании, она основывается на причинно-следственной связи. Если человек *a* совершил действие *x*, то *a* считается ответственным за *x*. Во многих случаях это отношение легко идентифицировать (при условии, что мы имеем все необходимые элементы для идентификации этого отношения): Питер намеренно и осознанно нажал на курок и убил Брайана. Следовательно, Питер ответственен за убийство Брайана, если не будет доказано обратного. Однако во многих других случаях каузальное отношение гораздо труднее идентифицировать. Например, давайте предположим, что Питер — солдат и он получил приказ от своего командира убить Брайана (врага). Питер обязан подчиниться своему командиру, и в случае неподчинения у него будут неприятности: следует ли считать его ответственным за убийство? С формальной точки зрения он, как и в первом случае, преднамеренно и осознанно нажал на курок и стал причиной смерти Брайана. Однако нас интересует, следует ли считать Питера морально ответственным (или несущим совместную ответственность) в смерти Брайана.

То, что эта проблема не имеет легкого решения, показано *mutatis mutandis* тем, как по-разному реагировали офицеры, участвовавшие в бомбардировке Хиросимы, после того как они осознали реальные масштабы массового убийства, которое вызвала атомная бомба. В то время как полковник Тиббетс, пилот «Энолы

Гэй», ни в коей мере не раскаивался в содеянном и заявил, что выполнял свой долг, майора Этерли, pilota самолета, который летел впереди «Энолы Гэй» и должен был сообщать о погодных условиях, преследовали кошмары, в которых ему снилась бомба, и он несколько раз пытался покончить с собой¹. Вопросы, касающиеся ответственности за бомбардировку Хиросимы, очевидно, не ограничиваются проблемой ответственности офицеров, непосредственно участвовавших в бомбардировке. Например, как мы должны оценивать роль ученых, принимавших участие в проекте *Манхэттен* — исследовательском проекте под научным руководством Роберта Оппенгеймера, — которые создали первые атомные бомбы?

В последнее время из-за экспоненциального развития научных знаний и технологий часто обсуждается вопрос об ответственности ученых. Новые технологии нередко оказывают серьезное воздействие на человека и окружающую среду. Это влияние зачастую бывает позитивным (вспомним, например, о технологиях в сфере бионики и замены биологических органов искусственными, о технологиях в области возобновляемой энергии); в других случаях оно менее позитивно (химическое оружие или биологически неразлагающиеся и ядовитые отходы). Как далеко простирается свобода ученых? Следует ли ограничивать научные исследования или контролировать их в сфере изучения новых технологий? Должны ли моральные соображения (среди прочих) превалировать над возможностью научного прогресса? И, самое главное, следует ли считать ученых морально ответственными за практические применения результатов их исследований?

Одно из последствий вышеупомянутого экспоненциального развития научного знания и технологий состоит в том, что в последнее время внимание общественного мнения сосредоточено в основном на ответственности ученых². Однако, хотя на эту проблему часто не обращают внимания, интеллектуалы также могут считаться ответственными. В своей статье, опубликованной в 1967 году, Ноам Хомский заявлял, что «говорить правду и обличать ложь — это ответственность интеллектуалов»³. По мнению Хомского, интеллектуалы находятся в привилегированном положении, которое позволяет им «обличать ложь правительств, анализировать действия в соответствии с их причинами, мотивами и зачастую

.....
¹ Об этом см. переписку между Этерли и философом Гюнтером Андерсом: *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders (1959—1961)* / ed. by Robert Jungk. Reinbeck, 1961.

² Также печально известен случай Фрица Габера. Габер, которого часто называют «отцом химического оружия», был руководителем группы, которая разработала отравляющий газ, использовавшийся во время Первой мировой войны. По воспоминаниям, о своей роли Габер говорил так: «В мирное время ученый принадлежит всему миру, но в военное время он принадлежит своей стране» (см. *Herrlich P. The Responsibility of the Scientist. What Can History Teach Us about how Scientists Should Handle Research that Has the Potential to Create Harm* // *Embo Reports*. 14/9 (2013). 759—764, 760).

³ *Chomsky N. The Responsibility of Intellectuals* // James Peck (ed.). *The Chomsky Reader*. New York, 1987. P. 59—120, 60.

скрываемыми намерениями», а также «искать правду, которая скрыта за завесой искажений и неправильных представлений, идеологии и классовых интересов, сквозь которую нам представляют события текущей истории»⁴. Когда он писал это в 1967 году, Хомский, безусловно, имел в виду активную роль, которую, по его мнению, интеллектуалы должны были взять на себя в контексте войны во Вьетнаме. В настоящее время, спустя почти полвека, можно аргументировать вместе с Хомским, что интеллектуалы сейчас призваны принять ответственность и говорить правду или обличать ложь, касающуюся политики вмешательства Соединенных Штатов в дела суверенных государств на Ближнем Востоке, регулирования финансового кризиса в Европейском союзе и текущей иммиграционной политики, радикализации ислама или Крымского кризиса (это всего лишь немногие из современных социально-политических проблем).

Однако можно сказать, что интеллектуалы несут ответственность другого рода, а именно ответственность за свои труды и идеи. Как мы уже видели, по мнению Хомского, «говорить правду и обличать ложь — это ответственность интеллектуалов». Однако как далеко простирается эта ответственность? Представим себе, например, что интеллектуал приходит к заключению, что то, что мы считаем правдой (скажем, нравственной истиной), ничем не отличается от простой выдумки, пустого измышления. Предположим также, что тот же интеллектуал убежден, что нравственная истина, которую мы чтим, полезна для сохранения социальной гармонии, а ее развенчание будет иметь катастрофические последствия и вызовет огромную волну скептицизма, а значит, спровоцирует социальную нестабильность. Вот в этом случае является ли ответственностью интеллектуала говорить правду? Следует ли поиск истины (который, согласно Ницше, является следствием мегафизической и нравственной воли к правде)⁵ считать наивысшей ценностью или нравственные соображения (среди прочего) должны превалировать над поиском истины?

Здесь можно провести сравнение с тем случаем, когда мы говорили об ученом. В идеале как ученый, так и интеллектуал стремятся к истине. При этом они в лучшем случае производят новые знания каждый в своей области, знания, которые могут иметь практическое применение. Самый важный вопрос состоит в том, следует ли считать их ответственными за использование этих знаний. Несомненно, можно возразить, что влияние, которое оказывает научное исследование на жизнь людей, ни в коей мере не сравнимо с влиянием идей интеллектуалов: практическое применение, являющееся следствием открытий в области естественных наук и технологий, может быть гораздо более опасным, чем практическое применение результатов открытий или новых идей в области гуманитарных наук. Но так ли это? Здесь сразу приходит на ум типичный случай с романом Достоевского «Братья

.....
⁴ Chomsky N. The Responsibility of Intellectuals // James Peck (ed.). The Chomsky Reader. New York, 1987. P. 59—120, 60.

⁵ См. FW 344.

Карамазовы», где среди прочих решается вопрос, несут ли интеллектуалы ответственность, прямую или косвенную, за сформулированные ими идеи. В этом романе мысль Ивана Карамазова (согласно которой, если Бога нет и душа не бессмертна, тогда все дозволено) подводит теоретическое обоснование отцеубийства, которое, воплотив в жизнь идею Ивана, совершает Смердяков, четвертый, незаконный сын Федора Павловича. На самом деле Иван непосредственно не вовлечен в убийство и даже не признает тот факт, что Смердяков является убийцей, пока тот не признается ему в своем преступлении. Нужно ли, тем не менее, считать, что он несет часть ответственности за убийство? Кажется, что да, если мы рассмотрим сюжет романа. Действительно, сначала Иван отказывается разделить вину за отцеубийство со своим незаконнорожденным братом. Однако позже он осознаёт, что виноват не только в том, что допустил, чтобы Смердяков осуществил план убийства, но также и в том, что предоставил слуге моральное оправдание убийства. В конце романа Иван полностью осознаёт свою совместную со Смердяковым ответственность за убийство и во время окончательного судебного процесса признается в том, что является убийцей.

Роман «Братья Карамазовы» ясно показывает, как идея или теория могут иметь потенциально катастрофические последствия, приводя к убийству. В этом конкретном случае интеллектуал и убийца — два разных человека. Тем не менее, хотя убийца совершает преступление без согласия интеллектуала, тот признаёт себя частично виновным в убийстве, потому что он его теоретически обосновал. Однако так бывает не всегда. Это становится очевидным, если мы противопоставим роман Достоевского фильму Альфреда Хичкока «Веревка» (1948), снятому по одноименной пьесе Патрика Гамильтона, написанной в 1929 году. Этот фильм — история двух молодых людей, Брендона и Филиппа, которые, вдохновленные идеями своего школьного учителя, Руперта Кеделла, ставшего издателем и увлекающегося философской литературой, убивают своего бывшего одноклассника, Давида, задушив его, с намерением совершить идеальное преступление. Согласно теории Кеделла, убийство является или должно быть искусством, а если так, то привилегию совершить убийства должны иметь только те, кто стоит выше других в культурном и интеллектуальном отношении. На основании своего превосходства эти немногие индивидуумы стоят выше традиционной морали: понятия о добре и зле, о том, что хорошо и что плохо, — только для средних, то есть низших людей, которые в них нуждаются. Как уже было сказано, Брендон и Филипп осуществляют на практике теорию Кеделла и убивают Давида. Когда Кеделл узнаёт об убийстве, он, в отличие от Ивана Карамазова, отрицает какую-либо причастность к нему: он признает, что стыдится своей теории, но заявляет, что Брендон и Филипп придали его словам другое значение, исказили их и превратили в хладнокровное логическое оправдание для своего отвратительного преступления. Поэтому он отказывается нести за него ответственность.

«Братья Карамазовы» Достоевского и «Веревка» Гамильтона/Хичкока показывают нам две различные, но дополняющие одна другую точки зрения на от-

ответственность интеллектуалов. С одной стороны, Достоевский напоминает нам, что идеи и теории имеют последствия и что интеллектуалы (но не только они) ответственны за эти последствия. Однако, с другой стороны, Кеделл обращает наше внимание на то, что, подходя к вопросу здраво, невозможно считать интеллектуала ответственным (по крайней мере, непосредственно) за последствия своей теории, если эти последствия стали результатом искажения или неправильного понимания этой самой теории. Из-за этого искажения причинно-следственная связь между теорией и ее последствиями не может быть установлена. Поэтому, как считает Кеделл, возложение непосредственной ответственности невозможно.

Теперь, имея в виду эти две точки зрения, мы можем сосредоточиться на казусе Ницше, который является поучительным из-за того идеологического применения, которое часто находили его идеи, особенно во времена итальянского фашизма и германского нацизма. Отметим прежде всего, что Ницше недвусмысленно упоминается как один из источников вдохновения для убийства как в пьесе Гамильтона, так и в фильме Хичкока⁶. В пьесе Брендон объясняет Кеделлу, что они с другом совершили убийство как авантюру и для того, чтобы испытать чувство опасности, а потом добавляет: «Вы ведь читаете Ницше, Руперт? <...> И вы знаете, что он велел нам жить опасно. <...> И вы знаете, что он не с большим уважением, чем вы, относится к жизни отдельного человека и говорит, чтобы мы жили опасно. Мы подумали, что мы так и сделаем — вот и все. Мы так и сделали. Мы всего лишь сделали это. Другие только рассуждали. А мы сделали. Вы понимаете?»⁷. В фильме, напротив, именно отец Давида, мистер Кентли, проводит параллель с Ницше. А именно, мистер Кентли спрашивает Брендона, согласен ли тот с Ницше и его теорией сверхчеловека, а потом связывает ее с Гитлером⁸. Давайте рассмотрим оба упоминания Ницше подробнее.

Выражение «жить опасно» (по-немецки: *gefährlich leben*) находим в разделе 283 четвертой книги «Веселой науки». В этом разделе он признается, что «приветствует все знамения того, что начинается более мужественная, воинственная эпоха, <...> ибо ей назначено проложить пути более высокой эпохе», эпохе, «вносящей героизм и познание и *ведущей войны* за мысли и их последствия» (перевод К. А. Свасьяна). Согласно Ницше, для этого необходимы «многие подготовите-

.....
⁶ Как в пьесе, так и в фильме встречается множество ссылок и аллюзий («Об убийстве» де Квинси, «Герои, почитание героев и героическое в истории» Карлейля, «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы» Достоевского и, вероятно, «Подземелья Ватикана» Андре Жиды — это лишь немногие из них). Об этом смотри *Stellino P. Crossing the Line: Dostoevsky and Nietzsche on Moral Permissibility // Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft. 20 (2015).*

⁷ *Hamilton P. Rope. London, 2009. P. 63.*

⁸ То, что мистер Кентли проводит параллель между Ницше и Гитлером, до некоторой степени понятно: действительно, не следует забывать о том, что фильм Хичкока был снят через 3 года после окончания Второй мировой войны, то есть в то время, когда имя Ницше все еще тесно связывалось с нацистской идеологией. И наоборот, в пьесе Гамильтона нет упоминания о сверхчеловеке.

ли, храбрецы», «люди, умеющие быть молчаливыми, одинокими, решительными, стойкими и довольствоваться неприметными деяниями» (перевод К. А. Свасьяна). Не нужно особенно внимательно вчитываться Ницше, чтобы понять, что его призыв, обращенный к отважным и героическим личностям, которые «привыкли командовать» и находиться в состоянии войны с равными себе людьми и с самими собой, не имеет ничего общего с нарушением всех нравственных законов и с убийством «ради опасности и ради убийства», как считает Брендон⁹. Напротив, призыв Ницше очевидно обращен к тем, кто стремится к знаниям (*Erkennenden*), к тем, кто должен быть решителен и упорен в поисках знаний. Только в этом контексте можно понять цель и смысл метафорического языка Ницше. И наоборот, только если вырвать из контекста и исказить слова Ницше, их можно использовать для оправдания убийства, как это происходит в пьесе Гамильтона.

Интересно отметить, что в (преднамеренном?) искажении смысла и контекста выражения Ницше «жить опасно» у Гамильтона есть знаменитый предшественник: Бенито Муссолини, который был большим поклонником сочинений Ницше¹⁰. По случаю открытия заседания Национального совета Национальной фашистской партии 2 августа 1924 года Муссолини завершил свою речь, сославшись на народную мудрость: в спокойном море каждый человек может управлять судном; героический дух требуется штурману только тогда, когда нужно вести корабль во время бушующего шторма. Потом он добавил: «Один немецкий философ сказал: “Живите опасно”. Я бы хотел, чтобы эти слова стали девизом страстного, молодого итальянского фашизма: “Жить опасно”. Это должно означать, что нужно быть готовым ко всему, к любой жертве, к любой опасности, к любому поступку, когда речь идет о защите родины и фашизма»¹¹. Хотя Муссолини прямо не упоминает Ницше, аллюзия очевидна, искажение смысла слов Ницше — тоже. Как мы уже видели, в разделе 283 «Веселой науки» призыв жить опасно явно обращен к тем, кто стремится к знаниям. Даже метафора, связанная с мореплаванием, обычно ассоциируется у Ницше с поиском знаний не только в разделе 283, но и во всей книге «Веселая наука»¹². Однако Муссолини извратил слова Ницше не только тем, что вырвал из первоначального контекста слова «жить опасно», но и тем, что связал это выражение с защитой отечества.

⁹ Hamilton, 3 (см. сноску 7).

¹⁰ Марио Шнайдер подчеркивает, что «Муссолини находился под чрезвычайно сильным влиянием мыслей этого философа (Ницше) особенно в те годы, когда формировалась его личность и мировоззрение» (см. *Шнайдер М. Ницше, Муссолини и итальянский фашизм // Jacob Golomb, Robert S. Wistrich (eds.). Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy. Princeton, 2002. P. 235—262, 247*). Как лидер фашистского движения Муссолини обращается к трудам Ницше «для того, чтобы получить философскую легитимацию нового движения» (*ibid.*, 252).

¹¹ *Mussolini B. Viverepericolosamente // Edoardo and Duilio Susmel (eds.). Opera Omnia di Benito Mussolini Vol. XXI. Florence, 1956. P. 37—40, 37.*

¹² См., в частности, FW 124 и 343.

Идея Отечества была центральным понятием как фашистской, так и нацистской идеологии. Однако Ницше был ярким ее противником. Чтобы понять это, достаточно кратко рассмотреть введенное Ницше понятие «доброе европейца», впервые появившееся в разделе 475 первой части книги «Человеческое, слишком человеческое»¹³. В этом разделе Ницше критикует националистические движения своего времени, обвиняя их в том, что они не только искусственны и эгоистичны (они служили не интересам народов, а, скорее, интересам королевских династий и определенных слоев общества и бизнеса), но и опасны, потому что они разжигают враждебность и военные действия между государствами. Ницше обличает логику национализма, «болезни его века» (СЕТ 87), отнюдь не поддаваясь ему и возражая против него, что следует «безбоязненно выдавать себя за *доброе европейца* и активно содействовать слиянию наций» (ЧСЧ I, 475, перевод С. Л. Франка).

Призыв Ницше к слиянию наций и к созданию «смешанной европейской расы» [*Mischrasse*]¹⁴ (ЧСЧ I, 475) обнаруживает его антинационалистическую и проевропейскую позицию, которая явно противоречит как фашистской, так и нацистской идеологии. Более того, отметим, что, согласно Ницше, в создании этой будущей смешанной расы «еврей будет столь же пригодным и желательным ингредиентом, как и всякий другой национальный остаток» (Там же). Отнюдь не являясь германофилом и антисемитом, каким выставляли его нацистские идеологи, Ницше считает, что евреи достойны похвалы за «их активность и высшую интеллигентность» и за «их от поколения к поколению накопившийся в школе страдания капитал ума и воли» (Там же) (перевод С. Л. Франка). Мы должны быть благодарны еврейскому народу, продолжает Ницше, которому мы обязаны «самым благородным человеком (Христом), самым чистым мудрецом (Спинозой), самой могущественной книгой и самым влиятельным нравственным законом в мире» (Там же). Более того, заслуга евреев состоит и в том, что они сохранили культуру греко-римской античности в самую темную пору средневековья¹⁵.

.....
¹³ Хотя этому понятию часто не придают значения, оно играет важнейшую роль в ницшевской концепции культуры и в восьмидесятых годах XIX века приобретает важное философское значение, так как оно неразрывно связано с результатом его зрелых размышлений. О «доброе европейце» Ницше см., в частности, *Venturelli A.* «Die gayascienza der „guten Europäer“. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft“ // *Nietzsche-Studien*. 38 (2010). S. 180—200, а также *Gori P., Stellino P.* «Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro»: Los buenoseuropeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa // *Estudios Nietzsche*. 15 (2015).

¹⁴ Призыв Ницше к созданию смешанной расы нужно понимать в основном с учетом культурного контекста. В WS 87 Ницше ясно определил задачу добрых европейцев «быть руководителями и представителями мировой культуры» Об этом см. *Gori and Stellino* (см. сноску 13).

¹⁵ О чрезвычайно критической позиции Ницше по отношению к антисемитизму см. среди прочего *Nachlass*, 7[67], конец 1886 г. — весна 1887 г.; письмо Т. Фритшу от 29 мая 1887 г.; письмо Элизабет, сестре Ницше, от 5 июня 1887 г. и от конца декабря 1887 г.; GМII 11 и ЕН, WA 2. Существует обширная литература по этой теме. См., в особенности, *Kofman S.* *Le mépris des juifs.*

Как ясно показывает этот краткий анализ, не нужно быть особенно проницательным, чтобы понять, что ницшевская критика и презрение к национализму (особенно к лозунгу «Германия, Германия превыше всего»¹⁶) и к антисемитизму, вместе с призывом к созданию сверхнациональной культуры и расы, как и его сочувственное отношение к еврейскому народу и его культуре — это все элементы, которые (среди прочего¹⁷) вряд ли сочетаются с фашистской и нацистской идеологиями. Более того, как мы теперь знаем, мысли Ницше намеренно искажали и ловко использовали для своих целей фашистские и нацистские идеологи с помощью сестры Ницше Элизабет, которая вместе с ними несет за это ответственность¹⁸. Без этих извращений и манипуляций этим идеологам было бы чрезвычайно трудно, если не совершенно невозможно, использовать философию Ницше как теоретическую основу и легитимацию их убеждений.

Является ли тот факт, что мысли Ницше были извращены и ловко использованы фашистскими и нацистскими идеологами, достаточным условием, чтобы освободить Ницше от всякой ответственности за преступления, которые частично оправдывали апеллированием к его философии? Как сообщают Шай Бидерман и Элиана Якобовиц, пьеса Гамильтона «Веревка» была, как тогда говорили, написана под впечатлением от действительно совершенного в 1924 году Натаном Леопольдом и Ричардом Лоебом убийства четырнадцатилетнего мальчика. Во время судебного процесса Леопольд и Лоеб утверждали, что их вдохновили идеи Ницше. Комментируя этот факт, Бидерман и Якобовиц справедливо подчеркивают: «Не все, что делается именем Ницше, есть *ницшеанство*»¹⁹. Как мы уже видели, аналогичное оправдание представляет и Кеделл, отрицая свою причастность к убийству: его нельзя считать ответственным за убийство, учитывая, что его слова были извращены и интерпретированы неправильно. Точно так же можно утверждать, что Ницше нельзя считать даже частично ответственным за преступления, совершенные фашистской и нацистской диктатурами, потому что смысл его слов был искажен и извращен идеологами фашизма и нацизма. Против этой аргументации можно выдвинуть два возражения.

Во-первых, обратим внимание, что Ницше можно приписать два разных вида ответственности. Первый вид ответственности — это ответственность за его идеи и последствия, к которым они привели: это тот вид ответственности, который мы как раз рассматривали. Напротив, второй вид ответственности — это

Nietzsche, les juifs, l'antisémitisme. Paris, 1994, и *Yovel Y. Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence* // C. D. Acampora (ed.). Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Lanham, 2006. P. 277—289.

¹⁶ См. Nachlass, 25[248], весна 1884; GM III, 26; EH, WA 2; GD, Deutschen, 1.

¹⁷ Подумаем, например, об острой и жесткой критике Ницше государства, группировок и партий, стада и стадного инстинкта, рейха и современных немцев. Рассмотрим также его индивидуалистическую и аристократическую концепцию человека.

¹⁸ См., в частности, *Baeumler A. Nietzsche, der Philosoph, der Politiker*. Leipzig, 1931.

¹⁹ *Biderman S., Jacobowitz E. Rope: Nietzsche and the Art of Murder* // D. Bagget, W. A. Drumlin (eds.). Hitchcock and Philosophy. Dial M for Metaphysics. Chicago, 2007. P. 33—45, 42.

ответственность за последующее ошибочное представление его идей и их последствия. Этот второй вид ответственности отличается от первого тем, что он принимает во внимание скорее форму, в которой Ницше излагал свои идеи, а не их содержание. Скажем прямо: даже если Ницше можно освободить от обвинения в том, что он внес вклад в теоретические основы фашистской и нацистской идеологий, его все же можно обвинить в том, что он недостаточно сделал для того, чтобы избежать последующих манипуляций и извращений своих идей²⁰. Как показывает письмо, отправленное Ницше Мальвиде фон Мейзенбуг в начале мая 1884-го, он ясно осознавал риск того, что его философия может быть в будущем неверно истолкована. Однако он допускал, что эти муки — удел любого великого учителя человечества: «И даже тут меня страшит мысль, что к моему авторитету будут прибегать совершенно не те и совершенно неоправданно. Но это — беда каждого великого учителя человечества: он знает, что при неблагоприятном стечении обстоятельств может стать для человечества злым гением — так же, как мог бы стать благословением»²¹.

Второе возражение, вызывающее больше вопросов, касается тех аспектов философии Ницше, которые без всякого манипулирования и извращения оказывали некоторую поддержку фашистским и нацистским идеологиям более позднего времени. Не секрет, что Ницше превозносил сильные, здоровые, мужественные инстинкты, которые, как он считал, идеально воплощались в хищнических расах господ и завоевателей²². Соответственно, он презирал христианские моральные ценности (которые он сомнительно интерпретировал в «Генеалогии» как результат восстания рабов в морали), считая, что они являются декадентскими и отрицают жизнь. Кроме того, хорошо известно, что Ницше резко критиковал демократию, которой он противопоставлял аристократическую и иерархическую модель государства, необходимого для «возвышение типа «человек»» (ПСДЗ 257, перевод Н. Полилова). Это общество состояло бы из двух основных классов: высшего (аристократия) и низшего (простые люди). Благодаря своему превосходству аристократия (первый класс) «со спокойной совестью принимает жертвы огромного

.....
²⁰ Аналогичное прочтение отстаивает Берел Ланг в *Lang B. Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's Fascism, for Instance)* // J. Golomb, R. S. Wistrich (eds.). *Nietzsche, Godfather of Fascism?* (см. прим. 10). P. 47—65.

²¹ Ланг цитирует первую часть этого отрывка в начале своей статьи, ошибочно считая, что Ницше написал это письмо своей сестре, Элизабет Ницше.

²² В этом контексте комментаторы часто упоминают выражение «белокурая бестия», которое появляется в первом эссе «К генеалогии морали» (§11). Это выражение часто понимается как намек на белокурых немцев, а этот намек, в свою очередь, как подтверждение сочувственного отношения Ницше к арийской расе. Однако те же самые комментаторы забывают добавить, что в следующем отрывке Ницше прямо говорит о «римской, арабской, германской, японской знати, героях Гомера, скандинавских викингах» (Там же). Более того, как подчеркивал Патрик Уотлинг, выражение «белокурая бестия» — это напоминание о желтовато-коричневой шкуре льва (см. *Wotling P. Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris, 2009. P. 291).

количества людей, которые должны быть подавлены и принижены *ради нее*» (ПСДЗ 258, перевод Н. Полилова). Это полностью соответствовало тому, как Ницше понимал жизнь с точки зрения воли к власти, как показывает следующий отрывок из ПСДЗ 259: «...сама жизнь *по существу* своему есть присвоение, нанесение вреда, преодоление чуждого и более слабого, угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и по меньшей мере, по мягкой мере, эксплуатация <...>»²³ (ПСДЗ 258, перевод Н. Полилова). Наконец, не следует забывать суровый взгляд Ницше на больных как на паразитов общества и его призыв «... создать новую ответственность, ответственность врача, для всех случаев, где высший интерес жизни, *восходящей* жизни, требует беспощадного подавления и устранения *вырождающейся* жизни — например, для права на зачатие, для права быть рожденным, для права жить...»²⁴ (СИ, Набег несвоевременного, 36, перевод Н. Полилова).

Эти аспекты, среди прочего, частично объясняют, почему фашистские и нацистские идеологи нашли благодатную почву в идеях Ницше, хотя это, безусловно, не оправдывает того, как они манипулировали и присвоили его философию. С одной стороны, ученые, изучающие Ницше, часто имеют склонность игнорировать (более или менее сознательно и охотно) эти чрезвычайно сомнительные аспекты или же сводить к минимуму их значение. Причина этого в том, что они стремятся избежать возможной связи мысли Ницше с идеологиями фашизма, нацизма и некоторых других радикальных движений. Однако, с другой стороны, толкователи Ницше, которые относятся к нему без сочувствия, обычно придают им чрезмерно большое значение, стремясь дискредитировать философию Ницше только лишь на основании его якобы протофашистской и протонацистской позиции. Нужно всегда помнить, что следует непредвзято подходить к вопросу о предполагаемой ответственности Ницше. Точнее говоря, следует принимать во внимание следующие три фактора:

1) *Филологическая и герменевтическая точность*: тексты Ницше следует читать внимательно, избегая поспешных или, что еще хуже, кажущихся достоверными выводов. Но самое главное, те, кто интерпретирует тексты Ницше, не должны вырывать слова Ницше из контекста²⁵.

2) *Минимальные знания истории восприятия мысли Ницше*: интерпретаторы должны знать о том, что фашистские и нацистские идеологи манипулировали

.....
²³ Анализ этих отрывков (особенно в контексте сравнения, которое часто проводилось между сверхчеловеком Ницше и необыкновенной личностью Раскольникова) см. *Stellino P. Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*. Bern, 2015, forth. О сопоставлении философии Ницше и идей основных персонажей-нигилистов в великих романах Достоевского см. *Poljakova E. Differenten Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*. Berlin; Boston, 2013.

²⁴ Об этом см. *Stellino P. Nietzsche on Suicide // Nietzsche-Studien*. 42 (2013). P. 151—177.

²⁵ О важности контекстуализации работ Ницше см. *Stegmaier W. Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin; Boston, 2012.

и извращали философию Ницше, чтобы использовать ее (читай: злоупотреблять ею) по своему желанию.

3) *Избегать нарушения хронологической точности*: интерпретаторам следует воздержаться от соблазна прочитать слова Ницше через искажающую призму своих взглядов, взглядов людей, переживших фашизм и тоталитаризм XX века и имеющих в силу этого привилегированную позицию с исторической точки зрения.

В заключение хочется сказать, что теории и идеи имеют последствия, так же как и действия. Как правило, мы считаем людей ответственными за их действия. Точно так же нам следует считать интеллектуалов ответственными за их идеи и теории²⁶. Ницше не является исключением из этого правила. Однако широкое использование его философии и частое злоупотребление ею в первой половине XX века требуют в его случае чрезвычайной осторожности. Ницше невозможно «освободить от ответственности» (если бы это было необходимо), просто продемонстрировав, что его философию извращали и подвергали манипуляциям. Эти манипулирования и искажения, безусловно, уменьшают его ответственность, но этого недостаточно, чтобы дать ответ на два вышеупомянутых возражения. Однако, с другой стороны, мы не должны преувеличивать ответственность Ницше и превращать его в буквальном смысле в фашиста и нациста. Мы не знаем, какого мнения был бы Ницше об итальянском фашизме и германском нацизме, но мы можем легко высказать предположение: он несомненно отверг бы любую связь между своей философией будущего и радикальной идеологией, основанной на антисемитизме, национализме, фанатичном и слепом восхвалении арийской расы.

Литература

Baumler A. Nietzsche, der Philosoph, der Politiker. Leipzig, 1931.

Biderman S., Jacobowitz E. Rope: Nietzsche and the Art of Murder // D. Bagget, W. A. Drumlin (ed.). Hitchcock and Philosophy. Dial M for Metaphysics. Chicago, 2007. P. 33—45.

Chomsky N. The Responsibility of Intellectuals // J. Peck (ed.). The Chomsky Reader. New York, 1987. P. 59—120.

Gori P., Stellino P. “Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro”: Los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa // Estudios Nietzsche. 15 (2015), Hamilton; London: Patrick: Rope, 2009.

Herrlich P. The Responsibility of the Scientist. What Can History Teach Us about how Scientists Should Handle Research that Has the Potential to Create Harm // Embo Reports. 14/9 (2013). P. 759—764.

Jungk R. (ed.). Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders (1959—1961). Reinbeck, 1961.

Kofman S. Le mépris des juifs. Nietzsche, les juifs, l'antisémitisme. Paris, 1994.

.....
²⁶ Однако, как мы уже видели, нелегко точно определить границы ответственности интеллектуалов.

- Lang B.* Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's Fascism, for Instance) // J. Golomb, R. S. Wistrich (eds.). Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy. Princeton, 2002. P. 47—65.
- Mussolini B.* Vivere pericolosamente // E. and D. Susmel (eds.). Opera Omnia di Benito Mussolini. Vol. XXI. Florence, 1956. P. 37—40.
- Poljakova E.* Differenten Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst. Berlin; Boston, 2013.
- Sznajder M.* Nietzsche, Mussolini, and Italian Fascism // J. Golomb, R. S. Wistrich (ed.). Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy, Princeton, 2002. P. 235—262.
- Stegmaier W.* Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft. Berlin; Boston 2012.
- Stellino P.* Nietzsche on Suicide // Nietzsche-Studien. 42 (2013). P. 151—177.
- Stellino P.* Crossing the Line: Dostoevsky and Nietzsche on Moral Permissibility // Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft. 20 (2015).
- Stellino P.* Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism. Bern, 2015.
- Venturelli A.* "Die gaya scienza der „guten Europäer“. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft // Nietzsche-Studien. 38 (2010). S. 180—200.
- Wotling P.* Nietzsche et le problème de la civilisation. Paris, 2009.
- Yovel Y.* Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence // C. D. Acampora (ed.). Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Lanham, 2006. P. 277—289.
(Перевод с английского И. М. Поляковой)



Nietzsche and the Responsibility of Intellectuals

Und zuletzt, was glauben Sie, das ich empfinde, wenn der Name
Zarathustra von *Antisemiten* in den Mund genommen wird?..
(Nietzsche's letter to T. Fritsch, 29 March 1887)

One of the characteristics of responsibility is that, at least in its common understanding, it is based on a causal relation. If the person *a* did the action *x*, *a* is considered to be responsible for *x*. In many cases, this relation can be easily identified (provided that we have all the necessary elements to identify the relation): Peter intentionally and consciously pulled the trigger and killed Brian. Peter is, therefore, responsible for Brian's murder, unless proven otherwise. In many other cases, however, the causal relation is less easily identifiable. Let us suppose, for instance, that Peter is a soldier and that he has received from his superior officer the order to kill Brian (an enemy). Peter is bound to obey his superior officer and disobedience would cause him several troubles: should he be considered responsible of Brian's murder? Technically, as in the first case, he intentionally and consciously pulls the trigger and causes the death of Brian. What we want to know, however, is whether Peter should be considered *morally* responsible (or co-responsible) of Brian's death.

That this dilemma has no easy solution is shown *mutatis mutandis* by the different ways in which the officers involved in the bombing of Hiroshima reacted after they became aware of the real proportion of the massacre caused by the dropping of the atomic bomb. Whereas Colonel Tibbets, the Enola Gay pilot, never showed any sign of repentance and declared to have accomplished his duty, Major Eatherly, the pilot of the aircraft which preceded the Enola Gay and was asked to report on the weather conditions, was

haunted by nightmares of the bomb and attempted suicide in different occasions.¹ Questions concerning the responsibility for the bombing of Hiroshima obviously extend further than those about the responsibility of the officers directly involved in the bombing. How should we consider, for instance, the role played by the scientists that took part in the Manhattan Project, the research project under the scientific direction of J. Robert Oppenheimer, which produced the first atomic bombs?

Due to the exponential development of scientific knowledge and technology in recent times, the case of the responsibility of scientists is frequently debated.² New technologies often have profound impacts on human beings and the environment. These impacts are often positive (think, for instance, of bionic and prosthetic technologies or renewable energy technologies), in some other times, less positive (chemical weapons or non-biodegradable and poisonous chemical products). How far does scientific freedom extend? Should scientific research be limited or controlled in its exploration of new technologies? Should moral concerns (among others) prevail over the possibility of scientific progress? And, above all, should scientists be considered morally responsible for the practical applications that they make possible through their research?

One of the consequences of the exponential development of scientific knowledge and technology mentioned above is that the attention of public opinion has been mainly focused on the responsibility of scientists. Although this is often ignored or overlooked, intellectuals, however, can be also considered to bear responsibility. In an article published in 1967, Noam Chomsky argued that, “It is the responsibility of intellectuals to speak the truth and to expose lies³.” According to Chomsky, the intellectuals are in a privileged position “to expose the lies of governments, to analyse actions according to their causes and motives and often hidden intentions”, as well as “to seek the truth lying hidden behind the veil of distortion and misrepresentation, ideology and class interest, through which the events of current history are presented to us⁴.” Writing in 1967, Chomsky clearly referred to the active role that, in his opinion, intellectuals were called to assume within the context of the Vietnam War. Less than fifty years later, one could argue together with Chomsky that intellectuals are now called to assume their responsibility and speak the truth or expose the lies concerning US interventionism in Middle East, EU’s financial

.....
¹ On this, see the correspondence between Eatherly and the philosopher Günther Anders: Robert Jungk (ed.), *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders (1959—1961)*, Reinbeck 1961.

² Most notorious is also the case of Fritz Haber. Haber, frequently dubbed as “the father of chemical warfare”, was the leader of the team that developed the poison gas used in the First World War. About his role in this world, Haber is reported to have said: “During peace time a scientist belongs to the world, but during war time he belongs to his country” (see Herrlich, Peter, “The Responsibility of the Scientist. What Can History Teach Us about how Scientists Should Handle Research that Has the Potential to Create Harm”, in: *Embo Reports*, 14/9 (2013), p. 760).

³ Chomsky, Noam, “The Responsibility of Intellectuals”, in: James Peck (ed.), *The Chomsky Reader*, New York 1987, p. 60.

⁴ Ibid.

crisis management or current immigration policies, the radicalization of Islam or the Crimean crisis (just to mention a few of the current socio-political problems).

Intellectuals, however, can be said to bear another kind of responsibility, namely, that for their writings or their ideas. As we have seen, according to Chomsky, “it is the responsibility of intellectuals to speak the truth and expose the lies.” However, how far does this responsibility extend? Let us imagine, for instance, the case of an intellectual who discovers that what we honour as truth (let us say, moral truth) is nothing different from a mere fiction, a hollow idol. Let us also suppose that the same intellectual is convinced that the moral truth we honour is useful for the preservation of social harmony: to debunk morality would have the disastrous consequence of causing a huge wave of scepticism and, consequently, provoking social instability. Would it be the intellectual’s responsibility to speak the truth in this case? Should the pursuit of truth (which follows, according to Nietzsche, from a metaphysical and moral will to truth⁵) be assigned the highest value or should moral concerns (among others) prevail over the pursuit of truth?

A comparison can be drawn with the case of the scientist. Ideally, both the scientist and the intellectual pursue the truth. In this pursuit, they generate, at best, new knowledge in their respective fields, a knowledge which can have practical applications. The main question is whether they should be considered responsible for these applications. Certainly, one could argue that the impact that scientific research has on human life is not nearly comparable with that of the intellectuals’ ideas: practical applications derived from discoveries in science and technology can be by far more dangerous than practical applications derived from discoveries or new ideas in the field of humanities. But is it really so? Here the typical case of Dostoevsky’s *The Brothers Karamazov* — a novel that tackles, among others, the question of whether intellectuals bear responsibility, directly or indirectly, for the ideas that they formulate — comes to mind. In this novel, Ivan Karamazov’s idea (according to which, if there is no God and no immortality of the soul, then everything is permitted) supplies the theoretical foundation for the parricide that Smerdyakov, the fourth illegitimate son of Fyodor Pavlovich, commits by putting into practice Ivan’s idea. Actually, Ivan is not directly implicated in the murder and even ignores that Smerdyakov is the murderer, until the latter confesses his crime to him. Should he be nonetheless considered to bear part of the responsibility for the murder? So it seems, if we are to consider the plot of the novel. Indeed, Ivan initially refuses to share the burden of guilt for the parricide with his illegitimate brother. However, he later realizes that he is guilty not only of having left Smerdyakov free to put his murderous plan into practice, but also of having given the servant the moral justification for the parricide. At the end of the novel, Ivan fully accepts his co-responsibility for the murder and during the final trial, confesses to be a murderer.

The novel *The Brothers Karamazov* clearly illustrates how an idea or a theory can have potentially disastrous consequences, leading to a murder. In this specific case, the intellectual and the murderer are two distinct persons. Although the murderer com-

.....

⁵ See FW 344.

mits the murder without the intellectual's consent, nevertheless, the intellectual recognizes himself partly responsible for the murder, because he has supplied the theoretical foundation for it. That this is not always the case, however, will become clear if we contrast Dostoevsky's novel with Alfred Hitchcock's *Rope* (1948), a movie based on Patrick Hamilton's homonymous play from 1929. This movie tells the story of two young men, Brandon and Philip, who, inspired by the ideas of Rupert Cadell, their ex-housemaster at school and now a publisher with a penchant for philosophy books, strangle their former classmate David with the intention of performing a perfect murder. According to Cadell's theory, murder is or should be an art, and as such, the privilege of committing it should be reserved for those individuals who are culturally and intellectually superiors. By virtue of their superiority, these few individuals are above the traditional moral concepts: the concepts of good and evil, of right and wrong, are only for the average, that is, inferior men who need them. As mentioned earlier, Brandon and Philip put into practice Cadell's theory and kill David. When Cadell at the end of the movie discovers the murder, unlike Ivan Karamazov, he denies any implication in it: he confesses to be ashamed of his theory, but he argues that Brandon and Philip have given his words a different meaning, twisting them into a cold and logical excuse for their ugly murder. That is why he refuses to bear responsibility for it.

Dostoevsky's *The Brothers Karamazov* and Hamilton/Hitchcock's *Rope* give us two different, but complementary perspectives on the responsibility of intellectuals. On the one hand, Dostoevsky reminds us that ideas and theories have consequences and that intellectuals (but not only them) bear responsibility for them. On the other hand, however, Cadell draws our attention to the fact that we cannot reasonably consider an intellectual as responsible (at least, directly) for the consequences derived from his theory, if these consequences are the result of a distortion or misunderstanding of the same theory. Because of this distortion, the causal relation between the theory and the consequences cannot be established. Therefore, so Cadell believes, there cannot be attribution of (direct) responsibility.

With these two perspectives in mind, we can now focus the attention on Nietzsche's case, which is exemplary because of the ideological use that has been frequently made of his thought, particularly at the time of Italian Fascism and German Nazism. To begin with, notice that Nietzsche is explicitly mentioned as one of the inspiring sources of Brandon's murder in both Hamilton's play and Hitchcock's movie.⁶ In the play, Brandon explains to Cadell that he and his friend have murdered for adventure and danger, and then adds: "You read Nietzsche, don't you, Rupert? [...] And you know that he tells us to live dangerously. [...] And you know that he's no more respect for individual life than

.....
⁶ Both the play and the movie are full of literary references and allusion (De Quincey's *On Murder*, Carlyle's *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Dostoevsky's *Crime and Punishment* and *The Brothers Karamazov*, and probably Gide's *Les Caves du Vatican* are only a few of them). On this, see Stellino, Paolo, 'Crossing the Line: Dostoevsky and Nietzsche on Moral Permissibility', in: *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft*, 20 (2015).

you, and tells us — to — live dangerously. We thought we would do so — that's all. We have done so. We have only *done* the thing. Others have talked. We have done. Do you understand?"⁷ In the movie, on the contrary, it is Mr. Kentley, David's father, who makes the association with Nietzsche. More specifically, Mr. Kentley asks Brandon whether he agrees with Nietzsche and his theory of the overman and then associates this theory with Hitler.⁸ Let us consider both mentionings of Nietzsche in detail.

The expression "*to live dangerously*" (German: „*gefährlich leben*“) can be found in section 283, fourth book of *The Gay Science*. In this section, Nietzsche confesses to “welcome all the signs of a more virile, warlike age approaching [...] for it shall pave the way for a still higher age”, an age that “will carry heroism into the search for knowledge and *wage wars* for the sake of thoughts and their consequences.” According to Nietzsche, to this end “many preparatory brave human beings” are needed; “human beings who know to be silent, lonely, determined, and satisfied and steadfast in invisible activities.” We do not need a close and attentive reading to see that Nietzsche's call for brave and heroic human beings “accustomed to command” and to live at war with their peers and with themselves has nothing to do with the idea of breaking every moral rule and killing “for the sake of danger and for the sake of killing”, as Brandon believes.⁹ On the contrary, Nietzsche's call is clearly directed to seekers of knowledge (*Erkennenden*) who must be determined and steadfast in their search for knowledge. Only with reference to this context, the purpose and meaning of Nietzsche's metaphorical language becomes comprehensible. Conversely, only taken out of its context and distorted, Nietzsche's words can be used to justify a murder, as it happens in Hamilton's play.

It is interesting to note that, in his (intentional?) distortion of the meaning and context of Nietzsche's expression “*to live dangerously*”, Hamilton has an “illustrious” antecedent: Benito Mussolini, who was a great admirer of Nietzsche's writings.¹⁰ On the occasion of the opening meeting of the National Council of the National Fascist Party, held on August 2, 1924 Mussolini concluded his speech by alluding to an expression of popular wisdom: in a calm sea, every man is a pilot; what requires a heroic spirit is to navigate when the storm rages. He then added: “A German philosopher said: ‘Live dangerously’. I would like this to be the *motto* of the passionate, young Italian Fascism: ‘To

⁷ Hamilton, Patrick, *Rope*, London 2009, p. 63.

⁸ Mr. Kentley's association of Nietzsche with Hitler is to a degree comprehensible: indeed, we should not forget that Hitchcock's movie was made three years after the end of the Second World War, that is, at a time when Nietzsche's name was still strongly identified with Nazi ideology. Conversely, in Hamilton's play, no mention of the overman is made.

⁹ Hamilton, *Rope*, p. 3.

¹⁰ As Mario Sznajder points out, Mussolini “was deeply influenced by the philosopher's [Nietzsche's] thought, specially in the formative years of his life” (see Sznajder, Mario, ‘Nietzsche, Mussolini, and Italian Fascism’, in: Jacob Golomb, Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton 2002, p. 247). As the leader of the Fascist movement, Mussolini addressed Nietzsche's writings “in order to obtain philosophical legitimization for the new movement” (ibid., p. 252).

live dangerously'. This must mean to be ready for everything, any sacrifice, any danger, any action, when it comes to defending the fatherland and fascism¹¹. Even if Mussolini does not mention Nietzsche's name explicitly, the allusion is patent; the distortion of the meaning of Nietzsche's words, too. As we have seen, in section 283 of *The Gay Science* the exhortation of living dangerously is clearly directed to seekers of knowledge. Even the metaphor of sailing is usually associated by Nietzsche with the search for knowledge, not only in section 283, but also in the whole book of *The Gay Science*.¹² Mussolini's distortion of Nietzsche's words consists, however, not much in taking the expression "to live dangerously" out of its original context, but rather in associating this expression with the defense of the fatherland.

The idea of fatherland was a core concept of both the Fascist and Nazi ideologies. Nietzsche, however, was a strong opponent of it. To see this, it suffices to consider briefly Nietzsche's concept of "good European", introduced for the first time in the *oeuvre* in section 475 of the first part of *Human, All Too Human*.¹³ In this section, Nietzsche criticizes the nationalist movements of his time, accusing them of being not only artificial and selfish (they did not serve the interests of the peoples, but rather that of the princely dynasties and of certain classes of business and society), but also dangerous, for they fomented national hostilities. Far from falling into its trap, Nietzsche exposes the logic of nationalism and against this "sickness of this century" (WS 87), he claims that "one should not be afraid to proclaim oneself simply a *good European* and actively to work for the amalgamation of nations" (HH I, 475).

Nietzsche's call for the amalgamations of nations and peoples, and for the creation of a "mixed race [*Mischrasse*], that of European man"¹⁴ (MA I, 475), reveals an anti-nationalist and pro-European attitude that clearly goes against both the Fascist and Nazi ideologies. Moreover, note that, according to Nietzsche, in the creation of this future mixed race, the "Jew" is "just as usable and desirable as an ingredient of it as any other national residue" (*ibid.*). Far from being the Germanophile anti-Semite that Nazi ideologues made him out to be, Nietzsche believes that the Jews must be praised for "their

.....
¹¹ Mussolini, Benito, 'Vivere pericolosamente', in: Edoardo and Duilio Susmel (ed.), *Opera Omnia di Benito Mussolini*, vol. 21, Florence 1956, p. 37.

¹² See, particularly, FW 124 and 343.

¹³ Although often overlooked, this concept plays a pivotal role in Nietzsche's conception of culture and, during the 1880s, gains a relevant philosophical value, being strictly connected with the purposes of Nietzsche's mature thought. On Nietzsche's "good European", see particularly Venturelli, Aldo, 'Die gaya scienza der „guten Europäer“. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“', in: *Nietzsche-Studien*, 38 (2010), pp. 180—200, and Gori, Pietro, Stellino, Paolo, '“Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro”: Los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa', in: *Estudios Nietzsche*, 15 (2015).

¹⁴ Nietzsche's call for the creation of a mixed race has to be understood primarily in cultural terms. In WS 87, Nietzsche clearly defines the task of the good Europeans as "the direction and supervision of the total culture of the earth". On this, see Gori, Pietro, Stellino, Paolo, "Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro".

energy and higher intelligence” and for “their capital in will and spirit accumulated from generation to generation in a long school of suffering” (ibid.). We have to be thankful to the Jewish people — Nietzsche continues — for having produced “the noblest human being (Christ), the purest sage (Spinoza), the mightiest book and the most efficacious moral code in the world” (ibid.). Moreover, it is the merit of Jews to have preserved the culture of Graeco-Roman antiquity in the darkest period of the Middle Ages.¹⁵

As this brief analysis clearly shows, one does not have to be especially perceptive to see that Nietzsche’s critique and scorn of nationalism (especially of the slogan “Deutschland, Deutschland über alles”¹⁶) and anti-semitism, together with his call for the creation of a supranational culture and race, and his sympathetic attitude towards the Jewish people and their culture, are all elements that (among others¹⁷) hardly combine with the Fascist and Nazi ideologies. Indeed, as we know now, Nietzsche’s thought was intentionally distorted and manipulated by the Fascist and Nazi ideologues with the aid and co-responsibility of Elisabeth, Nietzsche’s sister, in order to make it fit their ideologies.¹⁸ Without this distortion and manipulation, it would have been very difficult, if not impossible, for these ideologues to use Nietzsche’s philosophy as theoretical foundation and legitimization of their ideologies.

Is the fact that Nietzsche’s thought was distorted and manipulated by the Fascist and Nazi ideologues a sufficient condition for releasing Nietzsche from all responsibility for the crimes that were partly justified through the appeal to his philosophy? As Shai Biderman and Eliana Jacobowitz report, Hamilton’s play *Rope* was said to be inspired by the real murder of a 14-years-old boy by Nathan Leopold and Richard Loeb in 1924. During the trial, Leopold and Loeb said that they had been inspired by Nietzsche’s ideas. Commenting on this, Biderman and Jacobowitz rightly point out that: “Not everything done in the name of Nietzsche is Nietzschean”¹⁹. As we have seen, a similar justification is adduced by Rupert Cadell for denying his implication in the murder: he cannot be considered responsible for it, given that his words have been twisted and given a different meaning. Similarly, one could argue that Nietzsche cannot be considered partly responsible for the crimes committed by the Fascist and Nazi dictatorships, because the mean-

¹⁵ On Nietzsche’s highly critical stance towards anti-Semitism, see, inter alia: Nachlass, 7[67], end 1886 — spring 1887; the letter to T. Fritsch of May 29, 1887; the letter to Elisabeth, Nietzsche’s sister, of June 05, 1887 and of the end of December, 1887; GM II 11 and EH, WA 2. There is a rich secondary bibliography on this topic. See, particularly, Kofmann, Sarah, ‘Le mépris des juifs. Nietzsche, les juifs, l’antisémitisme’, Paris 1994, and Yovel, Yirmiyahu, ‘Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence’, in: Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*, Lanham 2006, pp. 277—289.

¹⁶ See Nachlass, 25[248], spring 1884; GM III, 26; EH, WA 2; GD, *Deutschen*, 1.

¹⁷ Think, for instance, of Nietzsche’s sharp and harsh critique of the state, of groups and parties, of the herd and herd instinct, of the *Reich* and of modern Germans. Consider also Nietzsche’s individualist and aristocratic conception of the human being.

¹⁸ See, particularly, Baeumler, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph, der Politiker*, Leipzig 1931.

¹⁹ Biderman, Shai, Jacobowitz, Eliana, ‘Rope: Nietzsche and the Art of Murder’, in: David Bagget, William A. Drumin (ed.), *Hitchcock and Philosophy. Dial M for Metaphysics*, Chicago 2007, p. 42.

ing of his words was distorted and twisted by the Fascist and Nazi ideologues. Against this reasoning, two objections can be put forward.

First, notice that two different kinds of responsibility could be attributed to Nietzsche. The first kind of responsibility would be the responsibility for his ideas and the consequences that derived from them: this is the kind of responsibility we have been considering to this point. The second kind of responsibility would be, on the contrary, the responsibility for the later misconception of his ideas and the consequences that derived from them. This second kind of responsibility differs from the first in that it takes into consideration the form in which Nietzsche conveyed his ideas, rather than their content. To put the matter plainly: even if Nietzsche could be absolved from the charge of having contributed to lay the theoretical basis of the Fascist and Nazi ideologies, he could still be accused of not having done enough to avoid the later manipulation and distortion of his thought.²⁰ As the letter that Nietzsche sent to Malwida von Meysenbug at the beginning of May, 1884, shows, Nietzsche was well aware of the risk of a future misunderstanding of his philosophy. He, nonetheless, accepted it as the torture of every great teacher of humanity: “Und dann selbst noch macht mir der Gedanke Schrecken, was für Unberechtigte und gänzlich Ungeeignete sich einmal auf meine *Autorität* berufen werden. Aber das ist die Qual jedes großen Lehrers der Menschheit: er weiß, daß er, unter Umständen und Unfällen, der Menschheit zum Verhängniß werden *kann*, so gut als zum Segen.”²¹

The second and more problematic objection concerns those aspects of Nietzsche’s philosophy that, having no need to be manipulated or distorted, lent some support to the later Fascist and Nazi ideologies. It is no secret that Nietzsche praised the masculine, healthy and strong instincts which he saw ideally embodied in the conqueror, rapacious and master races.²² Accordingly, he despised Christian moral values (which in the *Genealogy* he questionably understood as derived from the slaves’ resentment) as life-negating and decadent. It is also known that Nietzsche was a harsh critic of democracy, to which he opposed an aristocratic and hierarchical model of society, a society needed for “the enhancement of the type ‘man’” (JGB 257). This society was composed by two main classes: the higher one (the aristocracy) and the lower one (the common people). By virtue of its superiority, the former class could accept “in good conscience the sacrifice of

.....
²⁰ A similar reading is defended by Lang, Berel, ‘Misinterpretation as the Author’s Responsibility (Nietzsche’s Fascism, for Instance)’, in: Golomb, Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism?*

²¹ Lang quotes the first part of this passage at the beginning of his paper, wrongly identifying the addressee of Nietzsche’s letter as Elisabeth Nietzsche.

²² Within this context, commentators often refer to the expression “*blond beast*” which appears in the first essay of the *Genealogy of Morality* (§11). This expression is often understood as an allusion to the blond Germans, allusion which, in its turn, is seen as revealing Nietzsche’s allegedly sympathetic attitude towards the Arian race. The same commentators, however, forget to add that, in the following passage, Nietzsche explicitly mentions the “Roman, Arabian, Germanic, Japanese nobility, Homeric heroes, Scandinavian Vikings” (ibid.). Moreover, as Patrick Wotling has pointed out, the expression “*blond beast*” is an evocation of the fawn coat of the lion (see Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 2009, p. 291).

countless people who have to be pushed down and shrunk into incomplete human beings, into slaves, into tools, all *for the sake of the aristocracy*" (JGB 258). This was in perfect accordance with Nietzsche's understanding of life in terms of will to power, as the following passage from JGB 259 shows: "life itself is *essentially* a process of appropriating, injuring, overpowering the alien and the weaker, oppressing, being harsh, imposing your own form, incorporating, and at least, the very least, exploiting"²³. Finally, one should not forget Nietzsche's harsh conception of sick people as "parasites on society" and his call "to create a new sense of responsibility for doctors in all cases where the highest interests of life, of *ascending* life, demand that degenerate life must be ruthlessly pushed down and thrown aside — the right to procreate, for instance, the right to be born, the right to live..." (GD, *Skirmishes*, 36).²⁴

These aspects, among others, partly explain why Fascist and Nazi ideologues found a breeding ground in Nietzsche's thought, although they certainly do not justify the former's appropriation and manipulation of the Nietzsche's philosophy. On the one hand, Nietzsche scholars often tend to ignore (more or less consciously or willingly) these most problematic aspects or to minimize their importance, usually because they seek to avoid the possible association of Nietzsche's thought with the ideologies of Fascism, Nazism or some other radical movements. On the other hand, however, commentators unsympathetic to Nietzsche usually lay too much emphasis on them, seeking to discredit Nietzsche's philosophy simply on the grounds of Nietzsche's alleged proto-Fascist and proto-Nazi attitude. As a general rule, one should approach the question of Nietzsche's alleged responsibility without bias. More specifically, the following three elements should be taken into account:

1) *Philological and hermeneutical accuracy*: Nietzsche's texts should be read carefully, avoiding hasty or, even worst, *prima facie* conclusions. Above all, interpreters should avoid decontextualizing Nietzsche's words.²⁵

2) *Minimal knowledge of the history of the reception of Nietzsche's thought*: Interpreters should be aware of the fact that Fascist and Nazi ideologues manipulated and distorted Nietzsche's philosophy in order to use (read: abuse) it as they wished.

3) *Avoidance of anachronism*: Interpreters should resist the temptation of reading Nietzsche's words through the distorting prism of their historically privileged perspective as *survivors* of 20th century fascisms and totalitarianisms.

²³ For an analysis of these passages (particularly in the context of the comparison which has been often established between Nietzsche's overman and Raskolnikov's extraordinary man), see Stellino, Paolo, *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Bern 2015. On the comparison between Nietzsche's philosophy and the ideas of the main nihilist characters of Dostoevsky's great novels, see Poljakova, Ekaterina, *Differenten Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin, Boston 2013.

²⁴ On this, see Stellino, Paolo, 'Nietzsche on Suicide', in: *Nietzsche-Studien*, 42 (2013), pp. 151—177.

²⁵ On the importance of contextualizing Nietzsche's writings, see Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, Boston 2012.

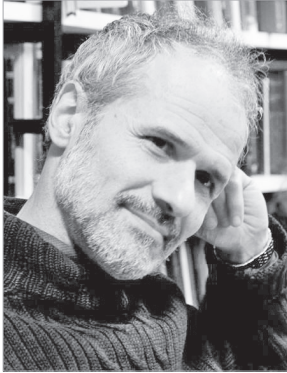
In conclusion: theories and ideas have consequences, like actions do. As a rule, we hold people responsible for their actions. In a similar way, we should reasonably hold intellectuals responsible for their theories and ideas.²⁶ Nietzsche is no exception to this rule. The large use and abuse of his philosophy during the first half of 20th century, however, demand extreme caution in considering his case. Nietzsche cannot be “absolved” (if need be) simply by demonstrating that his thought was manipulated and distorted. This manipulation and distortion certainly mitigate his responsibility, but it is not sufficient to supply an answer to the two objections mentioned above. On the other hand, however, we must be careful not to charge Nietzsche with too much responsibility and turn him into a Fascist or Nazi *ante litteram*. We do not know what Nietzsche would have thought of Italian Fascism and German Nazism, but we can easily make a conjecture: he would have certainly rejected any association between his philosophy of the future and a radical ideology based on anti-Semitism, nationalism, and the fanatical and blind glorification of the Arian race.

References

- Baeumler, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph, der Politiker*, Leipzig 1931.
- Biderman, Shai and Jacobowitz, Eliana, ‘Rope: Nietzsche and the Art of Murder’, in: David Bagget, William A. Drumin (ed.), *Hitchcock and Philosophy. Dial M for Metaphysics*, Chicago 2007, pp. 33—45.
- Chomsky, Noam, ‘The Responsibility of Intellectuals’, in: James Peck (ed.), *The Chomsky Reader*, New York 1987, pp. 59—120.
- Gori, Pietro, Stellino Paolo, “‘Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro’: Los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa’, in: *Estudios Nietzsche* 15 (2015),
- Hamilton, Patrick, *Rope*, London 2009.
- Herrlich, Peter, ‘The Responsibility of the Scientist. What Can History Teach Us about how Scientists Should Handle Research that Has the Potential to Create Harm’, in: *Embo Reports* 14/9 (2013), pp. 759—764.
- Jungk Robert (ed.), *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders (1959—1961)*, Reinbeck 1961.
- Kofman, Sarah, *Le mépris des juifs. Nietzsche, les juifs, l’antisémitisme*, Paris 1994.
- Lang, Berel, ‘Misinterpretation as the Author’s Responsibility (Nietzsche’s Fascism, for Instance)’, in: Jacob Golomb, Robert S. Wistrich (eds.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton 2002, pp. 47—65.
- Mussolini, Benito, ‘Vivere pericolosamente’, in: Edoardo and Duilio Susmel (eds.), *Opera Omnia di Benito Mussolini*, vol. XXI, Florence 1956, pp. 37—40.
- Poljakova, Ekaterina, *Differenten Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin, Boston 2013.

.....
²⁶ As we have seen, however, to define exactly the limits of the responsibility of intellectuals is not an easy task.

- Sznajder, Mario, 'Nietzsche, Mussolini, and Italian Fascism', in: Jacob Golomb, Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton 2002, pp. 235—262.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, Boston 2012.
- Stellino, Paolo, 'Nietzsche on Suicide', in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), pp. 151—177.
- Stellino, Paolo, 'Crossing the Line: Dostoevsky and Nietzsche on Moral Permissibility', in: *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft* 20 (2015).
- Stellino, Paolo, *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Bern 2015.
- Venturelli, Aldo, 'Die gaya scienza der „guten Europäer“. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft', in: *Nietzsche-Studien* 38 (2010), pp. 180—200.
- Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 2009.
- Yovel, Yirmiyahu, 'Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence', in: Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Lanham 2006, pp. 277—289.



Ницше и метафизика риска

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

Не только у всякой исторической эпохи, но и у каждой новой исторической ситуации, а таковые обновляются гораздо чаще чем раз в столетие, есть всегда немалый выбор идей из более ближнего или более отдаленного культурного наследия, который она может востребовать. В этом смысле XX веку далеко ходить за Ницше не надо было: он в этот век вращается, он его предчувствует, и в результате как Ницше оказывается во многом обусловлен предчувствием XX века, так и этот век обусловлен идеями Ницше.

Как писал в 1950 году Готтфрид Бенн, «по сути, все, что мое поколение обсуждало, внутренне переживало, можно сказать, “выстрадало”, а можно сказать, “выдумало”, — все это раньше сказал Ницше, он это сотворил, он нашел четкие формулировки, все дальнейшее — экзегеза. Его рискованная, стремительная, блистательная натура, его беспокойный слог, его самоотречение от всех идиллий, от всех общепринятых основ, его понятия психологии влечений <...> весь психоанализ, весь экзистенциализм, все это сделал он»¹. Это, безусловно, верно, но мы не можем просто ограничиться констатацией, именующей те или иные направления мысли. Потому что влияние Ницше выходит за пределы мира идей и во многом определяет мир вещей и действий.

Мне вспоминается голливудский фильм 1952 года «Внезапный страх» («Sudden Fear»), героиня которого цитирует слова Ницше, что «надо жить опасно» (это

¹ Бенн Г. Двойная жизнь. Аугсбург; М., 2008. С. 377.

ей в фильме удастся сполна, и не сказать чтобы по доброй воле). В этом эпизоде она бежит по почти отвесному склону к морю и на обеспокоенный оклик своего спутника, что это опасно, отвечает, столь же весело, сколь и учено, словами из 283-го афоризма «Веселой науки». Здесь Ницше говорит о том, что «тайна пожинать величайшие плоды и величайшее наслаждение от существования зовется: опасно жить! Стройте свои города у Везувия! Посылайте свои корабли в неизведанные моря! Живите, воюя с равными вам и с самими собой! Будьте разбойниками и завоевателями, покуда вы не можете быть повелителями и обладателями, вы, познающие! <...> В конце концов познание протянет руку за тем, что ему подобает: оно захочет господствовать и обладать, и вы вместе с ним!»². Хотя Ницше обращается здесь к людям познания, его призыв носит универсальный характер, кроме того, сам опыт философствования Ницше делает познание интеллектуальное неотъемлемым от познания экзистенциального и телесного — интеллект утрачивает монополию на познание. По сути, Ницше вводит некую экзистенциальную эвдемонистическую («величайшее наслаждение от существования») практику, используя при этом такие метафоры, что обращаться к ней с правом на то может любой, включая голливудских сценаристов и их героев. Разумеется, идея наслаждения опасностью имеет давнюю историю, в том числе мощные романтические корни. Но если, скажем, на картинах Каспара Давида Фридриха стоящие над обрывом или на горной вершине странники явно вырваны из своей повседневной среды и подведены к некоему краю, пределу, теряются и почти исчезают в нем, то Ницше призывает к укоренению в опасности, буквально вводит опасность на уровень быта — «стройте свои города у Везувия».

Риск подразумевает цель и идеал, ради которых рискуют, либо же этот риск эвдемонистичен и сам по себе и есть идеал. В афоризме Ницше присутствует и то и другое. Вначале он приветствует грядущую эпоху, «вносящую героизм в познание и ведущую войны за мысли и их последствия». Затем говорит о «более рискованных», «более счастливых» людях, которые нужны, чтобы проложить пути к этой эпохе. Здесь, сведя рядом и воедино риск и счастье, он практически уводит наше внимание от грядущей эпохи с ее «войнами за мысли» — уводит в «здесь и сейчас», причем «здесь и сейчас» не своей, грюндерско-викторианской, эпохи, отмеченной, по замечанию Томаса Манна, «английским словом *safety*»³ («безопасность, надежность»), а в «здесь и сейчас» нашего времени с его культом адреналина, экстремальными видами спорта, паркуром и «зацеперством» — развлечениями, которые таят в себе возможность смертельного исхода и потому обретают экзистенциальное измерение даже в самых девиантных своих проявлениях. Над концептом «Ницше как идеолог зацеперства» можно было бы посмеяться, однако это делает ничуть не менее вероятным возможность того, что какие-нибудь снятые с подножки поезда юнцы однажды бодро отрапортуют: «Ницше учил жить опасно». За роскошь об-

² Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 484.

³ Манн. Т. Аристократия духа. М., 2009. С. 348.

разной и иносказательной речи Ницше расплачивается тем, что его понимают не то чтобы не так (поскольку такое понимание никак нельзя назвать неверным), но в самых разных плоскостях и масштабах. Так что же, несет ли нам Ницше «благую весть», что если вовсю наслаждаться опасностью здесь и сейчас, это само собой приведет к господству и обладанию в перспективе?

На самом деле Ницше призывает не к риску ради риска как наслаждения острыми впечатлениями, но к риску как к адекватности бытию: речь идет не о гедонизме риска, а скорее о метафизике риска. Характер бытия опасен и непредсказуем — символом этого служит в приведенном фрагменте Везувий, — но человечеству не следует сторониться этой опасности и искать себе убежищ ради стадного самосохранения, в которых бы жизнь протекала по предсказуемому антиприродному регламенту. Это делает человечество неадекватным бытию. Мир, правила которого задают филистеры и «последний человек», потому так заведомо карикатурен и мелок для Ницше, что это мир неадекватный бытию и, следовательно, в нем невозможны ни истина, ни философия, ни то подлинное метафизическое наслаждение, которое дает сплав человеческой жизни с опасностями бытия. Однако Ницше говорит не только о таком своеобразном «подражании природе» — опасной природе, — то есть в некотором смысле ее удвоении, копировании, но и об определенной власти над нею путем ее открывания и исследования. Корабли, посланные в «неизведанные моря», — образ Колумбовый, навеянный Генуей, где писались эти строки, однако на тот момент все моря были уже открыты и изведаны, и не о колумбово-магеллановых морях говорит здесь Ницше, но о совсем иных, куда более отдаленных, и присутствуй в Ницше хотя бы слабенькая техническая жилка, он наверняка однажды развернул бы свою мореплавательскую образность в глубину подводного царства и в глубины космоса (хотя, возможно, совсем иные, психологические, причины заставляют Ницше в его метафорах скользить все дальше по водной глади, описывать солнечные блики и рябь на морской поверхности, волны и пену, в конце концов парить над морем птичьими стаями и быть в целом, как он выразился в письме, «летучей рыбой на гребнях волн бытия» — но, в этих метафорах, собственно, не нырять, — что, однако, может быть темой совсем другого разговора). Разумеется, такая первооткрывательская поэтика не новость для второй половины XIX века. Образы мореплаательства смотрятся даже аристократически-старомодно в эпоху, когда все моря уже открыты и остаются только маленькие тревожащие белые пятна, которые надо поскорее исследовать, чтобы превратить их в такое же пространство безопасности и комфорта. Герои фантастов этой эпохи (а именно с их поэтикой граничит здесь образность Ницше), например Жюль Верна, тоже не прочь освоить окрестности вулканов, но фантазия автора ограничивается здесь по большей части утилитарными задачами вроде того, чтобы поджарить на раскаленной лаве яичницу с беконом, то есть ввести разрушительную энергию природы в тоненькое русло человеческого комфорта.

Я полагаю, что для Ницше, когда он прибегает к образу Везувия, максимум утилитаризма заключен в том, что выбросы лавы повышают плодородность почвы,

причем речь тут опять же о метафизике и культуре, а не о земледелии. Это та же идея, которая высказывалась им в черновиках и статьях времен «Рождения трагедии», идея, что такие катастрофические выходы на поверхность дионисийской подосновы, мировой лавы, как война, способствуют оплодотворению культуры, обогащению почвы, на которой она произрастает. Однако в дальнейшем к этому добавляется аспект индивидуального роста, становления «высшего человека»: человек растет и становится сильнее вместе с уровнем жизненной опасности, рискованности его существования. Чем опаснее окружающий мир, тем он глубже и подлинней и тем ближе к глубине и подлинности опасно живущий человек (не говоря уж о том, что тем он сильнее, чем более готов идти навстречу опасностям — как стихий, так и познания).

На самом деле, с точки зрения психофизиологии, «опасная жизнь», ситуация риска не может быть повседневностью, фоном — это определенные пиковые, мобилизационные состояния, и тем они сродни состояниям экстатическим. Однако возможно, что уровень познания и освоения Вселенной, которого достигнет человечество, выведет его на новый уровень опасности, предложит ему новый уровень риска, способный изменить и саму психофизиологию человека — неустоявшегося, неопределившегося, по выражению Ницше, животного. И в этом отношении идеи Ницше могут оказывать воздействие не только на эпоху, в которую мы живем, но и на ту, в которую только входит человечество.

2. Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

Идею вечного возвращения я могу понимать только одним образом. А именно в виде вопроса, который человеку следует ставить перед собой в каждое проживаемое мгновение, перед каждым своим поступком, — вопроса, который сам Ницше, рефлексируя по поводу этой своей идеи, формулирует так: «Действительно ли я хочу делать это бесчисленное множество раз?»⁴. Таким и только таким образом идея вечного возвращения оказывается руководством к действию и универсальным жизненным критерием, способным составить конкуренцию основным этическим системам человечества. Анализируя то, как ко мне пришло такое понимание этой идеи, я могу констатировать, что она способна ретроспективно оправдывать человеческое существование перед его собственным судом в целом даже тогда, когда она не оправдывает немалое/значительное/преобладающее количество частных случаев. Эта идея полностью экзистенциальна, в ней напрочь отсутствует социальный элемент. В то же время степень достоверности такого критерия предельна. Что же касается онтологической стороны этой идеи, то она в принципе не подлежит критике: вечное возвращение не может быть предметом логического познания, но только предметом веры (если только не допустить, что она получит подтверждение в физической науке, возможность чего как раз с логической точки зрения существует).

.....
⁴ Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 9. М., 2013. С. 460.

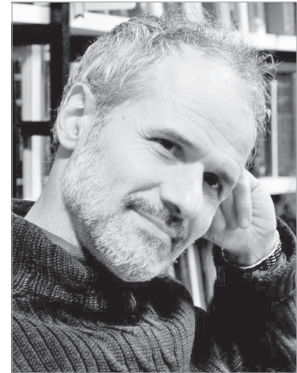
Литература

Бенн Г. Двойная жизнь. Аугсбург; М.: Waldemar Weber Verlag: Lagus-Press, 2008.

Манн Т. Аристократия духа. М.: Культурная революция, 2009.

Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005—2014.

Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1991.



Nietzsche and the Metaphysics of Risk

1. Which of Nietzsche's ideas came to be most in demand in the culture of the 20th century and why?

Not only every historical epoch but every new historical situation — and these get renovated much more often than once a century — always has a considerable set of ideas from a close or more distant cultural heritage that may turn out to be in demand. In this respect, Nietzsche was not far to seek in the 20th century — he grows into this century, he anticipates it, and hence, in the same way as he seems to be conditioned by the anticipation of the 20th century troubles, this age is also conditioned by Nietzsche's ideas.

As Gottfried Benn wrote in 1950, "Everything in point of fact that my generation have been discussing and have taken keenly to heart, one might say, "have gained through suffering", or, perhaps, "have imagined", — all this Nietzsche had said before, he had worked it out, he had found clear statements, while everything that followed was exegesis. His risky, impatient and brilliant nature, his writing style full of anxiety, his renunciation of all illusions, of all the generally accepted principles, his concepts of the psychology of attraction [...], everything concerning psychoanalysis and existentialism — all this was his creation"¹. This is certainly true, but we cannot restrict ourselves simply by stating the development of thought in some directions or other. For Nietzsche's influence goes beyond the realm of ideas and determines, in many respects, the world of things and actions.

I am recalling *Sudden Fear*, a 1952 Hollywood film, whose heroine quotes Nietzsche's saying that "one should live dangerously" (she succeeds in this with a vengeance, not that it is of her own volition). In that episode she is running along an extremely steep

¹ Bonn G., *The Double Life*, Augsburg, Moscow, 2008, p. 377.

slope towards the sea. To the worried call of her companion warning her that this was dangerous, she gives a reply, as cheerful as it is learned, quoting aphorism 283 from *The Gay Science*. In it Nietzsche suggests that “the secret for harvesting from existence of the greatest fruitfulness and greatest enjoyment is — *to live dangerously!* Build your cities on the slopes of Vesuvius! Send your ships into uncharted seas! Live at war with your peers and yourselves! Be robbers and conquerors as long as you cannot be rulers and possessors! [...] Finally the search for knowledge will reach for its due; it will want to rule and possess, and you with it!” (GS 283, trans. by Josefine Nauckhoff). Although here Nietzsche appeals to the people of knowledge, his call is universal; besides, the very experience of Nietzsche’s philosophizing makes the intellectual cognition inalienable from that of existential and corporal — intellect loses its monopoly on cognition. Nietzsche actually introduces a sort of existential eudemonistic practice (“the greatest enjoyment of existence”) employing in this connection such metaphors which anyone, including Hollywood scriptwriters and their heroes, can with good reason make use of. It is clear that the idea of enjoying danger has a long history, including a strong romantic tradition. But contrary, say, to Caspar David Friedrich, whose pictures depict travellers standing on a cliff or on the top of a mountain, obviously taken out of their everyday environment and brought to a certain brink, a boundary, nearly disappearing beyond it, Nietzsche calls for rooting in danger, actually introducing it at the level of everyday life — “Build your cities on the slopes of Vesuvius!”

Risk implies an aim and ideal for the sake of which the risk is taken, or it is eudemonistic and an ideal in itself. Both types can be found in Nietzsche’s aphorism. First, he greets the approaching age that “will carry heroism into the search of knowledge and wages wars for the sake of thoughts and their consequences” (GS 283, trans. by Josefine Nauckhoff). Then he speaks of “more endangered”, “happier” human beings needed to pave the way for this age. Here, integrating risk and happiness, he actually diverts our attention from the approaching age with its “waging wars for the sake of thoughts” and takes us to the “here and now”, not to the “here and now” of his Grunder and Victorian age which, according to Thomas Mann, was marked by “the English word *safety*”² (“security, reliability”), but to the “here and now” of our time with its cult of adrenaline, extreme kinds of sport, paracour and “train surfing” — entertainments fraught with death and therefore gaining existential meaning even in their most deviant manifestations. The concept of “Nietzsche as an ideologist of train surfing” might seem ridiculous if it was not for the possibility that some youngster being caught hanging on the foot board of a train will one day cheerfully declare: “It was Nietzsche who taught us to live dangerously”. Nietzsche pays for the magnificence of his figurative and allegorical language by being understood not exactly in the wrong way (for this understanding cannot be called wrong), but from different angles and perspectives. So then, does Nietzsche spread “good news” that if one enjoys danger here and now with might and main, then in prospect it will, by its own accord, result in ruling and possessing?

.....
² Mann Th., *Nobility of Spirit*, Moscow, 2009, p. 348.

As a matter of fact, Nietzsche calls for taking risk not for the sake of risk as a thrilling experience, but for risk which is equivalent to being; this is not a question of the hedonism of risk but rather of the metaphysics of risk. The nature of being is dangerous and unpredictable — its symbol is Vesuvius in the above cited extract, — but a human being should not try to avoid this danger and seek sanctuary for gregarious self-preservation where life proceeds according to anti-natural regulation. This makes humankind inadequate to being. For Nietzsche, the world whose regulations are set by philistines and “the last man” is so admittedly grotesque and petty, because this world is inadequate to being and, therefore, no truths, no philosophy, no real metaphysical pleasure which give the fusion of human life and the danger of being are possible in it. Nietzsche speaks, however, not only of such peculiar “imitation of nature”, — dangerous nature — i.e. in some respect, of its reduplication, its copying, but also of a certain power over it by means of its discovery and exploration. Ships sent into “uncharted seas” represent the image of Columbus inspired by Genoa where these lines were written. By that time, however, all the seas had already been discovered and charted, but Nietzsche does not mean the seas of Columbus or Magellan, he means quite different, much more distant seas. Had he had the slightest flair for technology, he would have certainly one day directed his nautical imagery towards the depth of the undersea kingdom and the depth of the outer space (probably, however, completely different, psychological reasons make Nietzsche by way of metaphors slide further across the water surface, describe flecks of sunlight and water ripples, waves and sea foam, in the end, hover in mid-air in flocks of birds and, on the whole, be, as he put it in a letter, “a flying fish atop the waves of being”, but not, as a matter of fact, dive by means of these metaphors; but that might be the topic for quite a different discussion). It is clear that such pioneering poetics was nothing new in the second half of the 19th century. Nautical imagery looks even aristocratically old fashioned in the age when all the seas have already been discovered and there remain only small unsettling white spots that are to be quickly explored to be changed into the same space of safety and comfort. The characters of science fiction of that age (and it is their poetics that Nietzsche’s imagery resembles here), for example, those in Jules Verne’s novels, also do not mind exploring the surroundings of volcanoes, but in that case the author limits his imagination mostly to practical tasks, such as frying eggs and bacon on the red hot lava, i.e. directing the destructive power of nature into the tiny channel of human comfort.

I believe that the maximum of utilitarianism, as Nietzsche understands it when he resorts to the image of Vesuvius, lies in the fact that lava emission increases soil fertility, but here again it is a question of metaphysics and culture, not of farming. It is the same idea that he expressed in his drafts and articles written at the time of *The Birth of Tragedy*, the idea that such disastrous eruptions of the Dionysian subbase, of the world lava, as war, contribute to the fertilization of culture, to the enrichment of soil on which it grows. Further, however, it will include the aspect of individual growth, of becoming of an “overman”: a human being grows and becomes stronger together with the level of life risk, the riskiness of his existence. The riskier the human environment, the deeper and more genuine it is; while the endangered man gets closer to the depth and authentic-

ity (not to mention the fact that the more he is ready to face the danger, both of natural disasters and knowledge, the stronger he is).

In fact, “dangerous life”, the situation of risk cannot be a daily routine or a background from the viewpoint of psycho-physiology — these are the states with the utmost stretch of one’s power, which makes them similar to ecstatic states. Still it is possible that the level of the knowledge and exploration of the Universe mankind is to achieve will take it to a new level of danger, will suggest a new level of risk capable of changing the very psycho-physiology of man, who, according to Nietzsche, is an unsettled, undetermined animal. In this respect Nietzsche’s ideas can influence not only the age we live in, but also the time which humankind is just entering.

2. What do you understand by the concept of “eternal recurrence”?

I understand the idea of the eternal recurrence only in one way. Namely, in the form of a question which man should ask himself at every moment of his life, before doing any of his deeds — a question which Nietzsche himself, reflecting on this idea of his, stated in the following way: “Do I really want it again and innumerable times again?”³ Only in this and no other way, the idea of the eternal recurrence can become a guide to action and a universal life criterion capable of competing with the main human ethical systems. Reflecting on how I have come to perceive the idea in this way, I uphold that in retrospect this idea is capable of justifying human existence taken as a whole, before its own tribunal, even in those cases when it does not justify a considerable/large/major amount of particulars. This idea is entirely existential; it is completely devoid of a social component. At the same time, such criterion has an utmost degree of reliability. As for the ontological aspect of the idea, it is not subject to criticism: the eternal recurrence cannot be the object of logical cognition, but only the object of faith (not assuming that it will be confirmed by physical science, which seems possible precisely from the logical point of view).

References

- Бенн Г. (Benn G.), *Двойная жизнь. (Double Life)*, Augsburg: Waldemar Weber Verlag — Moscow: Lagus-Press, 2008.
- Манн Т. (Mann Th.), *Аристократия духа. (Nobility of Spirit)*, Moscow: Kul’turnaya Revolyutsiya, 2009.
- Ницше Ф. (Nietzsche F.), *Полное собр. соч. в 13 т. (Complete works, in 13 vol.)*, Moscow: Kul’turnaya Revolyutsiya, 2005-2014.
- Фрейд З. (Freud S.), *Введение в психоанализ: Лекции. (Introduction to Psychoanalysis: Lectures)*, Moscow: Nauka, 1991.

(Translated from Russian by Irina Polyakova)

.....
³ Ницше Ф. (Nietzsche F.), *Полное собрание сочинений, в 13 томах (Complete Works, in 13 vol.)*, vol. 9, Moscow 2013, p. 460.



Ницше о субъективности: практика само-генеалогии и философское самоинсценирование

Введение

«**И**ные люди рождаются посмертно», — писал Ницше в своей само-генеалогии «Ессе homo», обращаясь к «вопросу понимания и непонимания своих сочинений» (ЕН, «Почему я пишу такие хорошие книги» 1, перевод Ю. М. Антоновского). В современную эпоху существует множество аспектов восприятия философии Ницше, его влияние сильно во всех сферах культуры. Сам Ницше, когда размышлял о моральном упадке, пророчески писал: «...великая драма в ста актах, зарезервированная на ближайшие два века Европы, ужаснейшая, сомнительнейшая и, возможно, наиболее чреватая надеждами из всех драм...» (ГМ, III 27, перевод Л. А. Свасьяна). **И в XXI веке влияние Ницше** все еще многосторонне, тем не менее одна перспектива мне представляется наиболее интересной, а именно стратегии конструирования субъективности и формы их сообщаемости. Задача данной статьи — осмыслить субъективность как упражнение в самогенеалогии и указать на нарративную практику, посредством которой Ницше сам себя превращает в доказательный пример, наиболее убедительно представленный в работе «Ессе homo».

Ницше никогда не использовал термин само-генеалогия. Обращение к само-генеалогии предполагает, прежде всего, оправдание концептуального движения, которое интертекстуально дает возможность в убедительной форме перейти

от генеалогии морали к практике само-генеалогии. Я называю эту первую трансформацию формальной структурой аргумента само-генеалогии. Моя гипотеза состоит в том, что это движение заключается в осмыслении понятия генеалогии в его критическом регистре с обязательной включенностью в интеррогативный канал практики методологического дистанцирования, корреляция которого расширяет поле возможностей (*Spielraum*) понятия генеалогии, позволяя применять его не только к морали, но также и к философской традиции в отношении к истине и, в особенности, в отношении генеалогического самопознания себя самого. Во-вторых, практика само-генеалогии сама по себе также характеризуется тем, что объясняет теоретические структуры. Я называю это второе движение семантической структурой аргумента само-генеалогии. Гипотеза этой работы состоит в том, что то, что Ницше разрабатывал до 1887 года в «К генеалогии морали», особенно в отношении культуры, находит свое завершение в работах 1888 года, как раз когда он применяет это к самому себе. То есть рефлексия о трагичности человеческой судьбы, выраженная в вопросе «что означают аскетические идеалы?», проанализированная в связи с искусством, наукой и религией, раскрывается индивидуально в 1888 году в самом Ницше, как практика дифференциации по отношению к каждой из этих культурных сфер; эта дифференциация отражена в его книгах: искусство в «Казусе Вагнер», философия и наука в «Сумерках идолов» и религия в «Антихристе».

Этот аргументативный ход находит свое высшее выражение как раз в «*Esse homo*», где Ницше превращает себя самого в доказательный пример через философское самоинсценирование. Оно рассматривается как аргументативная стратегия, когда Ницше-автор представляет своего персонажа, хотя и не опираясь на какие-либо биографические факты или разъяснения об этом персонаже, предпочитая представить его своим собеседникам, указывая на него: *Esse homo*. Наконец, стратегия философского самоинсценирования характеризуется Ницше как мысль, которая завершает свой цикл только в присутствии читателя.

2. Формальная и семантическая структуры само-генеалогического аргумента

«К генеалогии морали» (1887) следует читать как «дополнение и пояснение» к работе «По ту сторону добра и зла», на что указывает Ницше на титульной странице книги (сравни: KSA 14.377). В этом случае становится возможным понять аргументацию, которая исходит из «типологии морали», как ее представляет Ницше начиная с афоризма 186, которым открывается глава «К естественной истории морали» («По ту сторону добра и зла»), и вплоть до теоретической программы «действительной истории морали» в «К генеалогии морали», именно так, чтобы взять курс на «действительно существовавшую» мораль, «снарядившись исключительно новыми вопросами и как бы новыми глазами» (ГМ, предисловие 7, перевод К. А. Свасьяна). Теоретический регистратор в этом странствии «типологии»

по направлению к «генеалогии морали» характеризуется значением генеалогии как «критики», что, в общем, наводит на выпад против моральных представлений, которые «обращаются ко “всем”, потому что обобщают там, где нельзя обобщать; все они изрекают безусловное и считают себя безусловными» (ПСТЗ, 198, перевод Н. Полилова). Дейсторизация морали достигает своей высшей точки там, где сама мораль уже не видится «как проблема» (ВН 345), но ранее все философы требовали только «обоснования морали», несмотря на то что сама мораль считалась при этом «данною» (ПСДЗ 186), т. е. устоявшейся, выкристаллизовавшейся и ставшей самоочевидной внутри культуры. В этом случае программа генеалогии, такой как «критика», когда она задает себе вопрос о «ценности этих ценностей», состоит как раз в том, чтобы поставить под вопрос те ценности, которые принимались «за данность, за факт, за нечто проблематически неприкосновенное» (ГМ, Предисловие 6, перевод К. А. Свасьяна). Критическая генеалогия радикализует усилия простой «истории возникновения» (ВН 345)¹, тогда как «критика» предполагает выявление того, что стало невидимым и проблематически неприкосновенным в своей структуре, включая и то, что оказалось вне вопрошания внутри истории появления самих ценностей. Историзация ценностей — это важный инструмент, назначением которого является выработка методологического дистанцирования от преобладающих и господствующих установок своего времени, но который радикализуется, когда критическая программа выявляет свою собственную структуру, которая становится слишком самоочевидной в рамках этого процесса.

Однако что касается критической программы генеалогии, то решающий аспект формальной структуры само-генеалогического аргумента необходимо связать с практикой вопрошания как обязательного условия для взрывов самоочевидностей. Эта необходимая связь позволяет нам расширить рамки Spielräume понятия «генеалогия», особенно в отношении его использования для генеалогии по отношению к морали. Как только мы начинаем оперировать переменными понятиями «критическая программа» и «практика вопрошания», мы можем переносить экономию аргументации во все сферы культуры, защищая те же цели генеалогической/критической программы, для того чтобы высветить и вскрыть то, что не вопрошалось.

Ницше выделяет термин «критика» в афоризме 6 в предисловии «К генеалогии морали», и в том же самом афоризме мы видим, что он неизменно настаивает на практике вопрошания. В афоризме приводятся три случая радикальных *вопросов* — «знак вопроса» (ein Fragezeichen), «ставить под вопрос» (in Frage zu stellen), «проблематически неприкосновенное» (In-Frage-Stellung), а также используются слова *Misstrauen* (недоверие), *Argwohn* (подозрение), сомнение, колебание и т. д. Подзаголовок к афоризму 345 из «Веселой науки» (часть V книги была написана

.....
¹ Ср.: *Stegmaier Werner*. Nietzsche „Genealogie der Moral“, Darmstadt (WGB), 1994. «Генеалогия как критика, а не история, есть критика кажущейся самоочевидности морали посредством все более гипотетических набросков ее происхождения» (С. 66).

одновременно с генеалогическим проектом в 1887 году) гласит: «Мораль как проблема», где как раз используется практика вопрошания, чтобы определить разницу между «критикой» и «историей возникновения»: «Итак, никто до сих пор не апробировал еще *ценности* того прославленного из всех лекарств, которое называется моралью: для этого нужно первым делом — *поставить эту ценность под вопрос*. Ну что ж! Это как раз и есть наше дело» (ВН, 345, перевод К. А. Свасьяна). Методологическое дистанцирование, способное сделать очевидными застывшие структуры морали, имеет в качестве необходимого инструмента практику вопрошания, которой пользуются не только для того, чтобы увидеть «мораль как проблему», но чтобы наряду с этой практикой расширять области культуры и запустить ту же программу разоблачения этих осадочных пород.

Исходя из переменных величин «критика» и «практика вопрошания», я бы хотел выдвинуть аргумент, который оправдывает использование слова «самогенеалогия», особенно в связи с тремя важнейшими афоризмами: афоризмом 6 из предисловия «К генеалогии морали», афоризмом 1 из «По ту сторону добра и зла» и афоризмом 346 из «Веселой науки». С одной стороны, эти три афоризма созданы в один период (1887—1888) и воспроизводят внутренний процесс обнаружения самоочевидностей, а с другой — в каждом из них речь идет о человеке, как и о генеалогическом понимании человека.

Афоризм 1 из «По ту сторону добра и зла» входит в главу под названием «О предрассудках философов», которая является, пожалуй, одной из самых блестящих глав, написанных Ницше². Весь афоризм написан полностью в соответствии с практикой вопрошания и насчитывает 12 вопросов, которые на этот раз направлены против наиболее устоявшихся и самоочевидных понятий в философской традиции, а именно понятия истины, которое, как следует уже из названия главы, конфигурируется как еще одна форма предубеждения философов. Ницшевская критика/теория вопрошания состоит в том, чтобы сделать ясными отношения, механизмы и процессы, ведущие к понятиям, которые прежде не ставились под сомнение, а поэтому были для философии самоочевидными.

Ницше начинает афоризм словами «воля к истине», сразу же отмечая, что является самым характерным в этой «истории»: «...что за вопросы предъявила уже нам эта воля к истине! Какие странные, коварные, достойные внимания вопросы!» (ПСДЗ 1, перевод Н. Полилова). Обсуждение значения термина «воля к истине» не входит в нашу задачу, вместо это подчеркнем три решающих аспекта нашей аргументации. Во-первых, отметим соответствия между теоретическими проектами, поскольку если «К генеалогии морали» стремится сделать очевидными

.....
² См. точный анализ первой главы «По ту сторону добра и зла»: *Lossi Annamaria. Philosophie als Selbstgestaltung? Umwertung und Selbstverständnis im Ausgang von Nietzsches, von den Vorurtheilen der Philosophen' in Jenseits von Gut und Böse // Marcus Born, Axel Pichler (Hrsg.). Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*, Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.

моральные структуры при помощи вопроса о «ценности этих ценностей» (Werth dieser Werthe), то в «По ту сторону добра и зла» ставится вопрос о «ценности истины» (Werthe der Wahrheit). И хотя предметы исследования различны — истина («По ту сторону добра и зла») и мораль («К генеалогии морали»), переменные величины — «критика» и «практика вопрошания» — те же самые. Во-вторых, обнаружение того, как истина кристаллизовалась как философский предрассудок, заставляет задаться вопросом о самой истине, т. е. спрашивать уже не что есть истина, а «кто собственно тот, кто предлагает нам здесь вопрос?» — пишет Ницше, и далее: «Что собственно в нас хочет “истины”?» (ПСДЗ, предисловие, перевод Н. Полилова). Смысл этой подмены вопроса в том, чтобы поставить под сомнение место самого философа, когда он задается вопросом об истине, и таким образом избежать претензии на полагаемый трансцендентальный горизонт, который бы позволил Ницше возвестить какую-либо истину. Основная цель здесь — до предела обострить сам вопрос, который стал для философии классическим, направляя теперь практику вопрошания против нее самой: «Что собственно в нас хочет “истины”?» И наконец, противоположность переменных «критика» и «практика вопрошания» обнаруживается тогда, когда более неясны границы между тем, «кто Эдип?» и «кто есть сфинкс?», — чрезвычайно интересная фигура мысли, с помощью которой Ницше вооружает свой критический радикализм. Ницше пишет: «Проблема ли ценности истины предстала нам, или мы подступили к этой проблеме? Кто из нас здесь Эдип? Кто сфинкс? Право, это какое-то свидание вопросов и вопросительных знаков» (ПСДЗ, предисловие, перевод Н. Полилова). Как известно, загадочный вопрос сфинкса — это как раз вопрос для человека. В этом случае Эдип перед сфинксом — это на самом деле Эдип, отвечающий себе на вопрос для человека, что в инсценировке Ницше еще и означает, что Эдип задает вопросы сам себе, особенно когда он задает себе вопросы, чтобы понять, «кто» и «что» вызывает вопросы или стремится к истине. Определяя себя как того, кто первым «отважился» поставить вопрос о ценности истины, Ницше уже не хочет искать основания истины или критерия истины, или того, как возможен приоритетный доступ к истине; во всех этих случаях истина рассматривается как нечто данное и бесспорное. Ранее, в «По ту сторону добра и зла», Ницше разворачивает критическую программу и практику вопрошания, направленную теперь не против морали, а против самой истины, показывая ее границы и, в соответствии с названием одной из глав, вскрывая ее «предрассудок». Как можно заметить, взаимосвязь между переменными понятиями «критика» и «практика вопрошания» расширяет возможности применения ницшевского движения аргументов в «Генеалогии» ко многим другим областям критики культуры, как и в случае, когда истина является устоявшимся предрассудком внутри философии («По ту сторону добра и зла»).

Однако радикализм обеих переменных доходит до крайности в момент, когда Ницше философски инсценирует движение саморефлексии в своей собственной практике вопрошания с целью достичь методологического дистанцирования по отношению к себе, ригористично спрашивая себя, не следует ли он как философ

тем же теоретическим устоявшимся схемам, которые он стремится отыскать в системах морали или философских традициях. В этой связи следует рассмотреть афоризм 346 из «Веселой науки», в котором как раз появляется термин «наш вопросительный знак» (Unser Fragezeichen). Этот афоризм завершает формальную структуру само-генеалогического аргумента, поскольку он состоит в признании того, что динамика переменных «критика» и «практика вопрошания» не может не направляться, по долгу чести, как раз против тех, кто использует их против философов, философских традиций, систем морали или различных культур. Это значит, что теперь сам Ницше, выводя себя на сцену в одном лице как «безбожника, неверующего или еще и имморалиста», вынужден признать, что он включен в тот же процесс, против которого он выдвигает вопросы. Я хотел бы подчеркнуть, что экономия критической программы генеалогии, когда она связана с практикой вопрошания, может также развернуться в тех случаях, в которых Ницше стремится поместить себя в тот же контекст вопрошания не только как программу критики, но теперь и как программу самокритики, т. е. как программу самореференции³.

Я бы хотел выделить два момента в начале афоризма: с одной стороны, афоризм начинается с вопроса, который следует непосредственно после того, как Ницше пишет о критической программе генеалогии в афоризме 345 «Веселой науки», так что оба текста должны читаться вместе. После констатации того, что Ницше называет «наше дело» (unser Werk), т. е. поставив под сомнение ценность «прославленнейшего из всех лекарств, которое называется моралью», для того чтобы увидеть «мораль как проблему», афоризм 346 снова начинает с вопроса о понимании этого проекта, вопроса, обращенного к читателям: «Но вы не понимаете этого?»; с другой стороны, в трех текстах, которые я анализирую, главное внимание уделяется пониманию того, что представляют собой люди. Афоризм 346 из «Веселой науки» с первых же строк обращается к вопросу о человеке: «Кто же мы такие?», что непосредственно связано с двумя предыдущими текстами, поскольку «Генеалогия» открывается вопросом о понимании «познающего» (Erkennenden): «Мы чужды себе, мы, познающие, мы сами чужды себе» («К генеалогии морали», Предисловие 1); а в «По ту сторону добра и зла» конструируется фигура мысли между Эдипом и сфинксом, так чтобы показать, как было сказано выше, что Эдип перед сфинксом — это Эдип, поставленный перед вопросом о самом себе. Учитывая все сказанное, все три рассматриваемых текста не только дополняют друг друга, когда речь идет о переменных «критика» и «практика вопрошания», но и имеют своей ключевой темой человека.

Однако конец афоризма свидетельствует о том, что Ницше стремится стратегически направить «практику вопрошания» на себя, движимый самокритикой, делая еще более понятным название афоризма «Наш вопросительный знак» (Unser Fragezeichen). В афоризме 346 из «Веселой науки» центральной проблемой является

.....
³ Ср.: Stegmaier Werner. Nietzsche's Befreiung der Philosophie. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012, особенно с. 163—174, афоризм 345 и с. 193—208, афоризм 346 из «Веселой науки».

нигилизм, который, однако, используется Ницше как инструмент выявления основного посыла текста, а именно того, что диагноз *нигилизм* — это одновременно и подозрение против тех, кто его диагностирует. Предпосылка аргументации заключается в том, что обычно человек характеризовал мир «в угоду потребности» (*nach einem Bedürfnisse*), слишком долго толкуя его себе «ложно и лживо», пока наконец обнаружил, «что мир не стоит того, во что мы верили». Так же как и диагноз, который парадоксально выражает «едва ли не самое надежное завоевание нашей недоверчивости» (ВН 346, перевод К. А. Свасьяна). Пессимистичное суждение о том, что мир более ничего не стоит, должно в этом случае быть подозрением против самих себя, поскольку это мы толковали его и придавали ему смысл. Поэтому необходимо спросить, не является ли это пессимистичное суждение тем диагнозом, что человек более не есть «мера вещей», указывающим на то, что не ставилось под вопрос в самом пессимистическом суждении. Конец афоризма также построен как ряд вопросов, имеющих цель заставить тех, кто спрашивает о ценности мира, поставить также под вопрос свою собственную ценность, обратиться к самим себе, ставя под сомнение само место, откуда они черпают пессимистическое суждение:

Не впали ли мы тем самым в подозрение относительно противоположности между миром, в котором мы до сих пор обитали с нашими почитаниями, — ради которого мы, возможно, и *выносили* жизнь, — и другим миром, *который есть мы сами*: беспощадное, основательное. Из самих низов идущее подозрение относительно нас самих, которое все больше, все хуже овладевает нами, европейцами, и с легкостью могло бы поставить грядущие поколения перед страшным или-или: «отбросьте или свои почитания, или — *самих себя!* Последнее было бы нигилизмом; но не было ли и первое — нигилизмом? — Вот *наш* вопросительный знак» (ВН 346, перевод К. А. Свасьяна).

Ницшевская стратегия аргументации заключается в вопрошании того, что не подвергается сомнению в пессимистическом суждении о мире, а именно: разве не человек, не исключая и самого Ницше как врача культуры, диагностирует нигилизм, обесценивает свои ценности и поэтому не может более быть «мерой вещей», как того требует Ницше. Теперь он должен направить вопрос против себя, в рамках движения самокритики, которое застыло и не подвергается сомнению в пессимистическом суждении. Однако судить о том факте, что у мира нет ценности, — это по меньшей мере выражать «подозрение против самих себя». Однако движение самокритики становится понятно, только если мы признаем, что Ницше должен видеть себя внутри процесса, который он анализирует. В своей основе «наш вопросительный знак» это вопрос самому себе, по отношению к той точке, из которой провозглашается пессимистическое суждение о мире⁴.

.....
⁴ Афоризм также закачивается вопросом, т. е. демонстрацией стратегии, которая заставляет читателя признать, что он принадлежит тому же процессу, который подвергается критике, нацеленной на свое собственное преобразование. Об этом см.: *Saar Martin. Genealogie als Kritik.*

Афоризм 346 из «Веселой науки» содержит критическую точку уравниения, которая сопрягает переменные «критики» и «практики вопрошания», поскольку то же самое движение аргументов генеалогической программы может быть вытеснено за пределы морального горизонта, т. е. быть направлено на предрассудок истины, или даже перейти в движение самокритики в понимании условий собственной культуры. Афоризм 346 радикализирует генеалогическое уравнение, так чтобы мы поняли, что оно так же действительно в рамках практики само-генеалогии. Хотя Ницше не использовал термин «само-генеалогия», но, если, как я предлагаю, мы проследим концептуальное движение, которое лежит в основе теоретической программы генеалогии, это движение затронет не только сферу морали, но будет касаться и нас самих в качестве само-генеалогии.

Необходимо формально оправдать не только соотношение аргументов между генеалогией и само-генеалогией, но прежде всего увидеть, до какой степени все еще согласуются связи, относящиеся к семантическому аспекту аргумента само-генеалогии, с генеалогической программой 1887 года. Я предполагаю, что то, над чем Ницше работал в отношении критики культуры в связи с вопросом значения аскетического идеала в «По ту сторону добра и зла», четко представлено в работах от 1888 года, где он обращается к себе самому⁵.

Ницшевское исследование вопроса «что означают аскетические идеалы?», вынесенного в заглавие третьей части «К генеалогии морали», проходит через анализ значения каждой из сфер культуры. В афоризмах 2 и 5 третьей части Ницше задается вопросом о значении аскетического идеала в искусстве, а собеседником ему служит Вагнер; в афоризмах 6 и 10 вопрос стоит об аскетическом идеале в философии; в афоризмах 11 и 22 собеседником в диалоге об аскетическом идеале в религиозной и нравственной сферах оказывается священник; наука возникает в афоризмах 23 и 26 как современная форма, которая ищет ответы на драму о судьбе души⁶. Таким образом, искусство, религия, мораль и наука — это те сферы, к которым Ницше применяет свою генеалогическую практику в культурном горизонте. Однако этот проект радикализуется, когда Ницше переводит генеалогическую программу из горизонта культуры в горизонт индивидуального в качестве само-генеалогии, таким образом, что то, что в 1887 году подвергалось исследованию как культура в целом, в работах 1888 года исследуется отдельно. Диалоги, которые Ницше разворачивает в работах 1888 года — с Сократом, Платоном, Вагнером,

.....
Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2007.

⁵ См.: Müller Enrico. Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks // Gerhardt Völker, Renate Reschke (Hg.): Nietzsche im Film- Projektionen und Götzen-Dämmerung, Nietzscheforschung, 16 (2008), 141—149; Stegmaier Werner. Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo* // Nietzsche-Studien 21 (1992). S. 163—183.

⁶ Конкретный анализ каждой из этих сфер культуры третьей части «К генеалогии морали» см. в: Stegmaier Werner. Цит. соч. С. 173—204.

Христом, с культурами, философскими традициями, моралью и т. д., — служат увеличительным стеклом, которое позволяет Ницше лучше видеть себя посредством само-генеалогии, а также дифференцировать себя по отношению к каждому из своих собеседников⁷. Культурные диалоги по поводу аскетического идеала в «К генеалогии морали» Ницше конкретизирует в публикациях 1888 года. Как фигуру мысли Ницше выводит себя на сцену в отношении с Вагнером, в споре между «Казусом Вагнер» и «Ницше contra Вагнер»; как противника морали, психолога, как фигура мысли «мы», Ницше отводит себе роль аргументирующей стороны, выступая против философии, науки, политики в «Сумерках идолов»; позиционируя себя противником христианства, Ницше пишет «Антихриста»; а в «Ессе homo» вместо того, чтобы излагать свою биографию, Ницше, как мы увидим далее, предпочел указывать читателю на себя: *Ессе homo!* Таким образом, генеалогический проект культуры от 1887 года преобразовался в качестве само-генеалогической практики в острую критическую полемику в различных культурных сферах: искусстве, науке, религии, морали; или даже можно сказать, что в «К генеалогии морали» продумывалось в отношении культуры, то в текстах 1888 года Ницше разрабатывает по отношению к себе⁸.

3. Формы передачи субъективности: Ницше как фигура мысли

До сих пор я использовал термин «философское инсценирование», не прибегая к должной теоретической систематизации, теперь, однако, это следует сделать. Вообще понятие инсценирования в отношении фигур мысли создано Ницше, с его помощью он выражает свои собственные мысли, а также превращается сам в доказательный пример в качестве фигуры мысли «Ницше». Безусловно, эта тема требует особого рассмотрения, учитывая ее сложность и широту, но я ее затрагиваю в данной работе только для того, чтобы показать, да какой степени Ницше разработал стратегию аргументов, основанную на специфической конструкции самых разных философских инсценирований и само-инсценирований с целью выразить что-то о себе, и пытаюсь ответить на вопрос: что представляет собой коммуникативная стратегия, примененная Ницше в практике само-генеалогии? И еще: каковы способы передачи субъективного, которые возникли на основе практики само-генеалогии?

.....
⁷ См.: *Rupschus Andreas*. Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013, особенно главу 3, «Nietzsches Problem mit den Deutschen als Problem mit sich selbst». S. 74—148.

⁸ В этой связи см.: *Detering Heinrich*. Der Antichrist und der Gekreuzigte, Göttingen: Wallstein Verlag, 2010; *van Tongeren Paul*. Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt der Kranken in einer Person“ // *Andreas Urs Sommer* (Hrsg.). Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)? Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008, 11—29; *Sommer Andreas*. Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012.

Прежде всего следует сказать, что генеалогия как критика несет в себе своеобразную коммуникативную стратегию. Генеалогический аргумент здесь характеризуется как своей притягательностью, причем Ницше конструирует философское инсценирование, так и эвристической перформативностью, посредством которой он оказывает влияние на читателя⁹. Цель этой коммуникативной стратегии — заставить себя и своего читателя подключиться к одному и тому же неререференциальному процессу, который критикуется за генеалогическую стратегию, т. е. вынудить себя и своего читателя признать, что они не находятся в стороне и не застрахованы от того процесса, который подвергается критике, а что они являются составной частью этого самого процесса, включая целенаправленную самотрансформацию.

Стратегия генеалогической аргументации, обнаруженная в этом самоинсценировании, имеет структуру, которую можно найти и в «К генеалогии морали», и в текстах, относящихся к 1888 году, и посредством которой Ницше предпринимает свою само-генеалогию, делая особый акцент на перевоплощении. Это касается критического нарратива, который всегда конструируется путем разграничений в отношении к теории и собеседнику, а это заключается в инсценировании собственных мыслей или самого себя. Конечно, теоретические перевоплощения таковы, что они лучше выражают коммуникативные стратегии в генеалогической практике. Во-первых, перевоплощения — это инсценировки, которые сами по себе неконститутивны, а приобретают силу только как различие в отношении четко определенных теорий и собеседников, т. е. перевоплощения понимаются не сами по себе, но как пример контраргументации. Поэтому их следует рассматривать не как теории¹⁰, а как критические нарративы. Для того чтобы это проиллюстрировать, я привожу случай инсценирования, когда Ницше говорит о воле к власти в предпоследнем афоризме первой главы «По ту сторону добра и зла». Отказываясь от своего авторитета как автора, Ницше говорит не от своего имени, а через конфигурацию, которая представляет его «как старого филолога», который, как ни странно, «не может отказаться от злой привычки клеймить скверные уловки толкования» (ПСДЗ 22, перевод Н. Полилова). Собеседники в этом афоризме — «физик» и «эта 'закономерность природы'», которая «существует только благодаря вашему толкованию и плохой 'филологии'». Выведенный на сцену по контрасту с «физиком», «филолог» приводит слова «воля к власти», беря их в буквальном смысле в кавычки, как если бы он был «толкователем», который представляет физикам противоположное их намерениям «искусство толкования» и «сумеет вычитать из той же самой природы и по отношению к тем же самым явлениям как раз тиранически беспощадную и неумолимую настойчивость требований власти». Я хотел бы привлечь внимание к особенности того, как говорится о воле к власти

⁹ Детальную разработку этого вопроса см. в: *Martin Saar*. Цит. соч., особенно главу 3.3 (с. 130—141).

¹⁰ См.: *Stegmaier Werner*. *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“* // Volker Gerhardt (Hrsg.). *Also sprach Zarathustra*, (Klassiker Auslegen). Berlin: Akademie. S. 191—224.

в этом афоризме: волю к власти объясняет не Ницше от своего имени, а «старый филолог», который цитирует, ставя в кавычки, философа Ницше и его волю к власти. Поэтому критический нарратив воли к власти инсценирован по контрасту с физиками и имеет смысл только в контексте фигуры мысли о «закономерности природы», а также через фигуру мысли «старый филолог»¹¹.

Философские инсценирования посредством перевоплощения представляются не только для выражения ответного дискурса, но и когда Ницше представляет себя как имморалиста, атеиста и антихриста, «безбожника», «неустрасимого» и т. д., и, пожалуй, с наибольшей силой это проявилось в его последней работе «Ессе homo», так что я позволю себе дать краткую интерпретацию, исходя из логики тех аргументов, которые я здесь представляю.

В первом же афоризме Предисловия, указывая на то, насколько необходимо сказать «кто я есть», Ницше-автор ссылается на то, что современники «меня не слышали и даже не видели» (ЕН, Предисловие 1), т. е. использует слова, представляющие как раз движение самоинсценирования (видеть и слышать). Самоинсценирование еще более оправдано, когда в конце этого первого афоризма Ницше обращается к своим собеседникам и пишет: «*Выслушайте меня! Ибо я такой-то и такой-то. Прежде всего не смешивайте меня с другими!*» (перевод Ю. М. Антоновского). Это требование, чтобы его выслушали, звучит так, как будто бы Ницше-автор начинает рассказ о персонаже, непосредственно зачитывая его слушателям. Я считаю «Ессе homo» повествованием, в котором Ницше обращает себя в наиболее аргументированный пример. Моя гипотеза заключается в том, что Ницше строит повествование, используя сценарии, ситуации, истории, споры и особенно персонаж, которому так и не дается определенное имя. Это значит, что рассказ ведется не о жизни самого Ницше, как бы в попытке рассказать о себе, биографически оправдывая условия своей собственной жизни, а представляет собой критический нарратив, который показывает его самого таким образом, что он отказывается говорить «моя жизнь» — в противоположность и как «радикальная альтернатива вагнеровской биографии “Моя жизнь”»¹², — предпочитая показывать свой персонаж, указывая на него читателю: *Ессе homo!*

В этом случае есть Ницше-повествователь, который создает персонаж повествования и, наконец, представляет его адресату повествования, демонстрируя его читателю. Говоря более конкретно, происходит так, как если бы человек, Ницше, рассказывал о персонаже без уточнения, кто он или даже как его зовут, предпочитая в конце просто указать на него своим собеседникам — отсюда название книги, которое отсылает к тому моменту, когда Пилат показывает Иисуса

.....
¹¹ Детальную разработку этого вопроса см. в: *Marcus Born. Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie // Jutta Georg, Claus Zittel (Hrsg.). Nietzsches Philosophie des Unbewussten. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012. S. 197—206.*

¹² См.: *Görner Rüdiger. Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche. Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht, 2008. S. 111.*

толпе и говорит: «Ессе homo», спрашивая читателя: «Поняли ли меня?» Важно подчеркнуть, что этот вопрос повторяется три раза как раз в последних трех афоризмах в «Ессе homo». Практика вопрошания, о которой шла речь выше, всегда присутствует в стратегиях Ницше, особенно с целью подчеркнуть материальность языка, который в этом случае перформативно заставляет читателя подняться над тем, о чем говорит Ницше. В случае повествования в «Ессе homo» практика вопрошания указывает только на то, что философия Ницше — это философия, которая достигает своей кульминации при условии обязательного присутствия читателя. Это значит, что, по сути, сам читатель должен сказать, кто такой персонаж повествования. Как если бы в конце театрального спектакля режиссер спрашивал зрителей: что вы думаете о постановке? Ницше озаглавил книгу «Ессе homo», не называя своего персонажа, не говоря, кто он в смысле его биографии, но, трижды задавая вопрос в конце книги: «Поняли ли меня?», он тем самым возлагает на читателя ответственность за то, чтобы, в конечном счете, самому назвать персонажа повествования. Поэтому в «Ессе homo» Ницше радикализирует повествовательную конструкцию, инсценирование которой представляет собой конструирование персонажа, представленного собеседникам в конце книги, так что в итоге читатель сам решает, кто такой этот персонаж, а Ницше остается только указать на него читателю: ‘esse homo’!

Создание субъективности как упражнение в само-генеалогии и его коммуникативные корреляты может, наверное, по-новому способствовать нашему пониманию самих себя. И если Ницше писал о себе, что некоторые рождаются «посмертно», это как раз потому, что его философия до сих пор неисчерпаема. Мысль, достигая своей кульминации в присутствии читателя, в данном случае нас, — это философия, которая не только все время обновляет философию, но и постоянно делает ее *несвоевременной* (*unzeitgemäß*).

Литература

- Born M. Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie // Jutta Georg, Claus Zittel (Hrsg.). Nietzsches Philosophie des Unbewussten. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012. S. 197—206.
- Detering H. Der Antichrist und der Gekreuzigte. Göttingen: Wallstein Verlag, 2010.
- Görner R. Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Lossi A. Philosophie als Selbstgestaltung? Umwertung und Selbstverständnis im Ausgang von Nietzsches ‚von den Vorurtheilen der Philosophen‘ in *Jenseits von Gut und Böse* // Marcus Born, Axel Pichler (Hrsg.). Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Müller E. Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks // Völker Gerhardt, Renate Reschke (Hrsg.). Nietzsche im Film- Projektionen und Götzen-Dämmerung. Nietzscheforschung. 16 (2008). S. 141—149.

Жорже Луис Визентейнер. Ницше о субъективности...

Rupschus A. Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.

Saar Martin. Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2007.

Sommer A. U. Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012.

Stegmaier W. Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo* // Nietzsche-Studien 21 (1992). S. 163—183.

Stegmaier W. Nietzsches „Genealogie der Moral“. Darmstadt (WGB), 1994.

Stegmaier W. Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ // Volker Gerhardt (Hrsg.). Also sprach Zarathustra, (Klassiker Auslegen). Berlin: Akademie.

Stegmaier W. Nietzsches Befreiung der Philosophie. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012.

Tongeren P. van. Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“ // Andreas Urs Sommer (Hrsg.). Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)? Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.

(Перевод с английского И. М. Поляковой)



Jorge Luiz Viesenteiner

Nietzsche on Subjectivity: Self-Generational Praxis and Philosophical Self-Staging

1. Introduction

“E inige werden posthum geboren”, wrote Nietzsche in his self-genealogy *Ecce homo*, referring to the “Frage nach dem Verstanden- oder Nicht-verstanden-werden [s]einer Schriften” (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe I; KSA 6.298). Many are the aspects of reception of Nietzsche’s philosophy in contemporary times, but specially his influence in the philosophizing in each one of the cultural structures. Nietzsche himself, for example, when referring to moral decay, wrote prophetically: “*jenes grosse Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europa’s aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele...*” (GM III 27; KSA 5.410f.) **The contributions that Nietzsche still offers in the XXI century** are many, however, one perspective seems to me particularly interesting, namely, the strategies of construction of subjectivity, as well as the forms of communicating them. My hypothesis in this text is to comprehend subjectivity as a self-genealogical exercise, and to indicate a narrative praxis in which Nietzsche converts himself into an argumentative instance, whose point of culmination is *Ecce homo*.

Nietzsche never used the term self-genealogy. Referring to self-genealogy implicates justifying, in first place, the conceptual movement that authorizes, intertextually, the passage of a genealogy of moral to a self-genealogy praxis in a plausible form. I call this first movement the formal structure of the self-genealogical argument. My hypoth-

esis in this movement consists in comprehending the concept of genealogy in its critical register, with a necessary connection to an interrogative praxis feeder of a methodical distancing, whose correlation amplifies the margin of performance (*Spielraum*) of the concept of genealogy, authorizing its application not only to moral, but also in relation to the philosophical tradition of truth and specially in relation to the genealogical self-comprehension of one's self. Secondly, it is also in regards to explaining the theoretical structures that characterizes self-genealogical praxis in itself. I call this second movement the semantic structure of the self-genealogical argument. My hypothesis is that precisely what was elaborated by Nietzsche up to 1887 in *Zur Genealogie der Moral*, thought-out especially in the view of culture, is fulfilled in the 1888 texts, now in the view of himself. That is, the reflections about the dramas of the destiny of the soul expressed with the question "was bedeuten asketische Ideale?"; analyzed in interlocution with art, philosophy, science, and religion, are unfolded individually in 1888 in Nietzsche himself, as a praxis of differentiation in relation to each one of these domains of culture, in his books, respectively: art in *Der Fall Wagner*, philosophy and science in *Götzen-Dämmerung* and religion in *Der Antichrist*.

This argumentative movement culminates exactly in *Ecce homo*, in the means that Nietzsche converts himself into an argumentative instance, whose procedure is performed through a philosophical self-staging. It's regarded as the argumentative strategy in which the author Nietzsche narrates a character who, though beyond any biographical justification or explanation about such character, prefers to show him to his interlocutors and pointing out: *Ecce homo*. The strategy of philosophical self-staging characterizes Nietzsche, finally, as a thought that only closes its cycle with the presence of the reader.

2. Formal and semantical structure of the self-genealogical argument

Zur Genealogie der Moral (GM) from 1887 must be read, contextually, as "Ergänzung und Verdeutlichung" of *Jenseits von Gut und Böse* (JGB), such as Nietzsche registered in the back of the book's frontispiece (vgl. Montinari, KSA 14.377). In this case, it is possible to comprehend an argumentation that goes from "Typenlehre der Moral" such as Nietzsche describes in aphorism 186, which opens the chapter of JGB entitled "Zur Naturgeschichte der Moral"; until the theoretical program of a "wirklichen Historie der Moral" in GM, precisely so as to course the "*wirklich gelebten* Moral — mit lauter neuen Fragen und gleichsam mit neuen Augen" (GM Vorrede 7; KSA 5.254). A theoretical register in this course of a 'Typenlehre' to a 'Genealogie der Moral' characterizes itself through the meaning of genealogy as "critique" which, in general, drives its suspicion against those morals that "sich an „Alle“ wenden, weil sie generalisiren, wo nicht generalisirt werden darf —, allesammt unbedingt redend, sich unbedingt nehmend" (JGB 198; KSA 5.118). The dehistoricization of moral reaches its culmination point there where moral itself is no longer seen "als Problem" (FW 345; KSA 3.577), but previously, with all philosophers demanding solely the "Begründung der Moral", despite moral itself, however, effected

as “gegeben” (JGB 186; KSA 5.105f.), that is, sedimented, crystallized and converted to self-evident within the interior of a culture. The program of genealogy such as “Kritik”, in this case, as it asks itself for the “Werth dieser Werthe”, consists precisely “in Frage zu stellen” those values, which were considered as “*als gegeben, als thatsächlich, als jenseits aller In-Frage-Stellung.*” (GM Vorrede 6; KSA 5.253) The critical genealogy radicalizes the efforts of a mere “Entstehungsgeschichte”, (FW 345; KSA 3.578)¹ being that a “critique” presupposes placing in evidence that which has been turned too invisible and unquestionable in a structure, including beyond any questioning in the interior of the history of the appearance of values itself. The historicizing of values is an important instrument whose function is to operate a methodical distancing from the dominant and hegemonic determinations of that time, but which is radicalized when the critical program places in evidence its own structures that would become too self-evident in the interior of this process.

As for the critical program of genealogy, however, a decisive aspect to the formal structure of the self-genealogical argument needs to be attached, namely, the interrogative praxis necessarily constitutive to the implosions of the self-evidences. This necessary association allows us to amplify *Spielräume* of the concept of genealogy, especially in its use for the genealogy directed to moral. As soon as we operate with the variables “critical program” and “interrogative praxis”, we’re able to move the economy of the argumentation to all the domains of culture, protecting the same objectives of the genealogical/critical program for highlighting or uncovering the unquestionabilities.

If Nietzsche highlights the term “Kritik” in the aphorism 6 of ‘Vorrede’ from GM, it’s equally in this same aphorism that we recognize his insistence regarding an interrogative praxis. The aphorism brings three occurrences from the radical *Fragen* — “ein Fragezeichen”, “in Frage zu stellen”, “In-Frage-Stellung” — as well as articulated with terminologies such as “Misstrauen”, “Argwohn”, doubt and hesitation, etc. Contextually, the aphorism 345 from *Die fröhliche Wissenschaft* (FW), whose book V is contemporary to the genealogical program from 1887, is titled “Moral als Problem” and precisely instrumentalizes the interrogative praxis to characterize the difference between ‘Kritik’ and ‘Entstehungsgeschichte’: “*Niemand also hat bisher den Werth jener berühmtesten aller Medizinen, genannt Moral, geprüft: wozu zuallererst gehört, dass man ihn einmal — in Frage stellt. Wohlan! Dies eben ist unser Werk.*” (FW 345; KSA 3.579) The methodical distancing capable of putting in evidence the moral crystallizations has, as a constitutively necessary tool, an interrogative praxis, not only to see the ‘moral as a problem’, but beside such praxis, to amplify other domains of culture and initiate the same program of unveiling of sedimentations.

From the variables “critique” and “interrogative praxis”, I would like to propose an argument that justifies the use of the word self-genealogy, notably in the constellation of

.....
¹ Vgl. Stegmaier, Werner, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt (WGB), 1994. „Genealogie als Kritik statt Geschichte ist die Kritik der scheinbaren Selbstverständlichkeit der Moral durch ein immer hypothetischeres Entwerfen ihrer Herkünfte.“ (S. 66).

3 decisive aphorisms: the 6 of Vorrede from GM, the aphorism 1 from JGB and the 346 from FW. The three aphorisms belong, on one hand, to the same genetic context from 1886/87 and reproduce the exercise of uncovering the self-evidences in the interior of a process and, on the other hand, every equally brings up the concern with human beings, or yet, with the question for the genealogical comprehension of the human being.

The aphorism 1 from JGB is inserted in the chapter entitled “Von den Vorurtheilen der Philosophen”, probably one of the most brilliant chapters written by Nietzsche.² The entire aphorism, is carefully written through an interrogative praxis — 12 interrogations altogether — which, in this case, are directed against that which is certainly among the most crystallized and self-evident concepts of philosophical tradition, namely, the concept of truth which, as the title indicates, configures itself as yet another form of prejudice of philosophers. The critique/interrogative praxis of Nietzsche consists in making the relationships clear, mechanisms and processes that ended in a concept which had been beyond any questioning, and therefore, self-evident within philosophy.

Nietzsche starts the aphorism with the expression “Wille zur Wahrheit”, immediately articulated with that which is most characteristic in its “Geschichte”: “was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen schlimmen fragwürdigen Fragen!” (JGB 1; KSA 5.15) The discussion on the meaning of the terminology ‘Wille zur Wahrheit’ is not in our interest, however, I would like to emphasize three decisive aspects in the economy of my argumentation. In first place, I register the correspondence of the theoretical projects, because if the GM is about making the moral crystallizations evident with the question for ‘Werth dieser Werthe’, JGB it is about the question for “Werthe der Wahrheit”. Despite the objects of investigations being uneven — the truth in JGB and moral in GM — the variables ‘critique’ and ‘interrogative praxis’ are similar. Secondly, discovering how truth has crystallized itself as a philosophical prejudice presupposes putting in question the question for truth itself, that is, no longer the question about what is truth, but “Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt?”, writes Nietzsche, or “Was in uns will eigentlich ‘zur Wahrheit?’”. This interrogative displacement consists in questioning the very own place from which the philosopher could ask himself for the truth, and thus avoiding having to claim a supposed transcendental horizon through which Nietzsche would enunciate any speech about the truth. It is mainly about taking to the limit the very question that became classical in philosophy, forcing the interrogative praxis now against itself: “Was in uns will eigentlich ‘zur Wahrheit?’”. Lastly, the extremes of the variables ‘critique’ and ‘interrogative praxis’ is reached when the limits between who is “Oedipus?” or “Wer [ist] Sphinx” are no longer known, a highly interesting figure of thought through which Nietzsche instrumentalizes his cri-

.....
² Regarding a precise analysis of the first chapter of JGB, Vgl. Lossi, Annamaria, ‘Philosophie als Selbstgestaltung? Umwertung und Selbstverständnis im Ausgang von Nietzsches ‚von den Vorurtheilen der Philosophen‘ in *Jenseits von Gut und Böse*“, in: Marcus Born, Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2013.

tical radicalism. Nietzsche writes: “Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, — oder waren wir’s, die vor das Problem hin traten? Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx? Es ist ein Stelldichein, wie es scheint, von Fragen und Fragezeichen.“ As is known, the enigmatic question from the Sphinx is precisely the question for the human being. In this case, Oedipus, before the Sphinx is, indeed, Oedipus before himself answering the question for the human being which, in the staging constructed by Nietzsche, also means Oedipus asking himself for himself, especially when forcing the interrogations against himself, in order to discover “Wer” and “Was” effectively brings up questions or wants the truth. Self-attributing himself the first who “gewagt” placing the problem of the value of truth, Nietzsche doesn’t want to find the foundation of truth anymore, nor the criteria of truthfulness, nor how a privileged access to truth is possible; in all these cases, truth is considered as given, as unquestionable. Before this, Nietzsche unfolds, in JGB, the critical program and the interrogative praxis directed now not against moral, but against the truth itself, exposing its limits and revealing to it a “prejudice”, like the chapter’s title indicates. As seen, the interconnection between theoretical variables “critique” and “interrogative praxis” broadens the possibilities of applying Nietzsche’s argumentative movement in the *Genealogy* to many other domains of critique to culture, as in the case of truth as prejudice crystallized in the interior of the philosophy in JGB.

The radicalism of both variables, however, extracts its last consequences in the instant that Nietzsche stages philosophically the movement of self-reflectivity in his own interrogative praxis, in order to reach the methodical distancing in relation to himself, in rigorous meaning of asking himself whether himself, as a philosopher, wouldn’t equally carry the same theoretical crystallizations that he wants to find in moral systems or philosophical traditions. Contextually, aphorism 346 from FW must be considered, which is precisely coined “Unser Fragezeichen”. This aphorism concludes the formal structure of the self-genealogical argument, because it consists in recognizing that the dynamics of the variables “critique” and “interrogative praxis” cannot fail to direct itself, by duty of honesty, precisely against those who instrumentalize them against philosophers, philosophical traditions, moral systems or cultures. This means that now it’s Nietzsche himself that, while self-staging himself as “Gottlose oder Ungläubige oder auch Immoralisten” in one person alone, has to recognize himself inserted in the same process against that which he interrogates. I would like to highlight that the economy of the genealogy’s critical program, when associated to the interrogative praxis, also allows itself to unfold in the cases in which Nietzsche intends on placing himself in the same questioned context, not only as a critical program, but now as a self-critical program, that is, as a self-referential program.³

I would like to bring up two aspects right in the beginning of the aphorism: on one hand, the aphorism begins with an interrogation, that is inserted immediately after Nietzsche writes about the critical program of genealogy, in aphorism 345 of FW, so that

.....
³ Vgl. Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2012, specially S. 163—174 on aphorism 345 and S. 193—208 on aphorism 346 from FW.

both texts must be read contextually. After registering what Nietzsche calls “Unser Werk”, that is, to put into question the value of “berühmtesten aller Medizinen, genannt Moral”, in order to see the “Moral als Problem”, 346 is inaugurated again with an interrogation about the comprehension of this project, performingly directed to the readers — “Aber ihr versteht das nicht?”; on the other hand, the three texts that I analyze place in the center of concerns the understanding of what are human beings. The aphorism 346 from FW alludes to the question for the human being right in the first lines: “Wer sind wir doch?”, connecting itself straight to the previous two texts, insofar as the beginning of the *Genealogy* is a question for the understanding on “Erkennenden” — “Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst” (GM Vorrede 1, KSA 5.247) —, and the JGB text constructs a figure of thought between Oedipus and the Sphinx to indicate, as I have analyzed, that Oedipus before Sphinx is Oedipus before the question about himself. That being said, the triad of texts that I analyze not only complement one another when dealing with the variables “critique” and “interrogative praxis”, but also take on, as a nuclear theme, a concern with the human being.

The end of the aphorism, however, highlights the concern of Nietzsche in directing, strategically, the “interrogative praxis” against himself, in a self-critical movement, making the meaning of the title of the aphorism “Unser Fragezeichen” even clearer. In the aphorism 346 from FW, the focus of debate is the nihilism which, however, is instrumentalized by Nietzsche as a magnifier to the effective concern of the text, namely, that the diagnoses of the nihilism is, simultaneously, a suspicion against the diagnosticians of nihilism itself. The premise of the argument is that usually the human being has characterized the world “nach einem Bedürfnisse”, interpreting it as “allzulange falsch und lügnerisch”, until discovering, finally “dass die Welt nicht das werth ist, was wir geglaubt haben”, as well as a diagnosis that paradoxically expresses “ungefähr das Sicherste, dessen unser Misstrauen endlich habhaft geworden ist.” (FW 346; KSA 3.580) The pessimistic judgment that this world is no longer worth anything, in this case, must be a suspicion against ourselves, insofar as it was ourselves who interpreted it and gave meaning to it. It is indispensable to ask, therefore, if the pessimistic judgment isn’t, simultaneously, the diagnosis that the human being is no longer “Werthmaass der Dinge”, evincing that which was unquestioned in the pessimistic judgment itself. The end of the aphorism is constructed equally through a series of interrogations that have a role of forcing those who question themselves about the value of the world to also question their own value, self-reflexively, questioning the very place from where they source the pessimistic judgment:

Sind wir nicht eben damit dem Argwohne eines Gegensatzes verfallen, eines Gegensatzes der Welt, in der wir bisher mit unsren Verehrungen zu Hause waren — um deren willen wir vielleicht zu leben aushielten —, und einer andren Welt, die wir selber sind: einem unerbittlichen, gründlichen, untersten Argwohn über uns selbst, der uns Europäer immer mehr, immer schlimmer in Gewalt bekommt und leicht die kommenden Geschlechter vor das furchtbare Entweder-Oder stellen könnte: „entweder schafft

eure Verehrungen ab oder — euch selbst!“ Das Letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das Erstere — der Nihilismus? — Dies ist unserFragezeichen.

Nietzsche's argumentative strategy is questioning something that is beyond any questioning in the pessimistic judgment about the world, namely, whether it isn't the human being, and including Nietzsche himself as a physician of culture who diagnoses nihilism, who has his value devalued, and because of this can no longer be the "Werthmaass der Dinge", as Nietzsche prescribes. It's about now having to interrogate against himself, as a self-critical movement, which is crystallized and not questioned in the pessimistic judgment. Judging about the fact that the world has no value, however, is at least an "Argwohn über uns selbst". The self-critical movement, however, is only comprehended if we recognize that Nietzsche must see himself inserted in the process that is analyzed by him. 'Unser Fragezeichen' is, at heart, self-interrogation directed against the very place from where the pessimistic judgment about the world is enunciated.⁴

Aphorism 346 of FW, in general, carries the tipping point of an equation that conjugates the variables "critique" and "interrogative praxis", insofar as the same argumentative movement of the genealogical program can be displaced beyond the moral horizon, in this case, directed to the prejudice of truth or even as a self-critical movement of comprehension of its own cultural conditions. Aphorism 346 radicalizes the genealogical equation, allowing us to comprehend it as equally valid within a self-genealogical praxis. Therefore, though Nietzsche hasn't used the term self-genealogy, if we follow the conceptual movement that underlies the genealogical theoretical program, as I suggest, we amplify this movement not only in the moral ambit, but also in relation to yourself as a self-genealogy.

It's necessary to formally justify not only the correlations of the argumentative economy between genealogy and self-genealogy, but above all, in what extent the connections related to the semantic aspect of the self-genealogical argument still remains in tune with the genealogical program of 1887. My hypothesis is that what Nietzsche operated with regards to a critique to culture through the question for the meaning of the ascetic ideals in GM, is structured in the texts from 1888 with regards to himself.⁵

The investigation made by Nietzsche after the question which entitles the third dissertation from *Zur Genealogie der Moral*, namely "was bedeuten asketische Ideale?", unfolds through the analysis of this meaning in each of the domains of culture. In the aphorisms 2 to 5 from the third dissertation, Nietzsche asks for the meaning of the ascetic ideal in

⁴ The aphorism also finishes with an interrogation, that is, a performing strategy that forces the reader to recognize himself in the same process in which is criticized, targeting his own transformation. In regards to this, Vgl. Saar, Martin, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2007.

⁵ Vgl. Müller, Enrico, 'Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks', in: Völker Gerhardt, Renate Reschke (Hrsg.), *Nietzsche im Film- Projektionen und Götzen-Dämmerung*, Nietzscheforschung, 16 (2008), S. 141—149; Stegmaier, Werner, 'Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*', in: *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), S. 163—183.

art, and has Wagner as an interlocutor; in the aphorisms 6 to 10, the question is for the ascetic ideal in philosophy; the priest is the interlocutor in relation to the religious and moral domain of the ascetic ideal in aphorisms 11 to 22; and science also appears, in the aphorisms 23 to 26, as a modern form that equally seeks answers to the drama of the destiny of soul.⁶ In this way, art, religion, moral and science are the domains through which Nietzsche applies his genealogical praxis in a cultural horizon. This project is radicalized, however, when Nietzsche moves the genealogical program from the horizon of culture to the horizon of the individual, as self-genealogical praxis, in a way that what constituted an investigation in 1887 of the ensemble of culture is individualized in each of the books of 1888. The interlocutions that Nietzsche established in the texts from 1888 — Socrates, Plato, Wagner, Jesus, cultures, philosophical traditions and morals, etc. —, play the role of a magnifier through which Nietzsche better sees himself in a self-genealogical manner, as well as differentiates himself in relation to each one of these interlocutors.⁷ The cultural interlocutions through the ascetic ideal in GM are particularized by Nietzsche in each of his publications from 1888. As a figure of thought, Nietzsche self-stages himself in relation to Wagner, in a debate between *Der Fall Wagner* and *Nietzsche against Wagner*; as immoralist, physiologist, as a figure of thought “wir”, Nietzsche self-stages himself as an argumentative instance against philosophy, science, politics, in *Götzen-Dämmerung*; as self-staging antagonistic to Christianity in the sphere of religion, Nietzsche writes *Der Antichrist*; and in *Ecce homo*, instead of speaking self-biographically about his life, Nietzsche prefers to show himself to the readers: ecce homo!, as we will see ahead. The genealogical project of culture from 1887 is, therefore, moved as self-genealogical praxis in an intense critical debate with each domain of culture: art, philosophy, science, religion, moral; or yet, that which in *Zur Genealogie der Moral* was thought having in mind culture, in the texts of 1888, is developed by Nietzsche with regards to himself.⁸

3. Forms of communication of subjectivity: Nietzsche as figure of thought

Until this point I have been mentioning the term philosophical staging without referring to it proper theoretical systematization, something that I bound to do, therefore, from

⁶ In regards to the specific analysis to each one of these structures of culture in the Third Dissertation of GM cf. Stegmaier, Werner, aaO, S. 173—204.

⁷ Vgl. Rupschus, Andreas, *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung), Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2013, especially chapter 3, entitled „Nietzsches Problem mit den Deutschen als Problem mit sich selbst“ (S. 74—148).

⁸ Regarding this point, Vgl. Detering, Heinrich, *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2010; van Tongeren, Paul, ‘Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“’, in: Andreas Urs Sommer, (Hrsg.), *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, S. 11—29; Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2012.

now on. Generally, the notion of staging is in regards to the figures of thought created by Nietzsche, through which he expresses his own reflections and also converts himself into an argumentative instance as a figure of thought “Nietzsche”. Certainly, the theme demands a specific treatment given its complexity and amplitude, but I instrumentalize it in this text only to indicate to what extent Nietzsche constructs an argumentative strategy, based on the specific construction of the most diverse philosophical stagings and self-stagings, in order to express something about himself, in an attempt to respond to the question: what is the strategy of communicability applied by Nietzsche to address a self-genealogical praxis? Or yet: Which are the ways of communicating a subjectivity arose from the self-genealogical praxis?

It is necessary to say first that the meaning of genealogy as a critique carries a peculiar strategy of communicability. The genealogical argument is characterized here both for its appealing aspect — through which Nietzsche constructs philosophical stagings —, and for heuristic-performative, through which also tries to cause an effect on the reader.⁹ The objective of this communicative strategy is to force himself and his reader to put themselves in the same process that is unreferenced and criticized for the genealogical strategy, that is, coerce himself and his reader to recognize that they do not occupy an external place supposedly immune to the criticized process, but that they are an integral part in this same process, including aiming self-transformation.

The strategy of the genealogical argument found in this self-staging has a structure that can be found both in *Zur Genealogie der Moral*, and in the texts from 1888, through which Nietzsche undertakes his self-genealogy, especially emphasizing the notion of figuration. It is about critical narratives constructed always through differentiations in relation to a theory and an interlocutor, and that consists in staging his own thoughts or himself. Certainly, theoretical figurations are the ones that better express the communicability strategies in a genealogical praxis. Firstly, figurations are stagings that are not, in themselves, constitutive, but survive only if coming to force as a differentiation in relation to well defined theories and interlocutors, that is, figurations are understood not in themselves, but always through a counter argumentative instance. Therefore, it is about not thinking of them as theories¹⁰, but as critical narratives. In order to exemplify, I mention the case of the staging in which Nietzsche makes from the Will to Power in aphorism 22, the second to last from the first chapter of *Jenseits von Gut und Böse*. Renouncing to the authority of the author, Nietzsche does not speak for himself, but through the figuration that self-stages “als einem alten Philologen” and that, ironically, “von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen” (JGB 22; KSA 5.37). The interlocutors of the aphorism are “Physiker” and “jene ‘Gesetzässigkeit der Natur’”, that “besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten, Philologie”. Staged by

⁹ Regarding a thorough study in this question, cf. Saar, aaO., especially chapter 3.3 (S. 130—141).

¹⁰ Vgl. Stegmaier, Werner, ‘Anti-Lehren. Szene und Lehre im Nietzsches *Also sprach Zarathustra*’, in: Volker Gerhardt (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, (Klassiker Auslegen), Berlin: Akademie, 2000, S. 191—224.

the differentiation in relation to 'Physiker', '[der] alt[e] Philolog' quotes in the middle of the aphorism the "Wille zur Macht" literally in quotation marks, as if it were an "Interpret" who presents to the physicists an "entgegengesetzten Interpretationskunst", and „aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde“. I would like to call the attention of the peculiarity of the communication of the will to power in the aphorism: it's not Nietzsche who, in his own name, explain his Will to Power, but it is the 'alte Philolog' quoting a philosopher named Nietzsche and his Will to Power, whose citation is also made in quotation marks. The critical narrative of Will to Power, therefore, is staged by differentiation in relation to the physicists and only has the sense of being contextualized in relation to the figure of thought from the "Gesetzsmäßigkeit der Natur", as well as staged through the figure of thought from 'alte Philolog'.¹¹

The philosophical stagings, through figurations, are not communicated only to express counter discourses, but also when Nietzsche stages himself as an immoralist, atheist and antichrist, 'Gottlos', 'Furchtlos', etc., whose point of culmination seems to be his last work, *Ecce homo*, in a way that now I venture a brief interpretation parting from this logic of argumentation that I propose.

Right in the first aphorism of "Vorwort", when indicating how indispensable it is to say "wer ich bin", the author Nietzsche alludes to the fact that his contemporaries "mich weder gehört, noch auch nur gesehn hat" (EH, Vorwort 1; KSA 6.257), that is, terminologies which exactly represent a movement of self-staging (seeing and listening). The self-staging justifies itself even more when, at the end of this first aphorism, Nietzsche addresses his interlocutors and writes: "Hört mich! Den ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!" That is, the demand of listening to him as if the author Nietzsche starts a narrative about a character, reading it directly to the listeners. I consider *Ecce homo* a narrative in which Nietzsche converts himself to the most extreme argumentative instance. My hypothesis is that Nietzsche constructs a narrative mobilizing scenarios, situations, histories, debates and, specially, a character that at no time is given a specific name. This means that the narrative is not about the very life of the philosopher Nietzsche, in a supposed attempt of speaking of himself while biographically justifying his own life conditions, but instead, a critical narrative that operates by showing himself, in a way of renouncing to say 'my life' — in opposition and "radikale Alternative zu Wagners Biographie *Mein Leben*"¹² —, opting to show his character finally narrated to his readers: *Ecce homo!*

In this case, there is a narrator Nietzsche who stages the narrated character and finally presents him to the addressed of the narrative, showing him to the readers. In spe-

¹¹ Regarding a thorough study of this aphorism, vgl. Born, Marcus, 'Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie', in: Jutta Georg, Claus Zittel (Hrsg.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2012, S. 197—206.

¹² Vgl. Görner, Rüdiger, *Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche*, Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht, 2008, S. 111.

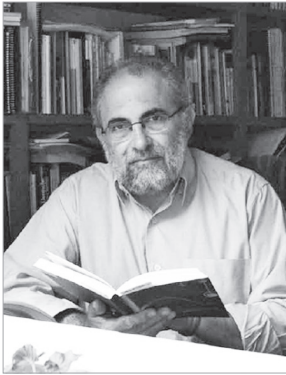
cific terms, it's as if the man Nietzsche narrated a character who, without specifying who this character is, or even what his name is, prefers, at the end, to simply show him to his interlocutors — hence the title of the book that alludes to the moment in which Pilatus shows Jesus to the crowd and says 'ecce homo' —, asking the readers: "Hat man mich verstanden?" It is essential to emphasize that this question is repeated three times precisely in the last three aphorisms of *Ecce homo*. The interrogative praxis that we explained in the beginning never abandons Nietzsche's strategies, especially to emphasize the language materiality that, in this case, forces the reader, performatively, to position himself over what Nietzsche narrates. In the case of the narrative in *Ecce homo*, the interrogative praxis indicates only that Nietzsche's philosophy is a philosophy that culminates with the necessary presence of the reader. This means that it is the reader himself who has to effectively say who the character of the narrative is. A bit like at the end of a theater play in which the director asks the spectators: what did you think of the staging? Nietzsche entitles the book 'ecce homo', without naming the character, without saying who he is biographically, but relegating to the reader, through the last three questions of the book — 'hat man mich verstanden?' —, the responsibility of, finally, naming the narrative's character. Therefore, with *Ecce homo*, Nietzsche radicalizes the narrative construction, whose staging is the construction of a character presented to the interlocutors at the end of the book, in a way that, ultimately, it is the reader who decides who the character is, leaving it up to Nietzsche to only show him to the readers: 'ecce homo'!

The construction of a subjectivity as a self-genealogical exercise and its correlates of communication can perhaps contribute with a new manner of also comprehending ourselves. And if Nietzsche wrote about himself that some are born 'posthum', it is exactly because his philosophy still presents itself as inexhaustible. A thought that culminates with the presence of the reader, ourselves in this case, is a philosophy that not only continuously updates a philosophy, but also makes it uninterruptedly *unzeitgemäß*.

References

- Born, Marcus, 'Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie', in: Jutta Georg, Claus Zittel (ed.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 197—206.
- Detering, Heinrich, *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2010.
- Görner, Rüdiger, *Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Lossi, Annamaria, 'Philosophie als Selbstgestaltung? Umwertung und Selbstverständnis im Ausgang von Nietzsches "von den Vorurtheilen der Philosophen" in *Jenseits von Gut und Böse*', in: Marcus Born, Axel Pichler (ed.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*, Berlin, Boston (Walter de Gruyter), 2013.
- Müller, Enrico, 'Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks', in: Völker Gerhardt, Renate Reschke (ed.), *Nietzsche im Film-Projektionen und Götzen-Dämmerung*, (Nietzscheforschung 16 (2008)), pp. 141—149.

- Rupschus, Andreas, *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung), Berlin, Boston (Walter de Gruyter), 2013.
- Saar, Martin, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2007.
- Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- Stegmaier, Werner, 'Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*', in: Nietzsche-Studien 21 (1992), pp. 163—183.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt: WGB, 1994.
- Stegmaier, Werner, 'Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*', in: Volker Gerhardt (ed.), *Also sprach Zarathustra*, (Klassiker Auslegen, vol. 14), Berlin: Akademie, 2000.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- Tongeren, Paul van, 'Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“', in: Andreas Urs Sommer (ed.), *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.



Освальдо Джакоя

От генеалогии чувства стыда к спасению невинности становления

Страх вызывает не боль, а бессмысленность боли — и боль бессмысленности. Господство аскетических идеалов в западной цивилизации основывается на том, что они усыпляют эту боль. Однако наркоз оказывается мнимым, ибо аскетическая воля есть не *nolens*, не Ничто воли, а воля к иному бытию — и остающаяся у нас воля к власти. Генеалогия Ницше берет на себя решение парадоксальной задачи: расшифровать логику бреда. В страдании и конечности он не видит упрека против жизни и человеческого существования: его интерпретация дионисийского направлена на оправдание страдания как условия счастья, неразделимости жизни и смерти, разрушения и нового созидания. Единство этих противоположностей находит свое выражение в религиозном чувстве вакханалий. Стратегическая цель ницшевской критики морали заключается в подрыве оснований веры в философскую возможность деонтологических этик и моральных суждений приписывания и вины.

Речь вовсе не идет о том, чтобы сделать Ницше ответственным за национал-социализм. Напротив, мы должны понять, что «этика нашего века начинается с ницшевского преодоления ресентимента. Критика христианско-иудейской морали в нашем столетии осуществляется ради способности покончить с прошлым, чтобы навсегда освободиться от вины и нечистой совести»¹. «*Amor fati*» создает необходимую критическую и искусственную дистанцию, позволяющую нам увидеть, что

¹ Agamben G. *Quel che resta di Auschwitz [Homo Sacer III]*. Torino, 1998. P. 92.

в мире, в котором исключение стало правилом, мы сталкиваемся с сущностью по ту сторону принятия и отвержения, с событием, которое вечно возвращается, но именно поэтому абсолютно неприемлемо.

Задавшись целью продемонстрировать важность вклада Ницше в мышление о праве и политике нашего времени, можно обратить внимание на философско-политическую программу Джорджии Агамбена. Используемое Агамбеном понятие «мифологема договора» указывает на связь между базовыми категориями политического мышления и государством, как правовой организацией *civitas*, понимаемой как пакт объединения и подчинения. В противовес этой гипотезе Агамбен предлагает думать не об изначальном договоре, а о понятии насилия как об источнике возникновения общества и политики. Понятие насилия позиционируется им как изначальная форма политики, причем не только политической современности. Радикальный переворот философско-правовой традиции парадоксальным образом позволяет итальянскому философу рассматривать исключение как структуру и норму, а насилие — в противоположность договору — как основание политики. Именно это достижение можно и нужно связать с мышлением Ницше.

Посредством понятия суверенитета эти тезисы проясняют важную связь между правом, властью, насилием и господством. Тем самым дестабилизируется доминирующая трактовка социализации, поскольку предполагается, что насилие представляет собой изначальный юридический факт. В свете этой связи исключение являет себя в качестве «изначальной структуры», в рамках которой право включает в себя и подчиняет себе жизнь. Согласно Агамбену, наступает время «перечитать с самого начала миф об основании современного государства, от Гоббса до Руссо. <...> Изначальным политико-правовым отношением является запрет <...>. Именно запрещение объединяет вместе голую жизнь и суверенную власть. Следует навсегда распространиться со всеми описаниями изначального политического акта как контракта или конвенции, знаменующей собой дискретный и явно выраженный переход от природы к государству. Трактовка гоббсовской мифологема как контракта, а не запрещения обрекала демократию на беспомощность всякий раз, когда ей приходилось сталкиваться с проблемой суверенной власти, тем самым сделав современную демократию структурно неспособной мыслить о политике вне связи с формой государства»².

Перед нами, в первую очередь, вопрос о трансцендентальной или исторической роли первоначального договора. Агамбен трактует его как мифологему, т. е. как фикцию (*fictio*), способную играть роль продуктивных герменевтических или эвристических гипотез. Институт запрета противоположен договору и представляет собой матрицу политики. «Запрет» означает власть правительства, суверенность, право отдавать приказы и запрещать, определять и осуществлять наказания и, наконец, право изгонять кого-либо.

.....
² Agamben G. Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Tr. Daniel Heller-Roazen. Stanford, 1998. P. 98. Оригинальное издание: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Milano, 1995.

С понятийной точки зрения запрет сохраняет внутреннюю связь с упоминаемым и у Ницше субъектом, *находящимся вне закона*, а также с институтом объявления вне закона, берущим свое начало в древнегерманском праве. Запрет определяет положение того, кто изгнан и сослан, исключен из сферы правовой защиты родного ему сообщества и потому больше не может пользоваться преимуществами мира, которые обеспечивает данный правовой порядок. В этом смысле находящийся вне закона (*der Friedlose*) оказывается «лишен мира (*Frieden*)» и отдан во власть сил природы и произвольного человеческого насилия. Речь идет об исключенном, парии, чья смерть не является убийством. Наказывающий его правовой порядок претворяется в жизнь, отрицая его влияние и не давая ему возможности апелляции. Изгнанный представляет собой своего рода изначальный образ *homo sacer* — субъекта архаического древнеримского права, дающего название философской и политической программе Агамбена. В древнеримском праве *homo sacer* — это осужденный, чья смерть не является жертвой и преступлением. Тем самым он исключается как из сферы божественного, так и из сферы человеческого права.

Подобную структуру можно адекватно понять лишь посредством понятий запрета и исключения (*exceptio*). Если мы принимаем во внимание важную связь между запретом и исключением, мы должны перестать видеть в базовых правах бесконечные метаюридические ценности и отдать должное их действительной исторической функции, постановлению о включении жизни в поле влияния суверенности. Сюда же относится и связанная с правами человека догма сакральности жизни. Если мы, желая понять отношения между жизнью, правом и политикой, обратим внимание на структуру и логику исключения, то в ситуациях наиболее острых кризисов нам, вероятнее всего, удастся избежать наивного выбора исторически бесперспективных средств сопротивления. Если суверенность можно определить как (нормативное) полномочие принимать решение об упразднении государственно-правового порядка, тогда суверен — это тот, кто применяет закон посредством упразднения его применения; кроме того он, благодаря своим конституционным полномочиям, может полностью или частично упразднить конституцию вместе с определенными в ней правами и гарантиями.

Речь идет об отношениях между включением и исключением, которые, согласно Агамбену, составляют протоструктуру всех политико-юридических взаимосвязей и основываются на суверенитете. Именно этот комплекс вопросов можно связать с ницшевскими генеалогическими гипотезами о происхождении государства и суверенитета. Исследуя генеалогию чувства справедливости, Ницше упоминает о уголовно-правовом институте запрета и изгнания (*Bann*), берущем начало в исконном германском праве, в качестве переноса гражданско-правового понятия *obligatio*, изначально распространявшегося на отношения между кредитором и должником, на уровень отношений между догосударственными социальными организациями (кланами) и их членами.

Согласно Ницше, германское «*Bann*» исключает нарушителя права из сферы защиты, определяемой традиционным правовым порядком и политической ор-

ганизацией. Тем самым оно представляет собой исключение, проистекающее из нарушения *obligatio*, обязывающего членов сообщества покоряться традициям и обычаям. Иными словами, запрет означает изгнание из сферы традиций, дарующей порядок и мир. Запрет соответствует *объявлению вне закона*, т. е. состоянию того, кто *лишен мира* и отдан во власть сил природы и человеческого насилия. «Преступник есть должник, который не только не возмещает предоставленных ему благ и кредитов, но и покушается даже на своего заимодавца: оттого, по справедливости, он не только лишается впредь всех этих благ и преимуществ — ему напоминают теперь, *чего стоят все эти блага*»³.

Ницшевская интерпретация категории правового субъекта опирается на результаты исследований в области этнологического правоведения и культурной антропологии, найденные им у философов права, в частности у Альберта Германа Поста (в том, что касается субъектов права) и Йозефа Колера (в том, что касается отношения между юридической виной и обещанием). Результаты этих источниковедческих исследований Ницше противопоставляет метафизическим трактовкам, таким как представление о целесообразности или правовом прогрессе. В то же время следует отметить, что современное представление о субъекте права не находит соответствия в модальностях юридической субъективности и личности, этнологически наблюдаемым в догосударственных сообществах. Это доказывает идеологическую функцию универсализации современного понятия частного лица как субъекта права.

На основании продуктивной полисемии немецкого слова «вина» (*Schuld*) Ницше утверждает, что наиболее важные *моральные* понятия, чувства и оценки представляют собой продукты осознания и сублимации сырого материала, берущего начало в экономически-юридическом мире кредитов и долгов. Моральное чувство вины, безраздельно властвующее на духовном форуме, — это качественная трансфигурация юридического, экономического и религиозного чувства долга, интернализирующая и посредством внешнего гражданско-правового *obligatio* перетолковывающая их во внутренние инстанции чувства вины.

У Ницше генезис социальных и политических институций всегда связан с насилием. Это происходит и в случае с государством: «<...> древнейшее “государство” предстало и функционировало в виде страшной тирании, некой раздавливающей и беспощадной машины, покуда наконец сырье, состоящее из народа и полуживотных, оказывалось не только размятым и тягучим, но и *сформованным*. Я употребил слово “государство”; нетрудно понять, кто подразумевается под этим — какая-то стая белокурых хищников, раса покорителей и господ, которая, обладая военной организованностью и организаторской способностью, без малейших колебаний налагала свои страшные лапы на, должно быть, чудовищно превосходящее ее по численности, но все еще бесформенное, все еще бродяжное население. Так вот и

.....
³ ГМ II 9: ПСС 5, с. 287 сл.

затеваются “государство” на земле: я думаю, что томные грезы, возводящие его начало к “договору”, отжили уже свой век»⁴.

Согласно генеалогической гипотезе Ницше, этот процесс является не результатом постепенного или добровольного изменения и не органическим ростом в новых условиях среды, а насильственным разрывом, принуждением, причиняемым и осуществляемым посредством насилия. В первоначальной жестокости кроется и возможность ее превращения во что-то иное. В случае с возникновением государства речь идет о превращении варварского насилия в свободу и суверенитет, в смысле, отличном от господства государства. Высшим воплощением суверенитета является суверенный индивид, наконец-то освобожденный от уз нравственности традиций, от правового принуждения, от мести и жестокости. Этот индивид представляет собой поздний продукт цивилизационного процесса, предыстории человеческого становления: суверен *способен* освободиться от первоначального варварства.

Суверенный человек освобождается и восстает против нравственности, но сделать это он может лишь в том случае, если осознает способность опираться на правила, поскольку эта способность стала его второй природой, — то есть в первую очередь на золотое правило: *pacta sunt servanda*⁵. Благодаря этой способности можно достичь свободы, предполагающей и устранение любой гетерономии внешнего законодательства: «Все великие вещи гибнут сами собой, через некий акт самоуничтожения: так того требует закон жизни, закон *необходимого* “самопреодоления”, заложенный в самой сущности жизни, — клич “*patere legem, quam ipse tulisti*”⁶ в конце концов обращается всегда и на самого законодателя»⁷. Тем самым моральное сознание как автономия оказывается поздним плодом, которому требовалось длительное время для созревания: сублимированным понятием с длинной историей. Знаменитая ницшевская метафора самоопределения — суверенный индивид, в котором вибрирует сознание способности отвечать за себя, — есть не что иное, как трансфигурация латентного обещания кровавой и примитивной нравственности.

Любым проявлениям утонченности морали, которой кичится человечество, требуются мрачные условия: «Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, коль скоро человек считал необходимым сотворить себе память»⁸. Тем не менее генеалогия чувства справедливости может указывать на поздний результат, а именно на рождение «доброй воли», «очень доброго духа» как предикатов «справедливого человека». Именно эти добродетели побуждают нас снова вернуться на путь самопреодоления, образуемый ими и завершающийся преодолением правосудия с помощью милости.

.....
⁴ ГМ II 17: ПСС 5, с. 302.

⁵ Договоры должны соблюдаться (*лат.*).

⁶ «Подчинись закону, который сам издал» (*лат.*).

⁷ ГМ III 27: ПСС 5, с. 379.

⁸ ГМ II 3: ПСС 5, с. 277.

«С возрастанием власти и самосознания общины уголовное право всегда смягчается; всякое ослабление ее и более глубокая подверженность угрозам снова извлекают на свет суровейшие формы последнего. “Заимодавец” всегда становился гуманным по мере того, как он богател; под конец *мерилом* его богатства оказывается даже то, какое количество убытков он в состоянии понести, не страдая от этого. Нет ничего невообразимого в том, чтобы представить себе общество с таким сознанием собственного *могущества*, при котором оно могло бы позволить себе благороднейшую роскошь из всех имеющихся в его распоряжении — оставить *безнаказанным* того, кто наносит ему вред. “Какое мне, собственно, дело до моих паразитов? — вправе было бы оно сказать в таком случае. — Пусть себе живут и процветают: для этого я еще достаточно сильно!”... Справедливость, начавшая с того, что “все подлежит уплате, все должно подлежать уплате”, кончает тем, что смотрит сквозь пальцы и отпускает неплатежеспособного, — она кончает, как и всякая хорошая вещь на земле, *самоупразднением*. Это самоупразднение справедливости — известно, каким прекрасным именем оно себя называет: *милостью* — остается, как это разумеется само собой, преимуществом наиболее могущественного, лучше того, потусторонностью его права»⁹. Это (само)преодоление справедливости закона с помощью милости представляет собой трансфигурацию и сублимацию жестокости в более властной и осознающей власть сфере. Аналогичным образом это сознание отказывается от грубой силы и мифического насилия.

Упразднению и преодолению мифической связи между правом, правосудием и насилием соответствует интенсификация чувства власти, существенно меняющего изначальные отношения, трансформирующего их через сублимацию и кульминирующего в упразднении справедливости посредством милости. Таким образом, милость соответствует упразднению изначальной мифической связи между правом, справедливостью и насилием. Однако для этой трансфигурации необходимо упразднение *правовой формы* и государства. Вместо того чтобы ассоциировать метафору суверенного индивида с современным идеалом субъективной автономии или с современной конструкцией рациональной нравственности, было бы более уместно воспользоваться идеями отношений власти, игр власти, постановлений господства и сопротивления, пересекающимися с ницшевским понятием справедливости и образующими плодотворную почву для современных дебатов о праве и политике.

Идея политики, наконец-то освобождающаяся от парадигмы суверенитета, может найти себе одного из лучших собеседников в ницшевском понятии самопреодоления закона и справедливости. Можно утверждать, что мыслительные образы Ницше способны стать актуальными и плодотворными, поскольку они позволяют нам сохранить понятие справедливости в качестве базового, но при этом подвергнуть его историзации. В этом смысле Ницше предвосхищает современный тезис, отстаиваемый, в частности, философом права Мишелем Миаем. Для последнего

.....
⁹ ГМ II 10: ПСС 5, с. 288 сл.

юридическая категория правового субъекта также сама по себе не является рациональной категорией: она возникает в определенную историческую эпоху и развивается в качестве одного из условий гегемонии нового способа производства, как составная часть торжествующей глобальной общественной системы: капитализма.

В эпоху перерождения политической философии в философию правовую необходимо подвергнуть критике идеалистическую точку зрения, все еще влияющую на такие категории, как «субъект права», личность, человеческое достоинство и т. д. Критика видит в них то, чем они являются: представления, имеющие историческую значимость и обладающие определенными общественными функциями. Благодаря обновлению категориальных рамок открываются возможности мыслить о новых направлениях политики в наших обществах — даже из перспективы современного крайнего нигилизма; именно этой цели служит критика политической современности у Ницше. Сказанное выше касается, в первую очередь, понятий демократии, справедливости, права и насилия, до сегодняшнего дня мыслившихся только с точки зрения государственного суверенитета. Таким образом, ницшевская генеалогия справедливости выступает в качестве теоретического горизонта для новых мыслительных экспериментов с возможностями становления человека в истории.

В современной Бразилии мы сталкиваемся с необходимостью коллективного осмысления исторического наследия, оставленного диктатурой, пытками и варварством, все еще очень близкими нам по времени. В ходе осмысления нашего общего опыта философия Ницше помогает освободиться от косности, способной заморозить настоящее и заранее осудить будущее. При этом необходимо — посредством воспоминаний и символов — осмыслять и фаталистскую покорность, и бунтарский ресентимент, для того чтобы превратить прошлое в обладающее собственным достоинством событие, сделав его частью отвечающей за себя субъективности.

Литература

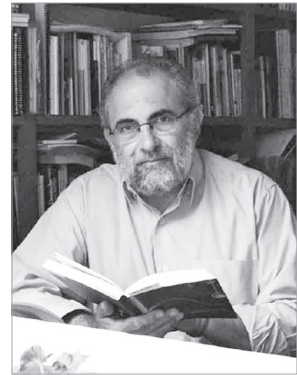
Agamben G. Homo Sacer I. Il potere sovrano e la nuda vida. Torino, 1995.

Agamben G. Stato di Eccezione. Torino, 2003.

Benjamin W. Gesammelte Schriften. Frankfurt, 1974.

Schmitt C. Politische Theologie. 3. Auflage. Berlin, 1990.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



Von der Genealogie des Schuldgewissens zur Rettung der Unschuld des Werdens

Nicht der Schmerz bereitet Angst, sondern die Sinnlosigkeit des Schmerzes. Die Vorherrschaft des asketischen Ideals in der westlichen Zivilisation beruht darauf, dass sie den Schmerz der Sinnlosigkeit betäuben; dabei handelt sich aber um eine fiktive Narkose, denn der asketische Wille ist kein *nolens*, kein Nicht-Wollen, sondern ein Wille zum Anders-Sein, somit aber ein verbleibender Wille zur Macht. Nietzsches versucht mit seiner Genealogie, eine paradoxe Aufgabe zu lösen, nämlich die Logik des Deliriums zu entziffern. In Leid und Endlichkeit sieht er keinen Vorwurf gegen das Leben und die menschliche Existenz; seine Interpretation des Dionysischen zielt auf eine Rechtfertigung des Leidens als einer Bedingung des Glücks, der Untrennbarkeit von Leben und Tod, Zerstörung und Erschaffung. Die Einheit dieser Gegensätze kommt in dem religiösen Gefühl der Bacchanale zum Ausdruck. Der strategische Fokus von Nietzsches Kritik der Moral liegt darauf, die Grundlagen des Glaubens an die philosophische Möglichkeit deontologischer Ethiken, moralischer Urteile sowie der Zurechnung von Schuld zu erschüttern.

Es geht überhaupt nicht darum, Nietzsche für den Nationalsozialismus verantwortlich zu machen, sondern vielmehr darum zu erkennen, wie „die Ethik unseres Jahrhunderts mit Nietzsches Überwindung des Ressentiments beginnt. Die Kritik der jüdisch-christlichen Moral in unserem Jahrhundert vollzieht sich im Namen der Fähigkeit, mit der Vergangenheit fertig zu werden, um sich ein für alle Mal von der Schuld und dem

schlechten Gewissen zu befreien.⁴¹ Der ‚Amor Fati‘ macht durch kritische Distanzierung sichtbar, dass in einer Welt, in der die Ausnahme zur Regel geworden ist, wir vor etwas stehen, das jenseits von Akzeptanz und Ablehnung ist, vor einer ewigen Vergangenheit und Gegenwart, vor einem Ereignis, das auf immer präsent ist, aber genau deswegen absolut unannehmbar ist.

Um die Relevanz von Nietzsches Beitrag im Nachdenken über Recht und Politik unserer Zeit zu verdeutlichen, bietet sich das philosophisch-politische Programm Giorgio Agambens an. Der von Agamben gebrauchte Begriff Mythologem des Vertrags verweist auf die Verbindung der Grundkategorien politischen Denkens mit dem Staat, der als rechtliche Organisation der *civitas*, als Pakt von Einigung und Unterwerfung verstanden wird. Gegen diese Hypothese schlägt Agamben vor, statt des Urvertrags den Begriff des Bannes als Genese von Gesellschaft und Politik zu denken. Der Begriff des Bannes ist von ihm als die ursprüngliche Form der Politik und nicht nur der politischen Moderne gedacht. Die radikale Umwendung der rechtsphilosophischen Tradition ermöglicht dem italienischen Philosophen paradoxerweise, die Ausnahme als Struktur und Norm zu betrachten, sowie die Figur des Bannes — im Gegensatz zum Vertrag — als die Grundlage der Politik. Gerade diese Leistung kann und soll auf Nietzsches Denken bezogen werden.

Solche Thesen bringen mittels des Souveränitätsbegriffs die wesentliche Verflechtung von Recht, Macht, Gewalt und Herrschaft ans Licht. Dadurch wird die herrschende Auslegung der Sozialisierung destabilisiert, insofern die Gewalt als das juristische Urfaktum anerkannt wird. Angesichts dieser Beziehung zeigt sich auch die *Ausnahme* als eine ‚ursprüngliche Struktur‘ in der das Recht das Leben in sich einschliesst und unterwirft. Nach Agamben ist die Zeit gekommen, „to reread from the beginning the myth of the foundation of the modern city from Hobbes to Rousseau. ... the originary juridicopolitical relation is the ban... what the ban holds together is precisely bare life and sovereign power. All representations of the originary political act as a contract or convention marking the passage from nature to the State in a discrete and definite way must be left wholly behind. The understanding of the Hobbesian mythologeme in terms of contract instead of ban condemned democracy to impotence every time it had to confront the problem of sovereign power and has also rendered modern democracy constitutionally incapable of truly thinking a politics freed from the form of the State.“²

Das, was hier in Frage gestellt wird, ist hauptsächlich die transzendente bzw. historische Rolle des Urvertrags. Er wird hier als ein Mythologem ausgelegt, d. h. als eine *factio*, die als wirkungsvolle hermeneutische bzw. heuristische Hypothese fungieren kann: im Gegensatz zum Vertrag und als Matrixfigur der Politik bedeutet die Institution des Bannes Regierungsmacht und Souveränität, aber auch das Recht, Befehle und Verbote

.....
¹ Agamben G., *Qualche resta di Auschwitz [Homo Sacer III]*, Torino: Bollati Boringhieri, 1998, p. 92.

² Agamben G., *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, trans. by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 98. Originally published as *Homo sacer. Il potere sovrano e lanudavita*, 1995, Giulio Einaudi editore s.p.a., Milano.

aussprechen, sowie Strafen bestimmen und durchsetzen, schließlich, jemanden verbannen zu können.

Begrifflich bewahrt der Bann eine innere Verbindung mit der von Nietzsche thematisierten Institution der Friedlosigkeit und der Figur des *Friedlosen*, die dem alten germanischen Recht entstammt. Der Bann bezeichnet die Lage desjenigen, der, verbannt und vertrieben, aus der rechtlichen Schutzsphäre der Herkunftsgemeinschaft ausgeschlossen wird und deswegen nicht mehr vom Vorteil des Friedens, der diese Rechtsordnung sichert, profitieren kann. In diesem Sinn ist der Friedlose ‚ohne Frieden‘ der Naturgewalt und willkürlichen Menschengewalt ausgesetzt. Es geht hier um die Figur des Ausgeschlossenen, des Paria, dessen Tod kein Mord ist. Die Rechtsordnung, die ihn bestraft, setzt sich durch, indem sie dessen Effekte verneint und ihm keine Möglichkeit gibt, zu widersprechen. Der Verbannte ist eine Art Urform des *homo sacer*, d.h. derjenigen Figur des archaischen altrömischen Rechts, die dem philosophischen und politischen Programm Agambens den Namen gibt. Im altrömischen Recht ist der *Homo sacer* der Verurteilte, dessen Tod weder ein Opfer noch ein Verbrechen darstellt, also derjenige, der sowohl aus der Sphäre des göttlichen Rechts als auch aus der des menschlichen ausgeschlossen wird.

Diese Struktur kann nur aus der Verbindung von Bann und *exceptio* heraus adäquat verstanden werden. Betrachtet man die wesentliche Beziehung zwischen Bann und *exceptio*, verlieren die Grundrechte ihren metajuridischen Wert und zeigen sich in ihrer historischen Funktion, als das Dispositiv der Einschliessung des Lebens in das Wirkungsfeld der Souveränität. Das menschenrechtliche Dogma der Sakralität des Lebens ist hierbei eingeschlossen. Wenn also, um die Beziehung zwischen Leben, Recht und Politik zu verstehen, die Struktur und die Logik der Ausnahme vor Augen behalten wird, kann im Fall der akutesten Krisen vielleicht die Naivität vermieden werden, Widerstandswaffen zu wählen, die geschichtlich aussichtslos sind. Wenn Souveränität sich als (normative) Befugnis, die juridisch-staatliche Ordnung außer Kraft setzen zu können, definieren lässt, ist der Souverän derjenige, der das Gesetz durch dessen Aufhebung vollzieht; er ist derjenige, der dank verfassungsrechtlicher Befugnis der Verfassung und der in ihr festgelegten Rechte und Garantien total oder partiell ausschalten kann.

Dabei geht es um ein Verhältnis von Inklusion und Exklusion, das für Agamben die Protostruktur des ganzen juridisch-politischen Zusammenhangs ausmacht, und auf Souveränität beruht. Gerade dieser Fragenkomplex kann auf Nietzsches genealogische Hypothesen über die Herkunft des Staats und der Souveränität zurückgeführt werden. Wenn Nietzsche die Genealogie des Gerechtigkeitsgefühls durchführt, deutet er die strafrechtliche Institution des Bannes, die aus dem germanischen Unrecht stammt, als Übertragung des zivilrechtlichen Begriffs der *obligatio*, der ursprünglich zwischen Gläubiger und Schuldner, auf der Ebene des Verhältnisses zwischen vorstaatlichen sozialen Organisationen (Sippen) und ihren Mitgliedern, Gültigkeit hat.

Nach Nietzsche schließt der germanische Bann den Rechtsverbrecher aus der Schutzsphäre aus, die durch die herkömmliche Rechtsordnung und die politische Organisation bestimmt wird. Der Bann wäre dann der Ausschluss, dem die Verletzung der *obligatio*, die die Mitglieder einer Gesellschaft an ihre Sitten und Bräuche bindet, hervor-

geht. Er bedeutet also die Verbannung aus der Sittensphäre, in der Ordnung und Frieden gewährt werden. Der Bann entspricht zudem der *Friedlosigkeit*, d. h. dem Zustand des Friedlosen, insofern der Verbannte der Natur- und Menschengewalt ausgesetzt ist. „Der Verbrecher ist ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vorteile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift: daher geht er von nun an, wie billig, nicht nur aller dieser Güter und Vorteile verlustig - er wird vielmehr jetzt daran erinnert, was es mit diesen Gütern auf sich hat.“³

Nietzsches Deutung der Kategorie von Rechtssubjekten verwendet Ergebnisse der ethnologischen Rechtswissenschaft und der Kulturanthropologie, die er bei Rechtsphilosophen wie z. B. Albert Hermann Post (was die Rechtssubjekte betrifft) oder Joseph Kohler (was die Beziehung zwischen juridischer Schuld und Versprechen angeht) findet. Die Resultate dieser Quellenforschung setzt Nietzsche metaphysischen Auffassungen, wie etwa der Zweckmässigkeit bzw. dem Fortschritt im Recht, entgegen. Dabei ist zu bemerken, dass die moderne Figur des Rechtssubjekts keine Entsprechung in den ethnologisch feststellbaren Modalitäten juridischer Subjektivität und Personalität vorstaatlicher Gemeinschaften hat. Dies beweist die ideologische Funktion der Universalisierung des modernen Begriffs von der Privatperson als eines Rechtssubjekts.

Auf der Basis der fruchtbaren Polysemie des deutschen Wortes ‚Schuld‘ behauptet Nietzsche, dass wichtige *moralische* Begriffe auf Gefühle und Wertungen zurückgehen, Verinnerlichungen und Sublimierungen roher Materialien sind, die ihre Herkunft in der ökonomisch-juridischen Welt von Kredit und Schulden haben. Das (moralische) Gefühl der Schuld, das das seelische Forum bedingungslos beherrscht, ist eine qualitative Transfiguration der juridischen, ökonomischen und religiösen Schuld, die von der äusserlichen zivilrechtlichen *obligatio* zur inneren Instanz des Schuldgewissens umgedeutet wurde.

Bei Nietzsche ist die Genese der sozialen und politischen Institutionen immer schon mit Gewalt verstrickt — so auch im Fall des Staates: „der älteste »Staat« [trat] demgemäß als eine furchtbare Tyrannei, als eine zerdrückende und rücksichtslose Maschinerie [auf] und arbeitete [fort], bis ein solcher Rohstoff von Volk und Halbtier endlich nicht nur durchgeknetet und gefügig, sondern auch geformt war. Ich gebrauchte das Wort »Staat«: es versteht sich von selbst, wer damit gemeint ist — irgendein Rudel blonder Raubtiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisiert und mit der Kraft, zu organisieren, unbedenklich ihre furchtbaren Taten auf eine der zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt. Dergestalt beginnt ja der »Staat« auf Erden: ich denke, jene Schwärmerei ist abgetan, welche ihn mit einem »Vertrage« beginnen ließ.“⁴

Gemäß der genealogischen Hypothese Nietzsches ist dieser Prozess weder das Resultat einer graduellen oder freiwilligen Veränderung noch ein unter neuen Umweltbedingungen organisches Wachsen, sondern ein gewalttätiger Bruch, ein durch Gewaltschläge gestifteter und verwirklichter Zwang. Aus ursprünglicher Grausamkeit entsteht

³ GM II, 9, KSA 5, S. 307.

⁴ GM II, 9, KSA 17, S. 324.

die Möglichkeit ihrer eigenen Umkehrung — im Fall der Staatsgenese wird die barbarische Gewalt in Freiheit und Souveränität umgewandelt, das aber in anderem Sinn als einer staatlichen Herrschaft. Die höchste Verwirklichung der Souveränität ist das souveräne Individuum, das von der Bindung an die Sittlichkeit der Sitte, von den Zwängen des Rechts, der Rache und der Grausamkeit endlich befreit ist. Dieses Individuum ist ein spätes Produkt des Zivilisationsprozesses, der Vorgeschichte der Menschwerdung — Souverän ist derjenige, der sich von dieser ursprünglichen Barbarei befreien kann.

Der souveräne Mensch befreit sich und lehnt sich gegen die Sittlichkeit auf, aber er kann dies nur tun, weil er die Fähigkeit, sich auf Regeln zu beziehen, verinnerlicht hat, weil es seine zweite Natur wurde — nach der goldenen Regel: *pacta sunt servanda*. Aus dieser Leistung heraus wird eine Freiheit erlangt, die die Aufhebung aller Heteronomie der äusseren Gesetzgebung miteinschliesst: „Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen »Selbstüberwindung« im Wesen des Lebens, — immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: »patere legem, quam ipse tulisti.«“⁵ Das autonome Moralbewusstseins ist eine späte Frucht, die lange Zeit reifte, der sublimierte Begriff einer langen Geschichte. Das souveräne Individuum, die von Nietzsche gefeierte Figur der Selbstbestimmung, in dem das Bewusstsein vibriert, für sich selbst antworten zu können, ist eine Transfiguration des latenten Versprechens der blutigen und primitiven Sittlichkeit.

All die Verfeinerungen der Moral, mit denen sich die Menschheit brüstet, setzen finstere Zustände voraus. „Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen.“⁶ Trotzdem kann die Genealogie des Gerechtigkeitsgefühls auf ein spätes Ergebnis hinweisen, nämlich die Geburt des ‚guten Willens‘, eines ‚sehr guten Geistes‘, eines ‚gerechten Menschen‘. Es sind diese Tugenden, die zur Wiederaufnahme des weiteren Weges der Selbstüberwindung auffordern, die sich aus diesen Tugenden herausbildet und in der Überwindung der Justiz durch die Gnade gipfelt.

„Wächst die Macht und das Selbstbewusstsein eines Gemeinwesens, so mildert sich immer auch das Strafrecht; jede Schwächung und tiefere Gefährdung, von jenem bringt dessen härtere Formen wieder an's Licht. Der ‚Gläubiger‘ ist immer in dem Grade menschlicher geworden, als er reicher geworden ist; zuletzt ist es selbst das *M a a s s* seines Reichtums, wie viel Beeinträchtigung er aushalten kann, ohne daran zu leiden. Es wäre ein *M a c h t b e w u s s t s e i n* der Gesellschaft nicht undenkbar, bei dem sie sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte, den es für sie giebt, — ihren Schädiger *s t r a f l o s* zu lassen.“ Was gehen mich eigentlich meine Schmarotzer an? dürfte sie dann sprechen. Mögen sie leben und gedeihen: dazu bin ich noch stark genug! «... Die Gerechtigkeit, welche damit anhub» Alles ist abzählbar, Alles muss abgezahlt werden, endet damit, durch die Finger zu sehen und den Zahlungsunfähigen laufen zu lassen — sie endet wie

⁵ GM III, 27, KSA 5, S. 410.

⁶ GM II, 3, KSA 5, S. 298.

jedes gute Ding auf Erden, sich selbst aufhebend. Die Selbstaufhebung der Gerechtigkeit: Man weiss, mit welchem schönem Namen sie sich nennt — Gnade; sie bleibt, wie sich von selbst versteht, das Vorrecht des Mächtigsten, besser noch, sein Jenseits des Rechts.“⁷ Diese (Selbst-)Überwindung der Gerechtigkeit des Gesetzes durch die Gnade als Transfiguration und Sublimierung von Grausamkeit in eine mächtigere und macht-bewusstere Sphäre bedeutet gleichzeitig, dass in diesem Bewusstsein auf die rohe Kraft und die mythische Gewalt verzichtet wird.

Dieser Figur der Auflösung und der Überwindung der mythischen Beziehung zwischen Recht, Justiz und Gewalt entspricht einer Intensivierung des Machtgefühls, das die ursprüngliche Beziehung substanziell verändert, sublimiert und transformiert und in der Aufhebung der Gerechtigkeit durch die Gnade kulminieren lässt. Die Gnade entspricht somit der Auflösung der mythischen Bindung von Recht, Gerechtigkeit und Gewalt. Die Transfiguration verlangt aber notwendigerweise auch die Aufhebung der *Rechtsform* und des Staates. Statt diese Figur des souveränen Individuums mit dem modernen Ideal der subjektiven Autonomie oder der modernen Konstruktion rationaler Moralität zu assoziieren, eigneten sich die Dispositive von Herrschaft und Widerstand, die sich mit dem Gerechtigkeitsbegriff Nietzsches überschneiden, eher, um die Idee der Machtbeziehungen, der Machtspiele in der zeitgenössischen Debatte über Recht und Politik fruchtbar zu diskutieren.

Die Idee einer Politik, die sich endlich vom Paradigma der Souveränität befreit, kann in Nietzsches Selbstüberwindung des Gesetzes und der Gerechtigkeit einen der besten Gesprächspartners finden. Man kann behaupten, dass Nietzsches Denkfiguren aktuell und zielführend sein könnten, insofern sie ermöglichen, den Begriff der Gerechtigkeit in historisierter Form als Grundbegriff beizubehalten. In diesem Sinne nimmt Nietzsche eine gegenwärtige These vorweg, die unter anderen vom Rechtsphilosophen Michel Maitle verteidigt wird. Auch für ihn ist die juristische Kategorie des Rechtssubjekts keine an sich rationale Kategorie: sie verdankt sich eines historischen Kontexts, entwickelt sich als eine der Bedingungen der Hegemonie einer neuartigen Produktionsform, als Teil eines globalen Gesellschaftssystems: des Kapitalismus.

Zu einer Zeit, in der politische Philosophie sich in Rechtsphilosophie umgewandelt hat, wird es nötig, den idealistischen Gesichtspunkt, unter dem Kategorien wie ‚Rechtssubjekt‘, ‚Person‘, ‚Menschenwürde‘, usw. immer noch stehen, einer Kritik zu unterziehen, sodass sie als das betrachtet werden können, was sie eigentlich sind: Vorstellungen, die geschichtliche Bedeutungen haben und bestimmte gesellschaftliche Funktionen erfüllen. Neue Wege für die Politik in unseren Gesellschaften — selbst im Horizont eines extremen Nihilismus wie des heutigen — könnten dank der Renovierung ihrer kategorialen Rahmen gedacht werden, und dazu dient Nietzsches Kritik der politischen Moderne. Das gilt vor allem für Begriffe wie Demokratie, Gerechtigkeit, Recht, Gewalt, die bis heute ausschließlich von der staatlichen Souveränität gedacht worden sind. So erweist sich

.....
⁷ GM III, 10, KSA 5, S. 308 f.

Nietzsches Genealogie der Gerechtigkeit als theoretischer Horizont für Gedankenexperimente mit neuen Möglichkeiten der Menschenwerdung in der Geschichte.

In Brasilien sehen wir uns heute mit der Notwendigkeit konfrontiert, ein von Diktatur, Folter und Barbarei hinterlassenes geschichtliches Erbes aufzuarbeiten, das uns zeitlich immer noch sehr nahe steht. Bei der Aufarbeitung unserer gemeinsamen Erfahrungen hilft uns Nietzsches Philosophie, die noch junge Vergangenheit von der Versteinigung zu befreien, die die Gegenwart einfriert und so droht, die Zukunft im Vorhinein zu verurteilen. Sowohl die fatalistische Resignation als auch das rebellische Ressentiment sollen durch Erinnerungs- und Symbolisierungskräfte verarbeitet werden, um die Vergangenheit in ein Ereignis mit seiner eigenen Würde verwandeln, um sie durch eine für sich verantwortliche Subjektivität aufnehmen zu können.

Literatur

Agamben, G., *Homo Sacer I. Il potere sovrano e la nuda vida*, Torino, 1995.

Agamben, G., *Stato di Eccezione*, Torino, 2003.

Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, 1974.

Schmitt, C., *Politische Theologie*, 3. Aufl., Berlin, 1990.

**Идея Европы
и национальное самосознание**

**The Idea of Europe
and National Self-Consciousness**

**Die Idee Europas
und das nationale Selbstbewusstsein**



Фридрих Ницше: Актуальность несвоевременного

1. Вклад Ницше в культуру XX века

Говоря о влиянии Ницше на культуру XX века, можно выделить три фазы. Характерной чертой первой из них, начинающейся уже с момента смерти философа (25 августа 1900 г.), является влияние его мысли в художественных и литературных кругах. Вторая фаза, берущая начало примерно с середины тридцатых годов, концентрируется вокруг дискуссии о «воле к власти» и «вечном возвращении», в то время считавшихся ключевыми элементами учения Ницше. Наконец, третья фаза представляет собой новую филологическую интерпретацию опубликованных трудов, которые, в свете черновых фрагментов, рассматривались из генетической перспективы. Новое прочтение привело к тому, что посмертное собрание фрагментов «Воли к власти» было признано подделкой. Параллельно с этим французская рецепция Ницше продемонстрировала разоблачающую роль его философии в отношении буржуазной культуры, позволив ему занять место рядом с такими мыслителями, как Маркс и Фрейд.

В связи с первой фазой достаточно напомнить о том, что в 1895 году Густав Малер начал работу над своей третьей симфонией, четвертая часть которой содержит песнь «О человек», соответствующую завершающим строкам «Песни странствующего в ночи» из четвертой книги «Так говорил Заратустра». Кроме того, в том же году Рихард Штраус приступил к работе над симфонической поэмой «Так говорил Заратустра», первая постановка которой прошла 17 ноября 1896 года под управлением самого Штрауса. Для этой фазы рецепции мысли Ницше, центральное

место в которой занимает «Заратустра», характерна редукционистская «иррациональная» трактовка его философии. Ее синтезом стали интерпретации Эрнста Бертрама и Людвиг Клагеса¹. De facto для первой фазы было характерно желание интерпретаторов лишить Ницше статуса философа². Этот статус признается за Ницше лишь с середины тридцатых годов, в первую очередь благодаря вкладу Карла Лёвита³ и Карла Ясперса⁴. Затем, в зимнем семестре 1936/37 года, Мартин Хайдеггер начинает свой цикл лекций о Ницше в Университете Фрайбурга. Публикация лекций состоялась лишь в 1961 году⁵, и с этого времени хайдеггеровская интерпретация способствовала тому, что мышление Ницше было признано одной из основных проблем философии XX века. В центре интерпретации находится идея «воли к власти», которую Хайдеггер стремится примирить с на первый взгляд противоположной ей идеей «вечного возвращения». Там, где Лёвит находит непримиримое противоречие между «вечным возвращением», берущим свое начало в древнегреческой культуре и в античной философии природы, и волей к власти, которую он выводит «из иудейско-христианской традиции»⁶, придавая ей черты библейского бога, Хайдеггер, напротив, видит попытку Ницше связать друг с другом бытие и становление. Когда Ницше полагает, что назвал свою «тяжелейшую мысль»⁷, т. е. вечное возвращение, он мыслит «бытие, волю к власти как вечное возвращение»⁸. Иными словами, Хайдеггер трактует волю к власти как кульминацию всей рефлексии Ницше, содержащую в себе ответ на основной вопрос метафизики: «Будучи именованном основной особенностью всего сущего, выражение “воля к власти” дает ответ на вопрос, что есть сущее»⁹. Для Ницше «воля есть не что иное, как воля к власти, а власть — не что иное, как сущность воли. В таком случае воля к власти есть воля к воле, то есть воление — воление себя самого»¹⁰. Однако когда речь в воле к власти идет о воле, которая волит саму себя, т. е. «само бытие», «тогда уже

¹ Bertram E. Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin, 1918; Klages L. Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Leipzig, 1926.

² См. Müller-Lauter W. Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin; New York, 1999. S. 329: ницшевская критика «буржуазного духа времени в первую очередь вызывает интерес у художников и литераторов. Уже в 1904 году Ганс Вайхингер вынужден полемизировать с теми, кто не желает, чтобы Ницше вообще считался философом».

³ Löwith K. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Berlin, 1935 (второе, расширенное издание: Stuttgart, 1956).

⁴ Jaspers K. Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin; Leipzig, 1936.

⁵ Heidegger M. Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen, 1961 (рус. изд.: СПб., 2006—2007).

⁶ Löwith K. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen // Sämtliche Schriften. Bd. 6. Stuttgart, 1987. S. 256.

⁷ Ср. ВН 341, Величайшая тяжесть: ПСС 3, с. 523 сл.

⁸ Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб., 2006. С. 23.

⁹ Там же. С. 10.

¹⁰ Там же. С. 39.

нет ничего большего, что можно было бы определить как волю»¹¹. Представая в своем высшем проявлении, воля теряет свой собственный предмет. В этом смысле Хайдеггер понимает под волей к власти высшую точку метафизики как истории бытия, придающей характеру современности форму нигилизма, в котором бытие редуцируется до «постава». Поскольку «слово “нигилизм” на свой лад называет *бытие* этого сущего», его сущность представляет собой историю, «в которой само бытие ввергается в ничто»¹².

Нельзя утверждать, что интерпретация Хайдеггера совершенно не соответствует смыслу, который сам Ницше вкладывал в словосочетание «воля к власти». С другой стороны, в опубликованных работах это понятие появляется редко: Ницше чаще употребляет его в черновиках¹³, не давая ему полноценного определения и лишь намечая его границы. Тем не менее именно благодаря хайдеггеровской интерпретации Ницше стал основным предметом философских дебатов XX века, а понятие «воля к власти» стало ключевым фактором, способствовавшим распространению его мышления. К тому же Хайдеггер привнес философский смысл в историю о ненаписанной книге, которая, согласно планам и наброскам в черновых фрагментах, должна была называться «Воля к власти». В прочитанных в летнем семестре 1936 года лекциях о Шеллинге Хайдеггер сравнивает с ним Ницше, которому на склоне лет также не удалось написать завершенный труд. «Эта великая двукратная неудача, — пишет Хайдеггер, — служит признаком наступления чего-то совершенно иного, зарей нового начала»¹⁴.

2. Ницше и национал-социализм

Прежде чем перейти к теме ответственности Ницше за формирование национал-социалистической идеологии, напомним о нескольких конкретных фактах, которым, при всей их очевидности, следует придавать надлежащее значение. Ницше скончался 25 августа 1900 года, когда Адольфу Гитлеру было 11 лет. В 1924 году Гитлер начал работу над книгой «Моя борьба» — «светской библией» национал-социалистического движения (книга вышла годом позже). В ней нет ни одного намека на Ницше, которого Гитлер в то время совершенно точно не читал. Чтобы найти отсылки к Ницше в текстах, принадлежащих к формировавшейся национал-социалистической идеологии, нужно подождать до 1930 года, в котором Альфред

¹¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб., 2006. С. 40.

¹² Хайдеггер М. Ницше. Т. II. СПб., 2007. С. 296 сл.

¹³ Упомянутое словосочетание впервые появляется во фрагменте 23[63] (конец 1876 — лето 1877: ПСС 8, с. 476): «Страх (негативное) и воля к власти (позитивное) объясняют нашу сильную зависимость от мнения людей».

¹⁴ Heidegger M. Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 42. Frankfurt a/M, 1988. S. 5. Об интерпретации Ницше у Хайдеггера см. Müller-Lauter W. Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III. Berlin; New York, 2000.

Розенберг публикует «Миф XX века». В этой книге Ницше представлен как тот, кто искал «истинное в отдельной личности: только то, что создает жизнь, обладает добродетелью, обладает ценностью, а жизнь говорит: “Следуй не за мной, а за собой”»¹⁵. Приведенная цитата взята автором из 99-го афоризма «Веселой науки»¹⁶, в котором Ницше, в свою очередь, парафразирует эпитафию Гёте, предвещающую вышедшее в 1775 году издание второй книги «Страданий юного Вертера» (в более поздних изданиях эпитафия была убрана)¹⁷. В строках, непосредственно предшествующих упомянутому пассажи, Розенберг также цитирует Гердера и Шлейермахера как внесших вклад в создание «народного духа». Таким образом, Ницше в этом контексте не отводится никакой особой роли. Кроме того, чрезвычайно странно выглядит попытка приписать Ницше поиски *истины*, притом что уже в работе «Об истине во вненравственном смысле» он придает центральное значение разрушению метафизического понятия истины. Отсюда можно заключить, что Розенберг лишь пытался задним числом сконструировать идейные связи с национал-социалистической идеологией, упоминая о Гердере, Шлейермахере, Гете и Ницше (кроме того, книге в качестве эпитафии предпослана цитата из Майстера Экхарта).

Несколько иную роль играет Альфред Боймлер, сначала посредством политически ориентированной интерпретации воли к власти¹⁸ сконструировавший образ Ницше как «пророка немецкого», а позднее совершенно исказивший его в роли пророка Гитлера. В своей опубликованной в 1935 году работе Боймлер, выдвинувшийся на роль официального философа нацистского режима, приветствует в Гитлере того, кто понял *истинное* политическое значение мысли Ницше. Текст Боймлера заканчивается следующими словами: «И когда мы кричим этой молодежи: “Хайль Гитлер!” — мы в то же время приветствуем и Фридриха Ницше»¹⁹.

Боймлеровская интерпретация, несомненно, принадлежит к числу попыток нацистского режима задним числом овладеть мыслью Ницше, полностью исказив ее. В этом смысле ее можно поставить в один ряд с тем фактом, что в 1934 году экземпляр «Так говорил Заратустра», вместе с экземплярами «Мифа XX века» Розенберга и «Моей борьбы» Гитлера, был выставлен в склепе Танненбергского мемориала, разрушенного во время Второй мировой войны. Сюда же относятся

¹⁵ Rosenberг A. Der Mythos des 20. Jahrhunderts. München, 1936. S. 691.

¹⁶ «Последователи Шопенгауэра»: ПСС 3, с. 418.

¹⁷ См. Goethe J. W. Die Leiden des jungen Werthers // Werke. Bd. 6: Romane und Novellen. München, 1998 (14. Aufl.). S. 532.

¹⁸ Baeumler A. Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1931.

¹⁹ Baeumler A. Nietzsche und der Nationalsozialismus // Baeumler A. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin, 1937. S. 294. В 1934 году Розенберг пригласил Боймлера возглавить научное отделение так называемого Ведомства Розенберга, занимавшегося надзором за духовным и мировоззренческим воспитанием членов национал-социалистической партии. В качестве сотрудника архива Ницше, Боймлер писал предисловия и послесловия к трудам философа, публиковавшимся с 1930 года в издательстве Kröner. В частности, он был автором послесловия к изданию «Воли к власти», вышедшему в свет в 1930 году.

и приуроченные к различным поводам посещения архива Ницше Гитлером, благодаря которым сестра Ницше Элизабет получала значительную финансовую поддержку со стороны режима.

Можно привести множество доводов против гипотезы о возможной близости между мыслью Ницше и идеологией национал-социализма. Я коснусь лишь аргумента об антисемитизме, уже на страницах «Моей борьбы» легшем в основу политической программы национал-социалистической партии. Известно, что Ницше был яростным противником антисемитизма, по крайней мере в его политическом проявлении²⁰. Так, в «Человеческом, слишком человеческом» (афоризм 475: «Европейцы и уничтожение наций») он осуждает «литературное бесчинство», которое растет «почти во всех теперешних нациях <...> — причем чем более национальными они себя опять-таки выставляют — стремление заклать евреев как козлов отпущения за всевозможное явное и тайное зло»²¹. Представленная в этом афоризме и также многократно воплощенная в жизнь в «Веселой науке» программа обучения *европейского человека*, который должен уничтожить все внутриевропейские национальные ограничения, находится в явном противоречии с националистической интерпретацией идей Ницше. Стоит также добавить, что Ницше употребляет постоянно смущающее интерпретаторов его философии понятие «не удавшиеся»/«обойденные жизнью» в том числе по отношению к антисемитам: «Антисемиты не прощают евреям, что у евреев есть “ум” — и деньги: антисемит — вот имя для “обойденного жизнью”»²².

В своей известной интерпретации Дьердь Лукач трактует философию Ницше как буржуазно-иррациональную реакцию на социалистическую угрозу, которая обрела конкретную историческую форму после событий Парижской коммуны. Иными словами, Лукач видит в ней своего рода «самопознание декадентства», с помощью которого «буржуазная интеллигенция»²³ пыталась сохранить свою псевдореволюционную идентичность, роковым образом *die verhängnisvoll in Hitlers Regime mündete*. В ходе исторического и идейного развития эта интерпретация осталась в том идеологическом времени, в котором она возникла. Современного читателя гораздо сильнее тревожит тезис Карла Лёвита — автора, который был менее идеологически ориентирован и намного сильнее заботился о точности пере-

²⁰ Впрочем, нельзя не заметить определенную двойственность в отношении Ницше к евреям. Подтверждением этому служат слова его близкого друга Франца Овербека, отмечающего в своих записях следующее: «Н. был яростным противником антисемитизма, в современном ему виде. Это не мешает тому, что его честные высказывания о евреях по своей остроте оказываются намного превосходящими любой антисемитизм. <...> Его антихристианская позиция имеет в первую очередь антисемитское обоснование» (*Overbeck F. Werke und Nachlaß. Bd. 7/2. Stuttgart; Weimar, 1999. S. 101*).

²¹ ПСС 2, с. 284.

²² 14[182], начало 1888: ПСС 13, с. 335.

²³ *Lukács G. Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, 1955. S. 250.*

дачи текста Ницше. Согласно Левиту, «идеи Ницше <...> послужили духовной подготовкой к приходу третьего рейха, пусть даже те, кто приготавливал путь, всегда делали это *для других* и не шли по нему *сами*»²⁴. В первую очередь, стоит заметить, что сам Ницше *не пошел* по тому пути, который готовил *другим*. Причина того, что он, тем не менее, подготовил этот путь, заключается в специфической особенности Ницше как *диагноста* своего времени. Он осознает внутренние слабости европейских демократий, в следующее за современным ему столетием предавшихся новому варварству *хищных зверей*. Именно в этом смысле следует понимать политическое пророчество, высказанное Ницше в главе «Народы и отечества» в «По ту сторону добра и зла»: «Демократизация Европы есть вместе с тем невольное мероприятие для выращивания тиранов — если понимать это слово во всех возможных смыслах, и также в смысле духовном»²⁵.

3. Идея «вечного возвращения»

В нашей статье не представляется возможным осветить все нюансы этой идеи или представить исчерпывающий обзор ее интерпретаций. По этой причине мы ограничимся комментарием к одному из поздних текстов Ницше, в которых она упоминается, а именно к черновому фрагменту 14[188], датированному 1888 годом:

Если мир *можно* представить себе как определенное количество силы и как определенное количество средоточий силы <...> то отсюда следует, что за все время великой игры в кости, то есть своего существования, он непременно пройдет через исчислимое количество комбинаций. Любая возможная комбинация когда-то в бесконечном времени будет разыграна; мало того, она будет разыграна бесконечное число раз. <...> Это докажет круговорот абсолютно тождественных рядов: <получится> мир как круговорот, который уже повторялся бесконечное число раз и разыгрывает свою партию *in infinitum*²⁶.

Далее Ницше констатирует: «Такая концепция — не безоговорочно механистическая» (Там же). В этой форме идея вечного возвращения обретает смысл в противопоставлении механицизму, в своей классической формулировке в текстах Лапласа понимавшего нынешнее состояние как следствие предшествующего состояния, представляющего собой его причину, точно так же как нынешнее состояние представляет собой причину состояния будущего. В этом смысле идея вечного возвращения, в первую очередь, противоречит безусловности причинно-следственных отношений. В 5-й книге «Веселой науки» Ницше делает важное замечание, приписывая Канту заслугу первого ограничения понятия «причинность»:

.....
²⁴ Löwith K. Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges [1939] // Sämtliche Schriften. Bd. 2. Stuttgart, 1983. S. 511.

²⁵ ПСДЗ 242: ПСС 5, с. 171.

²⁶ 14[188], начало 1888: ПСС 13, с. 344.

«...не то чтобы он, как Юм, вообще сомневался в его праве: скорее, он принялся осторожно ограничивать область, в пределах которой это понятие вообще обладает смыслом»²⁷. Чуть ранее, в третьей книге, Ницше констатирует, что отличительным признаком современной науки является скорее «описание», а не «объяснение», и делает следующий вывод: «Во всяком случае, ряд “причин” предстает нам в гораздо более законченном виде; мы заключаем: вот это должно сначала произойти, дабы впоследствии вон то, — но при этом мы не *понимаем* ровным счетом ничего». Претензия на понимание природы посредством принуждения ее к причинно-следственным отношениям обусловлена антропоморфной природой нашего познания: «Мы заведомо все превращаем в *образ*, наш образ! <...> Причина и следствие: подобного раздвоения, вероятно, нигде и не существует»²⁸. Еще ранее Ницше называет миропорядок «исключением», а его характер извечно хаотичным, «не в смысле недостающей необходимости, а в смысле недостающего порядка, членения, формы, красоты, мудрости и как бы там еще ни назывались все наши эстетические антропоморфизмы», так что промахи оказываются правилами²⁹. Таким образом, «вечное возвращение» не всегда является порядком, который можно установить в мире, поскольку, согласно процитированному выше фрагменту 1888 года, оно является лишь результатом «броска костей». В этом смысле вечное возвращение представляет собой полную противоположность религиозно легитимированному понятию, возникшему в оппозиции христианскому пониманию времени и истории (как его трактовал Боймлер³⁰). Вместо этого оно является пограничным понятием новой науки, открытой идее бесконечности мира, которую не нужно насильно включать в расчеты³¹.

4. Влияние Ницше на итальянскую культуру

Первым значимым примером рецепции Ницше в Италии в рамках художественно-литературного периода, описанного нами в начале статьи, без сомнения является рецепция у Габриеле Д'Аннунцио. В своих романах «Триумф смерти» (1894) и «Девы утесов» (1895) он в первую очередь вдохновлялся «Так говорил Заратустра», создавая эстетическую интерпретацию сверхчеловека. Д'Аннунцио читал Ницше во французском издании, опубликованном в 1893 году и содержащем фрагменты из его работ. В период фашистской диктатуры (1922—1943) нельзя говорить ни о каком влиянии Ницше на фашистскую идеологию. И хотя нам из-

²⁷ ВН 357: ПСС 3, с. 547.

²⁸ ВН 112: ПСС 3, с. 432.

²⁹ ВН 109: ПСС 3, с. 428.

³⁰ См. *Baeumler A. Nietzsche der Philosoph und Politiker*. S. 80 ff.

³¹ О роли учения о вечном возвращении как критики науки и освящения нового понимания мира см. *Müller-Lauter W. Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*. Berlin; New York, 1999. S. 258 ff.

вестно, что Бенито Муссолини восхищался Ницше и посвятил ему короткое эссе «Философия силы» (1908) еще в период своей борьбы в социалистической партии, на политически-правовую структуру фашистского государства повлияли идеи неоиdealиста и официального философа режима Джованни Джентиле. Лишь в послевоенное время, с середины 1960-х годов, идеи Ницше начали распространяться в Италии благодаря усилиям Джорджо Колли и Мадзино Монтинари, взявшихся за подготовку нового, критического издания трудов Ницше. Важной целью этого издания было доказать поддельный характер посмертного собрания афоризмов «Воля к власти», второе и окончательное издание которого вышло в 1906 году под редакцией Элизабет Ницше и Генриха Кёзелица (Петера Гаста). С 1964 года критическое издание Колли и Монтинари публиковало в Италии издательство «Adelphi», в Германии — издательство «De Gruyter», а во Франции — «Gallimard». Еще ранее «Воля к власти» не была включена Карлом Шлехтой в его вышедшее между 1954 и 1956 годами рабочее издание Ницше³². Шлехта уменьшил корпус черновых фрагментов до одной — хотя и объемной — выборки, вышедшей под заголовком «Из черновики 1880 годов»³³ и вместе с незаконченными и не опубликованными трудами Ницше включенной в третий том издания. Правда, эти фрагменты соответствовали тем, что в свое время были использованы для компиляции «Воли к власти»: они лишь были по-новому объединены и хронологически структурированы. Тем самым Шлехта неявно подчеркивал принципиальную иррелевантность черновики для понимания трудов Ницше. Для Колли и Монтинари речь, напротив, шла о том, чтобы генетически реконструировать путь, пройденный мыслью Ницше — от набросков рукописей до опубликованных работ. Иными словами, они пользовались не чисто филологическими, а генетически-герменевтическими критериями³⁴.

Дискуссия, разгоревшаяся после выхода издания Колли — Монтинари, переплелась с обсуждением хайдеггеровского толкования Ницше, а также интерпретаций, предложенных во Франции Жилем Делезом и Мишелем Фуко. Общей для всех этих интерпретаций позицией было понимание Ницше как мыслителя конца метафизики или антиметафизического философа. Они, в свою очередь, повлияли на формирование в Италии оригинальной интерпретации Джанни Ваттимо, видевшего в Ницше представителя того направления, которое с семидесятых годов — причем не только в Италии — стали называть мышлением постмодерна. Согласно Ваттимо, философия Ницше представляет собой фундамент нового герменевтического койне, позволяющего толковать формы метафизики как маски³⁵. Из этого тезиса берет свое начало нигилистическая интерпретация

³² *Nietzsche F. Werke in drei Bänden / hg. von K. Schlechta. München; Wien, 1954—56.*

³³ *Ibid. Bd. III. S. 415—924.*

³⁴ См. *Montinari M. Nietzsche lesen. Berlin; New York, 1982. S. 10 ff.*

³⁵ См. об этом *Vattimo G. Il soggetto e la maschera. Milano, 1974; Vattimo G. Introduzione a Nietzsche. Roma; Bari, 1986.*

задачи философии как «слабого мышления»³⁶. Рассматриваемая в свете ее разоблачающей функции, рефлексия Ницше в первую очередь понимается как форма критики идеологии, находя отклик в мышлении левых, формировавшемся в политических движениях начиная с 1968 года. Схожей новой интерпретации в те годы подверглись и другие мыслители, которых традиционно не связывали с левым мышлением, в частности Хайдеггер и Карл Шмитт. В этой связи стоит, в первую очередь, упомянуть интерпретацию Массимо Каччари, отсылающую к так называемому негативному мышлению³⁷.

5. Вклад мысли Ницше в философию XXI века

Идея Европы не только в геополитическом, но также в культурном и специфически философском смысле представляет собой центральную тему современных дискуссий. Не всем ее участникам знакома позиция Ницше по этому вопросу, хотя понятие «хороший европеец» в мышлении позднего Ницше является особенно продуктивным. Убежденность Ницше в том, что будущая Европа должна представлять собой результат слияния европейских государств и уничтожения границ, полностью соответствует политической панораме конца XIX века. Его желание неожиданным образом совпадает с позицией неогегельянца Бруно Бауэра, о чем сам Ницше упоминает в письме от 8 мая 1882 года к своему издателю Шмайцнеру³⁸. С современной точки зрения намного более интересным выглядит позиция Ницше относительно культурных корней Европы, которые, с его точки зрения, несомненно являются христианскими, пусть даже и в совершенно особом смысле. В этом свете представляется полезным принять во внимание эту позицию в связи с внесенным в 2000 году предложением упомянуть о христианских корнях Европы в новой европейской конституции. Мысль о том, что христианская традиция — не только в смысле конфессиональной принадлежности, но в первую очередь в культурном смысле — является неотъемлемой частью идеи Европы, сама по себе банальна. Смысл задаться вопросом о корнях есть лишь в том случае, если одновременно спросить себя о том, что *стало* с христианством, внесшим решающий вклад в реализацию идеи Европы. Именно на последний вопрос Ницше отвечает во множестве мест своих трудов. Наиболее исчерпывающий ответ мы находим в 377-м афоризме («Мы, безродные») из пятой книги «Веселой науки». Предпосылкой этому ответу служит решительный отказ от любого деления Европы по национальным и расовым признакам. При этом Ницше характерным образом сажает на скамью подсудимых в первую очередь немцев:

.....
³⁶ См. Müller-Lauter W. Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. «Постмодернистскую» интерпретацию Джанни Ваттимо см. в Heidegger und Nietzsche. S. 301—340.

³⁷ Cacciari M. Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano, 1976.

³⁸ KSB 6, S. 191.

Мы, безродные, мы, как «новейшие люди», слишком многогранны и разнородны по своей расе и происхождению и, следовательно, не слишком подвержены искушению участвовать в изолгавшемся расовом самопреклонении и блуде, которые нынче выпячиваются в Германии в качестве вывески немецкого образа мыслей и которые выглядят дважды лживыми и непристойными у народа, обладающего «историческим чувством»³⁹.

Отсюда следует, что «добрые европейцы», будучи безродными, должны стать «наследниками Европы»: они «богатые, перегруженные, но и обремененные чрезмерным долгом наследники тысячелетий европейского духа». Это определяет их позицию по отношению к христианству: «как таковые, мы вышли из-под опеки христианства и чужды ему, именно потому, что мы выросли из него и что наши предки были самыми беспощадно честными христианами христианства»⁴⁰. Согласно Ницше, то, что Европа «переросла и отвергла» христианство и более не является христианской, несмотря на свои христианские корни, является результатом кенозиса, в свою очередь представляющего собой крайнюю стадию очеловечивания бога. Если Европа представляет собой духовный континент «смерти бога» — ведь «величайшее из новых событий — что “Бог умер” и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия — начинает уже отбрасывать на Европу свои первые тени»⁴¹, — это подразумевает, что бог в европейском человеке умер, а человек взял на себя бремя наследства некогда христианской Европы.

Литература

Baeumler A. Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1931.

Baeumler A. Nietzsche und der Nationalsozialismus // *Baeumler A.* Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin, 1937.

Bertram E. Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin, 1918.

Cacciari M. Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano, 1976.

Goethe J.W. Die Leiden des jungen Werthers // Werke. Bd. 6: Romane und Novellen. München, 1998 (14. Aufl.).

Heidegger M. Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen, 1961.

Heidegger M. Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 42. Frankfurt a/M, 1988.

Jaspers K. Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin; Leipzig, 1936.

Klages L. Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Leipzig, 1926.

³⁹ ВН 377: ПСС 3, с. 576.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ ВН 343: ПСС 3, с. 525.

- Löwith K.* Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Berlin, 1935 (2. Ausgabe: Stuttgart 1956).
- Löwith K.* Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges [1939] // Sämtliche Schriften. Bd. 2. Stuttgart, 1983.
- Lukács G.* Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, 1955.
- Montinari M.* Nietzsche lesen. Berlin; New York, 1982.
- Müller-Lauter W.* Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin; New York, 1999.
- Müller-Lauter W.* Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II. Berlin; New York, 1999.
- Müller-Lauter W.* Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III. Berlin; New York, 2000.
- Nietzsche F.* Werke in drei Bänden / hg. von K. Schlechta. München; Wien, 1954—56.
- Overbeck F.* Werke und Nachlaß. Bd. 7/2. Stuttgart; Weimar, 1999.
- Rosenberg A.* Der Mythos des XX. Jahrhunderts. München, 1936.
- Vattimo G.* Il soggetto e la maschera. Milano, 1974.
- Vattimo G.* Introduzione a Nietzsche. Roma; Bari, 1986.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



Friedrich Nietzsche: Aktualität eines Unzeitgemässen

1. Der Beitrag Nietzsches zur Kultur des 20. Jahrhunderts.

Es lassen sich drei Phasen von Nietzsches Einfluss auf die Kultur des 20. Jahrhunderts unterscheiden. Die erste, die bereits vor seinem Tod (25. August 1900) begann, ist durch die Wirkung seines Denkens in künstlerischen und literarischen Kreisen geprägt. In der zweiten, die gegen Mitte der dreißiger Jahre ihren Anfang nahm, konzentrierte sich die Diskussion auf den „Willen zur Macht“ und die „ewige Wiederkehr des Gleichen“, die in jenen Jahren als seine Hauptlehren galten. Die dritte schließlich bestand in der philologischen Neuinterpretation der publizierten Werke, die ausgehend vom Nachlass in einer genetischen Perspektive gelesen wurden, was dazu führte, dass die posthume Sammlung *Der Wille zur Macht* als Fälschung erkannt wurde. Parallel dazu wurde in der französischen Rezeption die entlarvende Funktion des Denkens Nietzsches in Bezug auf die bürgerliche Kultur aufgezeigt, so dass er neben Denker wie Marx und Freud gestellt wurde.

Was die erste Phase anbelangt, reicht es, daran zu erinnern, dass Gustav Mahler 1895 mit der Komposition seiner 3. Symphonie begann, deren vierter Satz das *Lied „O Mensch!“* nach den Schlussversen des *Nachtwandler-Lieds* aus dem vierten Teil des *Zarathustra* enthält, und dass Richard Strauss im selben Jahr an der Symphonischen Dichtung *Also sprach Zarathustra* zu arbeiten anfang, deren Uraufführung er am 17. November 1896 selbst dirigierte. Diese erste Rezeptionsphase von Nietzsches Denken, in welcher der *Zarathustra* eine zentrale Stellung einnahm und eine reduktiv „irrationalistische“ Deutung vorherrschte, fand in den Interpretationen von Ernst Bertram und

Ludwig Klages ihre Synthese.¹ De facto entsprach sie dem Willen, Nietzsche die Würde eines Philosophen abzuspochen.² Erst seit Mitte der dreißiger Jahre wurde ihm diese Würde, vor allem dank der Beiträge von Karl Löwith³ und Karl Jaspers⁴ zuerkannt. Danach begann Martin Heidegger im Wintersemester 1936—37 seine Vorlesungen über Nietzsche an der Universität Freiburg i. Brsg. zu halten. Diese Vorlesungen wurden erst 1961 publiziert,⁵ und von da an gab Heideggers Interpretation den Ausschlag dafür, dass Nietzsches Denken als Grundproblem der Philosophie des 20. Jahrhunderts anerkannt wurde. Im Mittelpunkt jener Interpretation steht der Gedanke des „Willens zur Macht“, den Heidegger mit dem scheinbar entgegengesetzten Gedanken der „ewigen Wiederkehr“ zu versöhnen trachtet. Wo Löwith einen unüberwindlichen Widerspruch zwischen letzterer, die der griechischen Kultur und den antiken Naturphilosophien entspringe, und dem Willen zur Macht erblickte, den er „aus der jüdisch-christlichen Tradition“⁶ ableitete und den Merkmalen des biblischen Gottes zurechnete, sieht Heidegger dagegen Nietzsches Versuch, Sein und Werden zu verbinden. Wenn Nietzsche denke, was er „den ‚schwersten Gedanken‘“⁷ nannte, nämlich die ewige Wiederkehr, so denke er „das Sein, d. h. den Willen zur Macht, als ewige Wiederkehr“.⁸ Heidegger deutet den Willen zur Macht also als den Gedanken, in dem Nietzsches gesamte Reflexion gipfelt und der seine Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik enthält: „Als Name für den Grundcharakter alles Seienden gibt der Ausdruck ‚Wille zur Macht‘ auf die Frage, was denn das Seiende sei, eine Antwort“.⁹ Für Nietzsche ist „denn Wille [...] nichts anderes als Wille zur Macht, und Macht ist nichts anderes als das Wesen des Willens. Wille zur Macht ist dann Wille zum Willen, d. h. Wollen ist: sich selbst wollen“.¹⁰ Wenn es aber im Willen zur Macht um den Willen geht, der sich selbst will, und dieser „das Sein selbst“ kennzeichnet, „gibt es nichts mehr, als was der Wille noch zu bestimmen wäre“.¹¹ Während der Wille sich in

¹ Bertram, Ernst, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918; Klages, Ludwig, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig 1926.

² Vgl. Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin, New York 1999, S. 329: Nietzsches Kritik „am bürgerlichen Zeitgeist spricht vor allem Künstler und Literaten an. Noch 1904 sieht sich Hans Vaihinger genötigt, gegen diejenigen zu polemisieren, die Nietzsche überhaupt nicht als Philosophen gelten lassen wollen“.

³ Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin 1935 (zweite, erweiterte Ausgabe: Stuttgart 1956).

⁴ Jaspers, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, Leipzig 1936.

⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, in 2 Bd., Pfullingen 1961.

⁶ Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, Stuttgart 1987, S. 256.

⁷ Vgl. FW 341: *Das grösste Schwergewicht*, KSA 3.570 f.

⁸ Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, S. 28.

⁹ Ebd., Bd. 1, S. 12.

¹⁰ Ebd., Bd. 1, S. 46.

¹¹ Ebd., Bd. 1, S. 48

seinem höchsten Ausdruck zeigt, verliert er demnach seinen eigenen Gegenstand. In diesem Sinn begreift Heidegger den Willen zur Macht als den Höhepunkt der Metaphysik als Seinsgeschichte, die den Charakter der Moderne in Form des Nihilismus verwirklicht, worin das Sein sich auf ein bloßes „Ge-stell“ reduziert. Da „der Name „Nihilismus“ [...] auf seine Weise das *Sein* des Seienden“ nennt, ist „das Wesen des Nihilismus [...] die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist“¹².

Man kann nicht behaupten, dass Heideggers Auslegung dem Sinn, den Nietzsche dem Ausdruck „Wille zur Macht“ verleiht, in keiner Weise entsprechen würde. Allerdings taucht er in den veröffentlichten Werken nur selten auf, während er im Nachlass oft gebraucht wird,¹³ ohne dass Nietzsche indes eine vollständige Definition liefern würde. Er lässt es vielmehr bei einem nur angedeuteten Begriff. Nichtsdestotrotz wurde Nietzsche gerade aufgrund der heideggerschen Interpretation zum Hauptgegenstand der philosophischen Debatte des 20. Jahrhunderts und gerade der Begriff „Wille zur Macht“ trug maßgeblich zur Verbreitung seines Denkens bei. Zudem legte Heidegger der Geschichte des nicht geschriebenen Buches, das den Titel *Der Wille zur Macht* hätte tragen sollen, nach den Plänen und Entwürfen, von denen die Nachgelassenen Fragmente Zeugnis ablegen, eine philosophische Bedeutung bei. In der Schelling-Vorlesung vom Sommersemester 1936 stellt er Nietzsche neben Schelling, dem es in seiner letzten Lebenszeit ebenfalls nicht gelang, ein vollendetes Werk hervorzubringen. „Dieses zweimalige große Scheitern“, schreibt Heidegger, „ist das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“¹⁴.

2. Nietzsche und der Nationalsozialismus

Bevor wir uns dem Thema von Nietzsches Verantwortung für die nationalsozialistische Ideologie zuwenden, seien hier einige sachliche Daten in Erinnerung gerufen, die bei aller Offenkundigkeit gebührend zu würdigen sind. Nietzsche starb am 25. August 1900, als Adolf Hitler 11 Jahre alt war. Hitler begann 1924 mit der Niederschrift der „weltlichen Bibel“ der nationalsozialistischen Bewegung, *Mein Kampf*, und das Buch erschien im darauf folgenden Jahr. Es findet sich darin keinerlei Spur von Nietzsche, den Hitler zu jener Zeit mit Sicherheit nicht gelesen hatte. Um in einem der entstehenden nationalsozialistischen Ideologie zuzurechnenden Text einen Hinweis auf Nietzsche zu finden, muss man das Jahr 1930 abwarten, in dem Alfred Rosenberg *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* publiziert. Darin wird Nietzsche als derjenige präsentiert, der „das“ Wahre in der Ein-

.....
¹² Ebd., Bd. 2, S. 337 f.

¹³ Erstmals taucht der Ausdruck wohl im Fragment 23[63] auf: „Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen“ (Nachlass, 1876–1877, KSA 8.425).

¹⁴ Heidegger, Martin, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 42, Frankfurt a/M 1988, S. 5. Zu Heideggers Nietzsche-Interpretation vgl. Müller-Lauter, Wolfgang, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin, New York 2000.

zelpersönlichkeit [gesucht hatte]: nur das, was Leben schafft, hat Tugend, hat einen Wert, und das Leben sagt: „Folge mir nicht nach, sondern dir“.¹⁵ Das Zitat stammt aus dem Aph. 99 der *Fröhlichen Wissenschaft, Die Anhänger Schopenhauer's* (FW 99, KSA 3.457), in dem Nietzsche seinerseits das Motto abwandelt, das Goethe dem zweiten Buch seines *Werther* in der Ausgabe von 1775 vorangestellt hatte (in den späteren Ausgaben getilgt).¹⁶ In den unmittelbar voranstehenden Zeilen zitiert Rosenberg auch Herder und Schleiermacher als solche, die zur Schöpfung des „Volksgestes“ beitrugen. Nietzsche kommt in diesem Zusammenhang also keine besondere Bedeutung zu. Nimmt man hinzu, dass es sehr seltsam erscheint, demjenigen, der schon in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* die Zerstörung des metaphysischen Wahrheitsbegriffes in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt hatte, die Suche nach dem *Wahren* zuzuschreiben, so kann man nur schließen, dass Rosenberg ganz allgemein versuchte, im Nachhinein Denkbezüge für die nationalsozialistische Ideologie zu konstruieren (Herder, Schleiermacher, Goethe und Nietzsche; zudem steht dem Buch ein Zitat von Meister Eckhart als Motto voran).

Eine andere Rolle spielte eher Alfred Baeumler, erst mit seiner Konstruktion eines Nietzsches als „Prophet des Deutschtums“ durch eine politisch orientierte Interpretation des Willens zur Macht¹⁷ und später durch die vollkommene Entstellung Nietzsches in der Rolle eines Propheten Hitlers. In einem 1935 erschienenen Aufsatz begrüßt Baeumler, der inzwischen zum offiziellen Philosophen des Nazi-Regimes avanciert war, in Hitler denjenigen, der die *echte* politische Bedeutung von Nietzsches Denken realisiert habe. Der Aufsatz schließt mit den Worten: „Und wenn wir dieser Jugend zurufen: Heil Hitler! — so grüßen wir mit diesem Rufe zugleich Friedrich Nietzsche“¹⁸.

Baeumlers Interpretation ist gewiss zu den Versuchen des Regimes zu zählen, sich im Nachhinein Nietzsches Denken zu bemächtigen, es völlig verzerrend. In diesem Sinn kann sie der Tatsache zur Seite gestellt werden, dass ein Exemplar von *Also sprach Zarathustra* 1934 zusammen mit *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* von Rosenberg und Hitlers *Mein Kampf* im Grabgewölbe des Tannenberg-Denkmal ausgestellt wurde, das im Zweiten Weltkrieg zerstört wurde, sowie den Besuchen, die Hitler zu verschiedenen Anlässen dem Nietzsche-Archiv abstattete, für das Nietzsches Schwester Elisabeth beträchtliche finanzielle Mittel vom Regime erhielt.

¹⁵ Rosenberg, Alfred, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1936, S. 691.

¹⁶ Vgl. Goethe, Johann W., *Die Leiden des jungen Werthers*, in: ders., *Werke*, Bd. 6 (Romane und Novellen), 14. Aufl., München 1998, S. 532.

¹⁷ Baeumler, Alfred, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931.

¹⁸ Baeumler, Alfred, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, in: ders., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1937, S. 294. 1934 wurde Baeumler von Rosenberg zur Leitung des *Amtes Wissenschaft* berufen, der Abteilung der sogenannten *Dienststelle Rosenberg*, die sich mit der Überwachung der geistigen und weltanschaulichen Schulung der NSDAP befasste. Als Mitarbeiter des Nietzsche-Archivs war er Verfasser von Vor- und Nachworten zu Nietzsches Werken, die ab 1930 im Kröner-Verlag erschienen. Von ihm stammt auch das Nachwort zur Ausgabe von *Der Wille zur Macht*, die ebenfalls 1930 veröffentlicht wurde.

Gegen die Hypothese einer vermeintlichen Nähe zwischen Nietzsches Denken und der nationalsozialistischen Ideologie lassen sich viele Gründe vorbringen. Ich beschränke mich darauf, das Antisemitismus-Argument anzuführen, das schon auf den Seiten von *Mein Kampf* das Rückgrat des politischen Programms der nationalsozialistischen Partei darstellte. Nietzsche war bekanntlich ein unerbittlicher Gegner des Antisemitismus, wenigstens in seinem politischen Ausdruck.¹⁹ Stellvertretend ist zu zitieren, was er im Aph. 475 (*Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen*) in *Menschliches, Allzumenschliches* schreibt, wo er „die literarische Unart“ verurteilt, die „fast in allen jetzigen Nationen überhand nimmt — und zwar je mehr diese sich wieder national gebärden –, die Juden als Sündenböcke aller möglichen öffentlichen und inneren Uebelstände zur Schlachtbank zu führen“ (MA, KSA 2.310). Das in diesem Aphorismus dargestellte und mehrfach auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* aufgegriffene Programm der Heranbildung eines *europäischen Menschen*, der alle nationalen Schranken innerhalb Europas zerstören muss, steht im offenkundigen Gegensatz zu jeder nationalistischen Interpretation von Nietzsches Denken. Hinzuzufügen ist, dass Nietzsche mit dem Begriff „die Schlechtweggekommenen“, der unter den Interpreten seines Denkens stets Verlegenheit hervorruft, auch die Antisemiten bezeichnet: „Die Antisemiten vergeben es den Juden nicht, daß die Juden „Geist“ haben — und Geld: der Antisemitismus, ein Name der „Schlechtweggekommenen““ (Nachlass, 1888, 14[182], KSA 13.365).

Georg Lukács hat bekanntlich in Nietzsches Philosophie eine bürgerlich-irrationalistische Reaktion auf die sozialistische Bedrohung gesehen, die nach der Pariser Kommune eine konkrete historische Form erlangt hatte: mit anderen Worten eine Art „Selbsterkenntnis der Dekadenz“, mit der die „bürgerliche Intelligenz“²⁰ eine pseudorevolutionäre Identität zu bewahren suchte, die verhängnisvoll in Hitlers Regime mündete. Die Wege der Geschichte und des Denkens haben diese Lesart der ideologischen Zeit überlassen, in der sie entstand. Beunruhigender ist für den heutigen Leser die Feststellung von Karl Löwith — das heißt eines weniger ideologisch gekennzeichneten und mehr um den Wortlaut von Nietzsches Texten bekümmerten Autors –, demzufolge „Nietzsches Gedanken [...] geistig den Weg zum Dritten Reich bereitet [haben], wengleich die Wegbereiter stets *Andern* Wege bereiten, die *sie selber* nicht gingen“.²¹ An dieser Behauptung ist vor allem hervorzuheben, dass er den Weg, den er *Andern* bereitet hat, selber *nicht ging*. Dass er ihn dennoch Anderen bereitet hat, gehört zur spezifischen Eigenschaft Nietzsches als

¹⁹ Eine gewisse Zweideutigkeit in Nietzsches Haltung gegenüber den Juden sollte nicht übergangen werden. Belegt wird sie durch die Worte seines brüderlichen Freundes Franz Overbeck, der im Nachlass notiert: „N. ist ein herzlicher Gegner des Antisemitism., wie er ihn erlebt hat, gewesen. Was nicht hindert, dass wo er ehrlich spricht, seine Urtheile über die Juden allen Antisemitism. an Schärfe weit hinter sich lassen [...] Sein Antichristentum ist eben vornehm. antisemitisch begründet“ (Overbeck, Franz, *Werke und Nachlaß*, Bd. 7/2, Stuttgart, Weimar 1999, S. 101).

²⁰ Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1955, S. 250.

²¹ Löwith, Karl, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1939), in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, S. 511.

Diagnostiker seiner Zeit. Er ist sich der inneren Schwäche der europäischen Demokratien bewusst, die sich in dem Jahrhundert, das auf das seine folgte, der Barbarei der neuen *Raubtiere* überließen. So ist jene Art politischer Prophetie zu verstehen, die man in dem Kapitel *Völker und Vaterländer in Jenseits von Gut und Böse* liest: „Die Demokratisierung Europa's ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen, — das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigen“ (JGB 242, KSA 5.183).

3. Die Idee der „ewigen Wiederkunft“

Weder kann diese Idee hier in all ihren Nuancen dargestellt werden, noch ist ein erschöpfender Überblick über ihre Interpretationen möglich. Wir beschränken uns also darauf, einen der späteren Texte zu kommentieren, in dem der Gedanke auftaucht: das Fragment 14[188] aus dem Jahr 1888.

Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden darf [...] so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein [...] so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt. (Nachlass, 1888, 14[188], KSA 13.376).

Im Anschluss stellt Nietzsche fest: „Diese Conception ist nicht ohne weiteres eine mechanistische“ (ebd.). In dieser Fassung findet der Gedanke der ewigen Wiederkunft seine Bedeutung folglich durch seinen Gegensatz zum Mechanizismus, der in seiner klassischen Formulierung bei Laplace den gegenwärtigen Weltzustand als Wirkung des vorausgehenden Zustands begreift, welcher demnach seine Ursache ist, so wie der gegenwärtige die Ursache des künftigen Zustands. In diesem Sinn widerspricht der Gedanke einer ewigen Wiederkunft also vor allem der Unabdingbarkeit der Ursache-Wirkung-Beziehung. Bedeutsamerweise erkennt Nietzsche im Buch V der *Fröhlichen Wissenschaft* Kant das Verdienst einer ersten Einschränkung des Begriffs „Causalität“ zu: „Nicht dass er wie Hume dessen Recht überhaupt bezweifelt hätte: er begann vielmehr vorsichtig das Reich abzugrenzen, innerhalb dessen dieser Begriff überhaupt Sinn hat“ (FW 357, KSA 3.598). Zuvor hatte er im dritten Buch festgestellt, dass die moderne Wissenschaft sich eher durch „Beschreibung“ als durch „Erklärung“ auszeichne, und geschlossen: „Die Reihe der „Ursachen“ steht viel vollständiger in jedem Falle vor uns, wir schliessen: diess und das muss erst vorangehen, damit jenes folge, — aber begriffen haben wir damit Nichts“. Der Anspruch, die Natur zu verstehen, indem wir sie in eine Ursache-Folge-Beziehung zwingen, enthüllt die anthropomorphe Natur unseres Erkennens: „wenn wir Alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde! [...] Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit giebt es wahrscheinlich nie“ (FW 112, KSA 3.472 f.). Wenig zuvor hatte Nietzsche die Ordnung der Welt als „eine Ausnahme“ bezeichnet, ihr Charakter „in alle Ewigkeit Chaos“: „nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetische Menschlichkeiten heissen“. Darin „sind die

verunglückten Würfe weitaus die Regel“ (FW 109, KSA 3.468). Die „ewige Wiederkunft“ ist also nicht immer eine Ordnung, die in der Welt ausgemacht werden kann, da sie, wie es im oben zitierten Fragment von 1888 heißt, nur das Ergebnis eines „Würfelspiels“ ist. In diesem Sinn ist die ewige Wiederkunft alles andere als ein durch ihren Gegensatz zur christlichen Zeit- und Geschichtsauffassung religiös legitimierter Begriff, wie Baeumler meinte.²² Sie ist stattdessen der Grenzbegriff einer neuen Wissenschaft, die offen ist für die Idee einer in kein Kalkül zu zwingenden Unendlichkeit der Welt.²³

4. Der Einfluss Nietzsches auf die italienische Kultur

Der erste bedeutende Fall der Nietzsche-Rezeption in Italien im Rahmen der eingangs beschriebenen künstlerisch-literarischen Rezeption ist fraglos der von Gabriele D'Annunzio. In seinen Romanen *Il trionfo della morte* (1894) [dt.: *Der Triumph des Todes*, 1900] und *Le vergini delle rocce* (1895) [dt.: *Die Jungfrauen vom Felsen*, 1902] inspirierte er sich vor allem am *Zarathustra* und lieferte eine ästhetisierende Interpretation des Übermenschen. D'Annunzio las Nietzsche in einer französischen Ausgabe, die Auszüge aus seinen Werken enthielt und 1893 in Paris erschien. Was die Zeit der Diktatur anbelangt (1922–1943), kann man keineswegs von einem Einfluss Nietzsches auf die faschistische Ideologie sprechen. Obgleich Benito Mussolini bekanntlich ein Bewunderer Nietzsches war, dem er einen kurzen Essay, *La filosofia della forza* (1908), widmete, als er noch in der Sozialistischen Partei kämpfte, war der politisch-rechtliche Aufbau des faschistischen Staates grundlegend durch die Ideen des neoidealistischen offiziellen Philosophen des Regimes, Giovanni Gentile, beeinflusst. Erst in der Nachkriegszeit, ab Mitte der sechziger Jahre, begann sich Nietzsches Denken dank des Werks von Giorgio Colli und Mazzino Montinari in Italien zu verbreiten, die eine neue, kritische Ausgabe der Nietzsche-Werke in Angriff nahmen. Ein wichtiges Ziel dieser Ausgabe war es, die posthume Sammlung *Der Wille zur Macht*, deren zweite und endgültige Ausgabe 1906 von Elisabeth Nietzsche und Heinrich Köselitz (Peter Gast) herausgegeben wurde, als Fälschung nachzuweisen. Ab 1964 erschien die kritische Neuausgabe von Colli und Montinari in Italien im Adelphi-Verlag, in Deutschland bei De Gruyter und in Frankreich bei Gallimard. Doch hatte schon Karl Schlechta in seiner zwischen 1954 und 1956 publizierten Nietzsche-Werkausgabe²⁴ beschlossen, den *Willen zur Macht* nicht darin aufzunehmen. Er reduzierte das gesamte Korpus der *Nachgelassenen Fragmente* auf eine — wenngleich umfangliche — Fragmentsammlung, die unter dem Titel *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*²⁵ zusammen

²² Vgl. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, S. 80 ff.

²³ Zur Bedeutung der Wiederkunftslehre als Wissenschaftskritik und Einweihung einer neuen Weltauffassung vgl. Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin, New York 1999, S. 258 ff.

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *Werke*, in 3 Bänden, herausgegeben von K. Schlechta, München, Wien 1954 ff.

²⁵ Nietzsche, *Werke*, in 3 Bänden, Bd. 3, S. 415–924.

mit den unvollendeten und den von Nietzsche nicht veröffentlichten Werken im dritten Band vorgelegt wurde. Allerdings entsprachen diese Fragmente nur den seinerzeit für die Zusammenstellung von *Der Wille zur Macht* benutzten; sie waren lediglich neu zusammengesetzt und chronologisch geordnet. Implizit unterstrich Schlechta damit die grundsätzliche Irrelevanz des *Nachlasses* für das Verständnis von Nietzsches Werk. Ganz im Gegensatz dazu ging es Colli und Montinari darum, Nietzsches Denkweg genetisch zu rekonstruieren, von den Aufzeichnungen der Manuskripte bis zu den veröffentlichten Werken. Es handelte sich also nicht um ein rein philologisches, sondern um ein genetisch-hermeneutisches Kriterium.²⁶

Die an das beginnende Erscheinen der Colli-Montinari-Ausgabe anschließende Diskussion verwob sich mit der Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzsche-Interpretation und der Deutung, die zwischenzeitlich in Frankreich von Gilles Deleuze und Michel Foucault erarbeitet wurde. Gemeinsam war diesen Auslegungen die Vorstellung, Nietzsche sei als ein Denker des Endes der Metaphysik bzw. als antimetaphysischer Philosoph zu betrachten. Aus diesen Einflüssen ging in Italien die originelle Interpretation Gianni Vattimos hervor, der in Nietzsche einen Vertreter dessen sah, was seit den siebziger Jahren nicht nur in Italien als Denken der Postmoderne bezeichnet wird. Nietzsches Philosophie ist nach Vattimo das Fundament einer neuen hermeneutischen *Koine*, die es gestattet, die Formen der Metaphysik als bloße Masken zu deuten.²⁷ Hier ansetzend, gewinnt eine nihilistische Interpretation der Aufgabe der Philosophie als „schwaches Denken“ Gestalt.²⁸ In ihrer wesentlichen Entlarvungsfunktion betrachtet, wird Nietzsches Reflexion in erster Linie als eine Form der Ideologiekritik begriffen und findet Eingang in das Denken der politischen Linken, wie sie sich seit den 68er-Bewegungen herausgebildet hat. Einer ähnlichen Neuinterpretation wurden in jenen Jahren weitere Denker unterzogen, die sich traditionell nicht auf das Denken der Linken zurückführen ließen, so Heidegger und Carl Schmitt. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Interpretation von Massimo Cacciari mit ihrem Rückgriff auf das sogenannte „negative Denken“ zu nennen.²⁹

5. Der Beitrag von Nietzsches Denken zur Philosophie des 21. Jahrhunderts.

Die Idee von Europa im nicht nur geopolitischen, sondern auch kulturellen und spezifisch philosophischen Sinn ist ein zentrales Thema der Gegenwartsdiskussion. Nicht

²⁶ Vgl. Montinari, Mazzino, *Nietzsche lesen*, Berlin, New York 1982, S. 10 ff.

²⁷ Vgl. dazu Vattimo, Gianni, *Il soggetto e la maschera*, Milano 1974; ders., *Introduzione a Nietzsche*, Roma, Bari 1986.

²⁸ Vgl. dazu Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimos „postmodernistischer“ Deutung*, in: ders., *Heidegger und Nietzsche*, S. 301–340.

²⁹ Cacciari, Massimo, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976.

allen Diskussionsteilnehmern ist Nietzsches diesbezügliche Position bekannt, und doch ist der Begriff der *guten Europäer* ein besonders anregender im Denken des späten Nietzsche. Mit seiner Ansicht, das künftige Europa müsse ein Ergebnis der Verschmelzung der europäischen Staaten durch die Abschaffung der Grenzen sein, steht Nietzsche ganz im politischen Panorama des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Sein Wunsch steht sogar in überraschendem Einklang mit dem Junghegelianer Bruno Bauer, wie er selbst in einem Brief vom 8. Mai 1882 an seinen Verleger Schmeitzner schreibt (KSB 6.191). Weitaus interessanter erscheint aus heutiger Sicht seine Stellungnahme zu den kulturellen Wurzeln Europas, die er unmissverständlich im Christentum ausmacht, wenngleich in einem durchaus eigenen Sinn. Es erscheint nützlich, diesen im Zusammenhang mit dem seit 2000 unterbreiteten Vorschlag, die christlichen Wurzeln Europas in der neuen europäischen Verfassung zu erwähnen, in Betracht zu ziehen. Dass die christliche Tradition nicht allein im Sinne der konfessionellen Zugehörigkeit, sondern vor allem im Sinne der christlichen Kultur ein integraler Bestandteil der Idee von Europa sei, ist an sich ein völlig banaler Gedanke. Es hat also nur einen Sinn, sich über diese Wurzeln zu befragen, wenn man sich gleichzeitig fragt, was das Christentum *geworden* ist, insofern es entscheidend zur Verwirklichung des Europagedankens beigetragen hat. Auf eben diese Frage gibt Nietzsche an vielen Stellen seines Werks eine Antwort. Die erschöpfendste Antwort finden wir am Schluss des Aph. 377 (*Wir Heimatlosen*) aus dem fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*. Die Voraussetzung bildet die entschiedene Ablehnung jeder Teilung Europas aufgrund nationaler und rassischer Unterschiede. Dabei setzt Nietzsche bezeichnenderweise in erster Linie die Deutschen auf die Anklagebank:

Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als „moderne Menschen“, und folglich wenig versucht, an jener verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht theilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt. (FW 377, KSA 3.630)

Daraus ergibt sich, dass die „guten Europäer“, insofern *Heimatlose*, „die Erben Europa's“ sein sollen: „die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes“. Dies bestimmt ihre Stellung zum Christentum: „als solche auch dem Christentum entwachsen und abhold, und gerade, weil wir aus ihm gewachsen sind, weil unsre Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit des Christentum waren“ (FW 377, KSA 3.631). Dass Europa nun dem Christentum „entwachsen und abhold“ und nicht länger christlich sei, eben weil seine Wurzeln christliche waren, ist Nietzsche zufolge das Resultat einer *Kenosis*, die ihrerseits das äußerste Stadium der Vermenschlichung Gottes darstellt. Wenn Europa der geistige Kontinent des „Todes Gottes“ ist — „Das grösste Ereignis, — dass „Gott todt ist“, dass der Glauben an den christlichen Gott unglaublich geworden ist — beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen“ (FW 343, KSA 3.573) — so setzt dies voraus, dass Gott im europäischen Menschen stirbt, der damit das Erbe des einst christlichen Europa auf sich nimmt.

Literatur

- Baeumler, Alfred, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931.
- Baeumler, Alfred, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, in: ders., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1937.
- Bertram, Ernst, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918.
- Cacciari, Massimo, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976.
- Goethe, Johann W., *Die Leiden des jungen Werthers*, in: ders., *Werke*, Bd. 6 (Romane und Novellen), München 1998 (14. Aufl.).
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen 1961,
- Heidegger, Martin, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 42, Frankfurt a/M 1988.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, Leipzig 1936.
- Klages, Ludwig, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig 1926.
- Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin 1935 (zweite, erweiterte Ausgabe: Stuttgart 1956) (später in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, Stuttgart 1987).
- Löwith, Karl, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges [1939]*, in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983.
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1955.
- Montinari, Mazzino, *Nietzsche lesen*, Berlin, New York 1982.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin, New York 1999.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin, New York 1999.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin, New York 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke*, in 3 Bd., herausgegeben von K. Schlechta, München, Wien 1954 ff.
- Overbeck, Franz, *Werke und Nachlaß*, Bd. 7/2, Stuttgart, Weimar 1999.
- Rosenberg, Alfred, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1936.
- Vattimo, Gianni, *Il soggetto e la maschera*, Milano 1974.
- Vattimo, Gianni, *Introduzione a Nietzsche*, Roma, Bari 1986.



Марко Брузотти

«Европейский» и «сверхъевропейский». Заратустра, добрый европеец и взгляд издалека¹

Понятийная пара «европейский и сверхъевропейский»² указывает у Ницше на выглядящую по-прежнему актуальной связь между Европой, которая «стремится к объединению»³, и поставленной философом задачей выйти за западный горизонт. Впрочем, следует предостеречь от поспешной актуализации: Ницше осознанно ставит под вопрос современный ему национализм (а также некоторые формы этноцентризма), однако под единой Европой он понимает не демократический союз, а скорее результат наполеоновских походов. Говоря о Востоке, Ницше не без умысла делает акцент на антимодернистских аспектах: в этом или ином контексте в Европе уже с давних пор ссылаются на «ориенталистские» модели. Впрочем, все это несколько не сужает значения ницшевского понятия «сверхъевропейский», которому посвящена настоящая статья.

Ницше систематически употребляет префикс «сверх-» в тех случаях, когда речь идет о необходимости преодоления. С помощью него он образует целый ряд

¹ Первая публикация данной статьи: *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich / Mayer M.* Würzburg: Ergon Verlag, 2006. S. 73—87. См. также: *Brusotti M.* „Europäisch und über-europäisch“. *Nietzsches Blick aus der Ferne // Tijdschrift voor Filosofie* 66 (2004). S. 31—48.

² 2[36], осень 1885 — осень 1886 г.: ПСС 12, с. 74. Прим. пер.: здесь и далее вместо «над-европейский» (см. указанный черновой фрагмент в т. 12) используется более точный и соответствующий контексту статьи перевод «сверхъевропейский».

³ ПССДЗ 256: ПСС 5, с. 188.

прилагательных: «сверхнемецкий», «сверхнациональный», «сверххристианский», «сверхъевропейский» и даже «сверхазиа́тский». Его употребление связано со столь же гетерогенными образами преодоления, наиболее радикальным из которых является предсказанный Заратустрой будущий «сверхчеловек», в котором человек должен преодолеть самого себя.

Один из таких образов преодоления описывает прилагательное «сверхъевропейский», появляющееся у Ницше относительно поздно. Единственной опубликованной работой, в которой оно находит свое употребление, является «По ту сторону добра и зла» — книга, в которой особое место занимает тема Европы: Ницше называет себя и подобных себе «европейцами послезавтрашнего дня»⁴, «*добрыми европейцами* и свободными, *очень* свободными умами»⁵, ставя к позорному столбу современного ему европейца, это «стадное животное»⁶, и предсказывая появление «нового синтеза», «европейца будущего»⁷.

В более раннем произведении «Так говорил Заратустра», напротив, почти не говорится ни о Европе, ни о европейцах: в первых трех книгах эти слова не употреблены ни разу, а в четвертой они встречаются лишь в песне «Среди дочерей пустыни», изображающей европейца на чужбине, а именно на Востоке. Впрочем, тот факт, что в «Заратустре» не встречается слово «Европа», можно было бы с полным основанием считать не слишком важной терминологической деталью. «Так говорил Заратустра» — философское поэтическое произведение, главную роль в котором играет персидский мудрец, а скудное действие разворачивается в восточном окружении, так что отсутствие упоминания о Европе связано с этим экзотическим фоном. При этом в «Заратустре» упоминается о христианстве и его упадке, о христианском боге и о его смерти, а также о европейской морали и нигилизме. И хотя подобными аргументами вполне можно было бы воспользоваться, я выберу иной путь: ведь меня интересуют попытки Ницше прямо говорить о Европе в «Заратустре». Несмотря на упомянутые сложности, Ницше пытается вывести образ доброго европейца в четвертой книге своего произведения.

Четвертая, и последняя, часть «Заратустры» появляется на свет после длительного перерыва⁸. Во время этой творческой паузы тема Европы и в первую очередь образ доброго европейца приобретают существенную значимость для

⁴ ПСДЗ 214: ПСС 5, с. 141.

⁵ ПСДЗ, Предисловие: ПСС 5, с. 10.

⁶ ПСДЗ 62: ПСС 5, с. 76.

⁷ ПСДЗ 256: ПСС 5, с. 188.

⁸ В течение всего 1884 года Ницше не готовит никаких других публикаций: он берет своего рода творческую паузу примерно до октября (см. пояснения в КGW VII, 4/2. S. 57). 18 января 1884 года, перед тем как начисто переписать текст третьей части, он сообщает своему издателю Эрнсту Шмайцнеру: «Мой “Заратустра” *готов*» (KSB 6. Nr. 479. S. 465; НП, с. 215). 25 января, «во время переписывания», он подтверждает свои намерения в письме к Овербеку (KSB 6. Nr. 480. S. 466). В строгом смысле слова «четвертая и последняя часть» «Заратустры» представляет собой не опубликованный им текст, изданный частным образом в 1885 году и предназначенный лишь

Ницше. Указанные изменения легко можно проследить по его черновикам. Наряду с наброском заглавия «*Добрые европейцы*. Предложения по воспитанию новой аристократии»⁹ в них появляются выражения «против национального — добрый европеец»¹⁰ и «сверх-национальное, добрый европеец»¹¹. По сути эти темы не являются новыми для Ницше: уже в «Человеческом, слишком человеческом» он признается в том, что против национализма следует, «не робея, показывать себя *хорошим европейцем* и на деле способствовать слиянию наций»¹². В более поздних работах Ницше вновь находит применение выражению «добрый европеец» из цикла «Человеческого, слишком человеческого» (прежде он употребляет его только в этой работе¹³). Этот усиливающийся интерес к Европе впервые ясно проявляется в новом сборнике афоризмов «По ту сторону добра и зла». Однако, как уже было сказано выше, его контуры становятся заметны уже в процессе работы над четвертой частью «Так говорил Заратустра», причем в некоторых черновиках даже в большей степени, нежели в окончательной версии. Этим попыткам Ницше, оставившим немногочисленные следы в четвертой книге «Заратустры», будет посвящен мой дальнейший разбор.

В четвертой части «Так говорил Заратустра» появляется ряд «высших людей» — отдельных индивидов, которые, на взгляд Ницше, разочаровались в современной им Европе. Существование каждого из них отмечено внутренним надломом, а их отличия от обычных людей в существенной степени проявляются лишь в их разочаровании. Таким образом, выражению «высший человек» в четвертой книге придается весьма специфический смысл: в отличие от более поздних работ Ницше, здесь оно обозначает лишь формы нигилистического существования. В черновом плане, озаглавленном «*Высший человек*», Ницше — еще до написания четвертой части «Заратустры» — осуществляет общую «критику высшего человека»¹⁴. Последняя должна была объединить в себе критические изображения отдельных человеческих типов (например, философов, художников или тех, кто «добродетелен»). Критика высших людей в то же время является и критикой европейцев. Подтверждением тому служит следующий черновой фрагмент: «В сущности, европейцы воображают, что представляют сейчас тип высшего человека на земле»¹⁵. За последним замечанием следует набросок заглавия: «*Добрые евро-*

.....
для узкого круга читателей. Кроме того, Ницше не включает эту книгу в трехчастное издание «Заратустры» 1887 года. В «Ессе homo» он упоминает ее под названием «Искушение Заратустры».

⁹ 26[320], лето — осень 1884 г.: ПСС 11, с. 219.

¹⁰ 25[524], весна 1884 г.: ПСС 11, с. 144.

¹¹ 26[297], лето — осень 1884 г.: ПСС 11, с. 214.

¹² ЧСЧ I 475: ПСС 2, с. 284. О добрых европейцах как свободных духом см. ЧСЧ II, СТ 87: ПСС 2, с. 546 сл.

¹³ В «Утренней заре» и «Веселой науке» выражение «добрый европеец» ни разу не употребляется.

¹⁴ 26[318]: ПСС 11, с. 218.

¹⁵ 26[319]: ПСС 11, с. 219.

пейцы. Предложения по воспитанию новой аристократии»¹⁶. Добрые европейцы, аристократы будущего, оказываются настоящими высшими людьми, в то время как современные европейцы лишь воображают себя ими. Первым признаком этого воображаемого образа оказывается мнимое философское превосходство европейцев, когда мы сравниваем европейский пессимизм с буддизмом¹⁷. Вторым признаком Ницше видит в иллюзорном моральном превосходстве христианского, научно и технологически продвинутого Запада: «Европейцы *выдают* себя тем, как они *колонизировали*»¹⁸; «*характеристика европейца*: противоречие между словом и делом; восточный человек верен себе в повседневной жизни. То, как европеец основывал *колонии*, говорит о его хищнической натуре»¹⁹; «о характере *европейцев* нужно судить по их отношению к чужим странам, проявляющемуся в *колонизации*: крайняя жестокость»²⁰. От Ницше не стоит ожидать осуждения колониализма из гуманитарных соображений. В то же время он подрывает представление о том, что европейская мораль представляет собой высшую ступень нравственного развития. Ницше хочет разоблачить и поколебать современное ему представление европейцев о самих себе²¹.

¹⁶ 26[320]: ПСС 11, с. 219.

¹⁷ 25[16], весна 1884 г.: ПСС 11, с. 17. Согласно УЗ 96 (ПСС 3, с. 80), Европа «в религиозных вещах» еще чрезвычайно далека от «ступени культуры», достигнутой в Индии с приходом Будды (см. об этом *Brusotti M. Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels, Über den Ursprung des Brahmanismus' // Nietzsche-Studien. Bd. 22. 1993. S. 222—242, в особенности с. 240 слл.*). В этом афоризме проводится аналогия между будущим Европы и прошлым Индии. Эволюционная антропология Тайлора, Лаббока, Спенсера и Маннхардта постулировала наличие лестницы культурного развития, вершиной которой была тогдашняя Европа или даже викторианская Англия. Ницше переворачивает эту евроцентристскую точку зрения с ног на голову: согласно ему, европейцы «в религиозных вещах» еще не достигли буддистской «культурной ступени». «Сколь бы ни была продвинутой Европа», в частности в науках (брахманизме), в религиозном (и моральном) отношении она еще отстает и сначала должна догнать древнюю Индию. Иными словами, Европа еще должна достичь индийского просвещения. Здесь Ницше предпринимает широкомасштабную попытку монументальной историографии: развитие индийской культуры в целом становится образцом или, по меньшей мере, аналогией для желанного будущего Европы. При этом дальнейшее развитие его тезиса остается открытым: если в Индии появился Будда, учитель религии самоосвобождения, то кто должен появиться в Европе? Афоризм «Утренней зари» обходит этот вопрос стороной. И если история Древней Индии играет роль аналогии для дальнейшего европейского развития, то последнее в конечном счете принимает планетарные масштабы. В этой связи следует указать на более поздний тезис Ницше о том, что европейский нигилизм представляет собой европейский буддизм (в противоположность буддизму индийскому).

¹⁸ 25[152], весна 1884 г.: ПСС 11, с. 56.

¹⁹ 25[163]: ПСС 11, с. 59.

²⁰ 25[177]: ПСС 11, с. 63.

²¹ «С ужасом и благоговением стоим мы перед этими чудовищными останками того, чем был некогда человек, и в нас рождаются печальные думы о древней Азии и ее выдавшемся вперед полуостровке, Европе, которой хотелось бы непременно приобрести по отношению к

За несколько месяцев до начала работы над четвертой книгой «Заратустры» Ницше сформулировал для себя следующий план действий: «Я должен научиться мыслить о философии и познании *более восточно*. *Восточный взгляд на Европу*»²². В 1885 году, в черновике одного из писем, Ницше рекомендует своему адресату первые три части «Так говорил Заратустра»: «Читали ли Вы самую глубокую, светлую, южную и даже самую восточную из всех существующих книг? Прошу прощения, я имею в виду “Так говорил Заратустра” Фридриха Ницше»²³. Автор, рекомендуя «Заратустру» как самую восточную из всех книг, полагает, что с ее помощью он смог во многом преодолеть границы западного мышления. В свою очередь, «*восточный взгляд на Европу*» является одной из целей четвертой части его произведения.

Какими способами Ницше пытается прямо говорить о Европе в этом тексте? И в каком свете он видит отношения между Европой и «Востоком»? К высшим людям, после смерти бога ищущим опоры у Заратустры, принадлежит и его тень, «свободный дух и странник», «вечно в дороге, но без цели и без родины». Подобно Заратустре, тень опрокидывает «все пограничные камни и всех идолов», живя согласно принципу «нет истины, всё дозволено». Тень напрасно ищет свой «дом» и нигде его не находит²⁴. Этот «странник» и «тьень»²⁵ является своего рода *alter ego* Ницше — в период его ранних, «свободных духом» работ. Именно в сборнике афоризмов «Странник и его тень» Ницше отождествляет свободных духом и добрых европейцев²⁶. В черновом варианте одна из глав «Так говорил Заратустра» называлась не «Тень», а «Добрый европеец». Этот лишенный родины персонаж прямо говорит Заратустре: «Если ты хочешь дать мне имя, назови меня добрым европейцем»²⁷. Иными словами, все свойства тени изначально были качествами доброго европейца. Последний сверхнационален, лишен родины, скитается — и, как уже было сказано, разочаровался в своем существовании.

.....
Азии значимость “человеческого прогресса”» (ПСДЗ 52: ПСС 5, с. 65). Ницше опровергает это евроцентричное притязание не только в данном контексте. Он решительно отвергает мыслителей, подобных Герберту Спенсеру и эволюционным антропологам, согласно которым культурная лестница эволюции ведет к современной им Европе. О ницшевской критике эволюционного представления о культурной лестнице см. *Orsucci A. Orient — Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin; New York, 1996. Важная книга Орсуцци посвящена междисциплинарным связям, а также продолжительным исследованиям, которыми Ницше занимался с 1870-х годов.

²² 26[317], лето — осень 1884 г.: ПСС 11, с. 218.

²³ KSB 7. Nr. 574. S. 13. В середине февраля 1885 года, когда Ницше пишет этот черновик письма в Ницце, «четвертая часть» уже готова, однако философ пока рассматривает ее как первую часть «Полудня и вечности», а не как четвертую книгу «Заратустры».

²⁴ См. ТГЗ IV, Тень: ПСС 4, с. 275 сл.

²⁵ ТГЗ IV, Среди дочерей пустыни: ПСС 4, с. 307.

²⁶ ЧСЧ II, СТ 215: ПСС 2, с. 598 слл.

²⁷ См. ПСС 4 (комментарии), с. 422. Планы и наброски к этой главе с самого начала были озаглавлены «Добрый европеец».

В главе «Тень», в той ее редакции, которая опубликована в четвертой книге «Так говорил Заратустра», слово «Европа» не появляется ни разу. Однако несколькими главами спустя, на празднике Заратустры, тень исполняет песнь под названием «Среди дочерей пустыни». Это единственный текст во всем «Заратустре», где встречаются слова «Европа» и «европеец». Тень Заратустры предстает здесь во вне- и сверхъевропейском контексте, в экзотическом окружении. Она вспоминает о единственном месте, в котором дышала столь же свежим воздухом, как и у Заратустры. Она была «среди дочерей пустыни», среди «девушек Востока»: «<...> у них был такой же хороший, светлый воздух Востока; там был я всего дальше от старой Европы, покрытой тучами, сырой и унылой!»²⁸. Как европеец, тень сомневается: ведь она прибыла «из Европы / что недоверчивей всех старых женок в мире»²⁹. Он начинает и заканчивает свою песнь как «моральный лев», иронически заклиная достоинство: «Достоинство <...> / Честь европейца! <...> / Еще раз прореву / Морали ревом, / Рыкая львом пред дочерьми пустыни, / Морали львом!»³⁰. Уныние, сомнение и мораль в этой песне выступают в роли типично европейских признаков. Тень не без иронии намекает в припеве на свою европейскую мораль — хотя она в данный момент живет по принципу «нет истины, всё дозволено». Однако для Ницше этот принцип есть последнее следствие той самой морали, а тень выражает свою европейскую нравственность в не менее известном нигилистическом девизе-предостережении: «Растет пустыня, горе / Тому, кто скрыл в себе пустыню!» Кто скрывает в себе пустыню, тот является «европейцем», а вместе с ним оказываются европейцами и все высшие люди, зовущие Заратустру на помощь и ищущие его³¹. Их приход служит знаком предсказанной прорицателем великой усталости: «Всё равно, ничто не вознаграждается, мир бессмыслен, знание душист»³². В упомянутом в песне оазисе и в пещере Заратустры тень временно избегает Европы: она может смотреть на Европу издалека. Ее песнь заканчивается угрожающим напоминанием: «Растет пустыня, горе / Тому, кто скрыл в себе пустыню!» Несмотря на это, песнь вызывает у собравшихся в пещере Заратустры высших людей всеобщую радость. В ней Заратустра видит знак того, что его «старый заклятый враг», «дух тяжести», отступает³³: отступает уныние, которое, согласно тени, пронизывает Европу.

К высшим людям принадлежат и два короля. В одном из черновиков к главе «Беседа с королями» один из них так обращается к Заратустре: «Пусть ты и мудрец, пришедший с Востока, — мы все же считаем тебя лучшим европейцем (ибо ты смеешься над нашими народами и служением народу и говоришь: уступайте

²⁸ ТГЗ IV, Среди дочерей пустыни: ПСС 4, с. 306 сл.

²⁹ Там же, с. 308.

³⁰ Там же.

³¹ Не только тень, но и остальные высшие люди представляют собой типы современных европейцев.

³² ТГЗ IV, Крик о помощи: ПСС 4, с. 243.

³³ ТГЗ IV, Пробуждение: ПСС 4, с. 312.

дорогу и дурному запаху!)»³⁴. Очевидно, Ницше в определенный момент обдумывал возможность изобразить самого Заратустру образцовым европейцем, назвав его не просто добрым, а лучшим из них. Заратустра является лучшим европейцем, поскольку он не принимает всерьез национальное государство и требуемое им подчинение. Однако в этом он едва ли отличается от «обычного» доброго европейца. По этой причине выражение «лучший европейец» в понятийном отношении не содержит в себе отличия от «доброевропейца», являясь лишь гиперболой последнего.

Заратустра лучший европейец, а его тень добрый европейец. Они оба странники, но только тень удручена тем, что у нее нет родины. Заратустра сам для себя родина, его родиной является его одиночество³⁵. В то же время в обоих случаях речь идет о встрече европейского с восточным. Однако если тень и на чужбине остается европейцем, то Заратустра одновременно лучший европейец и мудрец «с Востока». Он одновременно европейский и сверхъевропейский феномен. В конечном счете Ницше отказывается от подобного прямого высказывания о двойственной природе Заратустры. И все же можно рассматривать четвертую книгу «Так говорил Заратустра» как попытку восточного взгляда на Европу³⁶.

Насколько Заратустра соответствует этим притязаниям? В процитированном ранее черновике письма Ницше называет «Так говорил Заратустра» «самой восточной» из книг³⁷. «Восточный», в сравнении с «южным», выглядит более высокой ступенью. Юг и Восток служат своеобразным воплощением того, чем не является Германия. Ницше связывает «Юг и Восток»³⁸ в первую очередь в набросках заголовков произведений, посвященных музыке, например «Юг и Восток. Слово к музыкантам»³⁹ или «Немецкая музыка. Юг, Восток (два юга: Венеция и Прованс)»⁴⁰. В «По ту сторону добра и зла» слово «сверхъевропейский» используется лишь при описании музыки будущего. Согласно Ницше, эта музыка станет «сверхнемецкой» и, более того, «сверхъевропейской» — музыкой, в которой одновременно звучат «Юг и Восток»⁴¹.

.....
³⁴ ПСС 4 (комментарии), с. 413.

³⁵ Ср. ТГЗ III, Возвращение: ПСС 4, с. 188 сл.

³⁶ Ср. 26[317], лето — осень 1884 г.: ПСС 11, с. 218.

³⁷ KSB 7. Nr. 574. S. 13.

³⁸ 36[51], июнь — июль 1885 г.: ПСС 11, с. 514.

³⁹ 42[1], август — сентябрь 1885 г.: ПСС 11, с. 619.

⁴⁰ 40[70], август — сентябрь 1885 г.: ПСС 11, с. 599.

⁴¹ Ср. ПСДЗ 255 (подробнее об этом ниже). Согласно четвертым «Несвоевременным размышлениям», «идеи» Вагнера, «как и идеи каждого хорошего и великого немца, — *сверхнемецкие*, и язык его искусства обращен не к нациям, а к людям. Но к людям будущего!» (НР IV: ПСС 1/2, с. 327; ср. 14[4], осень 1875 — весна 1886 г.: ПСС 8, с. 334). Кроме того, в ПСДЗ 256 (ПСС 5, с. 189) ставится вопрос о том, «представляет ли собою вагнеровское искусство нечто исключительно немецкое, или не заключается ли, напротив, его отличительная черта именно в том, что оно вытекает из *сверхнемецких* источников и инстинктов; причем не следует игно-

Юг и Восток — два понятия, скорее даже видения, расплывчатый характер которых не просто является намеренным. Очевидно, Ницше имеет в виду все возможные образы Востока: Китай и Индию, Персию и Аравию и т. д. Несмотря на его понимание культурных особенностей разных стран, его «Восток» остается собирательным понятием, привязанным к контексту ориентализма XIX века⁴². Более поздним читателям, а возможно и не только им, нетрудно иронизировать по поводу невольного комизма некоторых замечаний Ницше о сверхъевропейском. Так, в одном из писем с Лигурийского побережья Ницше описывает «кусочек тропического пиниевого леса, благодаря которому словно переносишься из Европы в Бразилию <...>»⁴³. Упомянув о «квартале фокейцев» в Ницце⁴⁴, философ отмечает «колоссальный космополитизм этой словесной связи»; в то же время «из нее слышится нечто победное и сверхъевропейское, нечто чрезвычайно утешительное, говорящее мне: “здесь ты на своем месте”»⁴⁵. Это чрезвычайно немецкое искушение Ривьерой, а также Лазурным Берегом, Африкой, Бразилией и т. д. показывает Ницше в контексте экзотизма его времени⁴⁶. Однако его понятие сверхъевропейского нельзя свести лишь к этому. Ницше видит в сверхъевропейском, в первую очередь, задачу

.....
ривировать того обстоятельства, что для формирования такого типа, как Вагнер, был необходим именно Париж <...>. «Мифологические» наблюдения Эрнста Бертрама о «северном человеке на юге» и сопутствующая им идея сохранения «благороднейшего немецкого духа» в эпоху массового туризма приобретают невольный комизм: «Глубокая внутренняя потусторонность Ницше, его сверхнемецкая душа, напоенная “ультрамонтанством”, его высокое противостояние немецкому началу (“быть немцем значит разнемециваться” — таково его категорическое утверждение, в которое он светло и неколебимо верит и с которым согласился бы Гёте) — все это, столь лично акцентированное в нем, на самом деле не что иное, как символическая, как бы вывернутая наизнанку исконная позиция благороднейшего немецкого духа, древнейшей немецкой трагики» (*Bertram E. Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. 6. unver. Aufl. Berlin, 1922, S. 250; цит. по рус. изд.: СПб., 2013, с. 342 сл.; о сверхнемецком см. отдельную главу «Клод Лоррен»). К сверхнемецким немцам, по мнению Ницше, в первую очередь, принадлежит Гёте. См. об этом *Borchmeyer D., Dichtung der Zukunft? Goethe, der Überdeutsche, im Bilde Nietzsches // Friedrich Nietzsche 1900—2000. Atti del convegno internazionale di filosofia, Rapallo, 14—16 settembre 2000 / ed. A. di Chiara. Genua, 2001. P. 196—215.*

⁴² См. об этом *Said E. W. Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London, 1995.

⁴³ Письмо к Г. Кёзелицу от 10 октября 1886 года: KSB 7. Nr. 759. S. 261; НП, с. 261.

⁴⁴ Ницца была основана в 350 году до н. э. фокейцами, выходцами из близлежащей Массилии (современного Марселя). Помимо Ниццы и Марселя жители Фокеи (совр. Фочи), ионийского города в Смирнском заливе в Анатолии, основали множество других колоний.

⁴⁵ Письмо к Г. Кёзелицу от 24 ноября 1885 года; KSB 7. Nr. 648. S. 114.

⁴⁶ Впрочем, сам Ницше яростно отрицал бы это. Он настаивает на том, что подобные сравнения «совершенно точны»: «Во время путешествия в Ниццу я совершенно отчетливо замечал и видел, что после Алассио начинается нечто совершенно новое, будь то воздух, свет или краски: нечто *африканское*. Это выражение совершенно точно: я принимаю во внимание суждения лучших знатоков Африки. (Прочитайте, пожалуйста, “Набоба” Доде: в одной из последних глав этого романа есть четкое описание африканских признаков этого побережья.) Все оказывается в сотню раз более утонченным, деликатным, бело-желтым, не немецким, индифферентным даже

Тень и Заратустра отчасти являются *alter ego* Ницше, хотя их и нельзя отождествлять с ним (например, тень с ранним Ницше, а Заратустру с философом зрелого периода). Тем не менее в «Страннике и тени» зашифрован образ свободного духом из цикла «Человеческого, слишком человеческого». Именно там Ницше прямо называет свободного духом хорошим европейцем, и, вероятно, по этой же причине он поначалу дает такое же именование и Заратустре. Однако позднее Ницше дистанцируется от своего поступка. Выражение остается не использованным, так что в «По ту сторону добра и зла» Ницше употребляет его по отношению к самому себе. Уже в предисловии одновременно говорится «мы, *добрые европейцы* и свободные, *очень* свободные умы⁴⁷. В «По ту сторону добра и зла» добрый европеец больше не символизирует *прошлое* Ницше, уже не являясь одним из высших людей, павших жертвой европейского нигилизма. Теперь добрые европейцы скорее сближаются с Заратустрой, нежели с его тенью: они приготавливают появление философов *будущего*, преодолевающих европейский нигилизм.

Добрый европеец и сам Ницше имеют некоторые общие черты с тенью Заратустры: как и тень, Ницше называет себя «безродным» и «путником». «Мы, безродные» является заглавием его политического (или «неполитического») манифеста в пятой книге «Веселой науки». Эти «безродные», к которым Ницше относит и себя, суть добрые европейцы⁴⁸. Его европейцы будущего не просто принадлежат к одной из наций, живущих в будущем союзе европейских государств. Ницше имеет в виду не Европу как отчизну и не Европу, состоящую из регионов. Европейцы будущего «безродны», как и он сам. В период написания четвертой книги «Заратустры» философ формулирует следующий план: «Принципиально — *не жить в Германии, ибо моя миссия европейская*»⁴⁹.

Эта «европейская миссия» не только требует от Ницше принципиального решения не жить в Германии, но и подразумевает необходимость наблюдать за Европой издали: «Я хочу некоторое время прожить среди мусульман, там, где их вера сейчас наиболее строга: так я, вероятно, смогу обострить свои суждения и свой взгляд на все европейское»⁵⁰. Это обостренное зрение в отношении всего европейского Ницше позднее назовет сверхъевропейским зрением⁵¹. Он хочет

по сравнению с Генуей и ее окрестностями» (письмо к Г. Кёзелицу от 31 октября 1886 года; KSB 7. Nr. 770. S. 274).

⁴⁷ ПСС 5, с. 10.

⁴⁸ Начиная с 24-летнего возраста, когда Ницше переехал в Швейцарию (в Базель), он не имел гражданства или, выражаясь канцелярским швейцарским языком того времени, «не имел родины». Подробнее об этом — *Janz C. P. Friedrich Nietzsche. Biographie. 3 Bde. München, 1978. Bd. 1, 263 f.*

⁴⁹ 29[4], осень 1884 — начало 1885 г.: ПСС 11, с. 309.

⁵⁰ Письмо Г. Кёзелицу от 13 марта 1881 года: KSB 6. Nr. 88. S. 68.

⁵¹ Ницше видит одно из «важнейших условий, способствующих непредвзятости (сверхъевропейскому зрению)», в том, что его друг Дейссен постоянно напоминает ему об индийской философии, часто не принимаемой в расчет философскими историками, как о «единственной

расширить поле зрения и постепенно избавиться от своей западной предвзятости. После окончания работы над четвертой частью «Заратустры» философ все чаще возвращается к идее «восточного взгляда на Европу». Он размышляет о понятийной паре «европейское и сверхъевропейское»⁵², делая своей задачей сверхъевропейский взгляд на Европу. Его идеалом является возможность обозреть Европу как бы со стороны. В пятой книге «Веселой науки» он сравнивает себя со странником, который должен покинуть город, если он хочет увидеть его целиком⁵³:

«Странник» говорит. — Чтобы рассмотреть однажды нашу европейскую мораль издали, чтобы сопоставить ее с другими, прежними или будущими, моралью, надо сделать то, что делает странник, желающий узнать, насколько высоки городские башни: для этого он *покидает* город. «Мысли о моральных предрассудках», дабы не быть предрассудками о предрассудках, предполагают некую установку *вне* самой морали, некое «по ту сторону добра и зла», куда должно взбираться, карабкаться, лететь, — а в данном случае наверняка уж некое «по ту сторону *нашего* добра и зла», некую свободу от всякой «Европы», понимая под последней сумму определяющих ценностных суждений, которые перешли в нашу плоть и кровь⁵⁴.

большой параллели по отношению к нашей европейской философии» (письмо Паулю Дейссену от 3 января 1888 г.: KSB 8. Nr. 969. S. 222). Этому соответствует и мнение Ницше о Дейссене: «Самое существенное (в *моих* глазах) состоит в том, что он первый европеец, сблизившийся с индийской философией изнутри» (письмо Г. Кёзелицу от 8 сентября 1887 г.: KSB 8. Nr. 903. S. 144).

⁵² 2[36], осень 1885 — осень 1886 г.: ПСС 12, с. 74.

⁵³ Когда Ницше пишет о необходимости покинуть город, он имеет в виду в первую очередь не путешествия, а историческое знание о далеких культурах. (Об этой теме у Ницше см. Sampióni 1987, 209–226.) Иначе говоря, он понимает уход из города не так буквально, как в случае с нежеланием жить в Германии. Впрочем, нам известно о некоторое время вынашивавшихся Ницше планах провести несколько лет в исламской стране. В то же время есть и высказывания, указывающие на противоположные намерения. Ницше питал понятную неприязнь к антисемитскому предприятию своей сестры Элизабет и ее мужа Бернарда Фёрстера, состоявшему в основании колонии «*Nueva Germania*» в Парагвае. Он ожесточенно протестовал против «шедевров соблазнения», которые представляли собой ее письма из Парагвая (см. письмо Мальвиде фон Мейзенбург от 13 декабря 1886 г.: KSB 7. Nr. 780. S. 290; НП, с. 265). Именно в этом свете следует трактовать однозначно проевропейские высказывания Ницше в письмах того периода: «Жаль, что вы так *удалились* от нее! Мне, профессиональному “*доброму европейцу*”, не столь легко, как вам, покидать Европу! Более того, мне *нельзя* покидать ее» (письмо к Элизабет Фёрстер-Ницше от 2 сентября 1886 г.: KSB 7. Nr. 741. S. 241); «Даже десять лошадей не унесут меня туда, где, если до меня дошли верные сведения, даже нет хорошей библиотеки. <...> Европа нужна для моего отношения к жизни и к задаче, которую мне предстоит исполнить: в ней сосредоточены все науки на земле. До сих пор я не находил причин, внушавших бы мне отвращение к ней. Большие движения и переломы, которые, вероятно, предстоят в ближайшие 20 лет, найдут во мне хорошо подготовленного и чрезвычайно участливого наблюдателя» (письмо к Элизабет Фёрстер-Ницше от 3 ноября 1886 г.: KSB 7. Nr. 773. S. 277 f.).

⁵⁴ ВН 380: ПСС 3, с. 578.

В данном случае Ницше делает двойную отсылку к собственной критике морали, одновременно имея в виду «То ту сторону добра и зла» и «Мысли о моральных предрассудках» — подзаголовок вышедшего в тот же период нового издания «Утренней зари». Ницше заново определяет свою морально-критическую задачу в сверхъевропейском контексте: по ту сторону добра и зла означает не по ту сторону любых ценностных суждений, а по ту сторону *европейского* добра и зла. Чтобы действительно осуществлять моральную критику, философ сначала должен трансцендировать европейскую мораль, ставшие его плотью и кровью ценностные суждения, дистанцироваться от них. Он должен смотреть на эту мораль как бы издалека. Но возможно ли это в действительности? Ницше демонстрирует нам, что понимает сложности этой задачи: он прямо задается вопросом о том, действительно ли можно попасть «туда наверх [по ту сторону *нашего* добра и зла]». Согласно напоминающей о «Заратустре» ницшевской метафоре, для того, чтобы попасть по ту сторону добра и зла, нужно «взбираться, карабкаться, лететь»⁵⁵.

Сколь бы идиосинкразической ни казалась эта задача, она согласуется с общим описанием европейской ситуации в пятой книге «Веселой науки». «Величайшее из недавних событий — что “Бог умер”»⁵⁶ представляет собой «общеевропейское событие»⁵⁷, а «безусловно честный атеизм» — это «тяжко достигнутая победа европейской совести»; «с этой строгостью, и с чем бы еще ни было, мы суть *добрые* европейцы и наследники продолжительнейшего и отважнейшего самопреодоления Европы. В качестве предшественника выступает Шопенгауэр: именно он поставил вопрос о смысле бытия «как добрый европеец, <...> а не как немец»⁵⁸. Добрые европейцы суть «наследники Европы, богатые, перегруженные, но и обремененные чрезмерным долгом наследники тысячелетий европейского духа»⁵⁹. Они отличаются от остальных европейцев по крайней мере в двух отношениях. С одной стороны, они сверхнациональны, им надоела европейская мелочная государственность. С другой стороны, они прежде всего являются наследниками европейской морали, переживающими и предвосхищающими ее закат: ведь после смерти бога должна «рухнуть» и «вся наша европейская мораль»⁶⁰. Добрые европейцы лишены родины и способны как будто издалека наблюдать за современной им гибелью европейской морали.

Добрые европейцы должны быть способны по крайней мере «иногда и мыслить “сверхъевропейски”»⁶¹. В Европе Ницше находит если не традицию пересечения границ, то по крайней мере некоторых личностей, поднявшихся до сверхъев-

⁵⁵ ВН 380: ПСС 3, с. 578.

⁵⁶ ВН 343: ПСС 3, с. 525.

⁵⁷ ВН 357: ПСС 3, с. 548.

⁵⁸ Там же, с. 549.

⁵⁹ ВН 377: ПСС 3, с. 576.

⁶⁰ ВН 343: ПСС 3, с. 525.

⁶¹ 35[9], май — июль 1885 г.: ПСС 11, с. 462.

ропейской перспективы. Это гетерогенные люди, такие как Шопенгауэр, Леонардо да Винчи и даже Фридрих Второй, «жадно тянущийся» «к мавританско-восточному Просвещению»⁶². Шопенгауэр был «в свое время <...> самый образованный немец, с европейским горизонтом мышления; бывают моменты, когда он смотрит на мир восточными глазами»⁶³. Иными словами, восточный взгляд Шопенгауэра способен лишь в отдельные моменты проникнуть за европейский горизонт. Леонардо да Винчи в этом отношении продвинулся значительно дальше: «Л[еонардо] да Винчи обладал действительно надхристианским взглядом. Ему была одинаково хорошо известна как внутренняя, так и внешняя “страна Востока”. В нем было что-то сверхъевропейское и скрытное, как у всякого, кому пришлось увидеть слишком большой круг хороших и плохих вещей»⁶⁴.

Шопенгауэр в определенные моменты «смотрит на мир восточными глазами», в то время как Леонардо «обладал действительно надхристианским взглядом». Самого себя Ницше в «По ту сторону добра и зла» определяет с помощью гиперболы, превосходящей обе эти характеристики: в знаменитом афоризме о *circulus vitiosus deus*⁶⁵ философ дает нам понять, что заглянул «азиатским и сверхазиатским оком в глубь и на дно этого образа мыслей, самого мироотрицающего из всех возможных, — заглянул с той стороны добра и зла, а не пребывая во власти и не среди заблуждений морали, как Будда и Шопенгауэр»⁶⁶. Не только Шопенгауэр, с «полухристианской, полунемецкой узостью и наивностью» его пессимизма, но и Будда с его азиатским взглядом все еще остаются «во власти и среди заблуждений морали». Тем самым перспектива «По ту сторону добра и зла» преодолевает не только европейскую мораль, представляя собой как сверхъевропейскую, так и «сверхазиатскую» перспективу. В этом контексте «сверхазиатский» представляет собой более высокую ступень по отношению к «сверхъевропейскому». И именно благодаря «сверхазиатскому» взгляду, «самому мироотрицающему из всех возможных», Ницше «помимо собственной воли» открыл для себя «обратный идеал: идеал самого задорного, витального и жизнеутверждающего человека», который «научился довольствоваться тем и мириться с тем, что было и есть», «ненасытно взывая да саро» к вечному возвращению одного и того же. Очевидно, этот взгляд принимает еще дальше, чем пессимистический взгляд «азиатского и сверхазиатского ока»⁶⁷.

.....
⁶² 35[66]: ПСС 11, с. 485.

⁶³ 34[150], апрель — июнь 1885 г.: ПСС 11, с. 426.

⁶⁴ 34[149]: ПСС 11, с. 426.

⁶⁵ Порочном круге Бога (*лат.*).

⁶⁶ ПСДЗ 56: ПСС 5, с. 68.

⁶⁷ Там же. В черновой заметке «О немецком пессимизме» Ницше, как и в ПСДЗ 56, рассказывает о том, что для того, чтобы вынести «крайний пессимизм (время от времени звучащий в моей книге “Рождение трагедии”», ему пришлось «придумать ему противовес». При этом философ сначала объясняет, как он пришел к своей собственной форме пессимизма: он «своевременно с некоторым сожалением стал остерегаться немецкой и христианской узости и непо-

В «По ту сторону добра и зла» подчеркивается сверхнациональный характер будущего европейца. Последний имеет синтетическую природу. Ницше уже в современной ему эпохе видит «несомненнейшие признаки» того, что «*Европа стремится к объединению*»: «У всех более глубоких и обширных умов этого столетия в основе таинственной работы их душ в сущности лежало одно общее стремление — подготовить путь для этого нового *синтеза* и в виде опыта упредить европейца будущего <...>»⁶⁸. Европейец будущего представляет собой новый, сверхнациональный синтез. Этот синтез осуществляется не раз и навсегда: напротив, требуются постоянные синтезы и преодоления. Ницше рисует целую лестницу сменяющих друг друга расширений духа. Необходимо «шаг за шагом становиться всеохватнее, наднациональнее, все более европейцами, сверхъевропейцами и людьми Востока и, наконец, все *более* становиться *греками*»⁶⁹. Добрый европейец, освободившийся от своей национальной ограниченности, — лишь первая ступень. Мы будем становиться все «более сверхнациональными» и, соответственно, «более европейскими». Но и этим нельзя ограничиваться. Европа также является ограничением, и от нее — по крайней мере на время — следует освободиться. Нужно быть «все более европейцами, сверхъевропейцами и людьми Востока». В данном случае «сверхъевропейский» — это подготовительная ступень перед «восточным», а восточная перспектива явно более обширна. Но почему «наконец, все *более* становиться *греками*»? Почему Ницше понимает европейское и сверхъевропейское лишь как этапы на пути к новому обретению древнегреческого жизненного опыта, а в особенности дионисийского? Еще до начала работы над четвертой частью «Заратустры» Ницше делает следующую пометку: «До сих пор, после долгого космополитического обозревания, грек как человек, зашедший в этом дальше всех. Европа»⁷⁰. Фрагмент 41[7] также начинается с решительного признания превосходства греческого, и в особенности дионисийского, символа «высшего на земле утверждения мира и объяснения бытия». Современному ограниченному этноцентризму Ницше противопоставляет свой дионисоцентричный взгляд. Разумеется, этот новый, не классицистический поворот западной эллинофилии остается этноцентричным. В этой связи любопытно обоснование, предлагаемое Ницше: согласно ему, нужно

следовательности шопенгауэровского или даже леопардиевского пессимизма и обратился к его самым принципиальным формам (— Азия —)» (36[49], июнь — июль 1885 г.: ПСС 11, с. 514).

⁶⁸ ПСДЗ 256: ПСС 5, с. 188.

⁶⁹ 41[7], август — сентябрь 1885 г.: ПСС 11, с. 612. О художественной форме философского рассказа, а также о том, как Ницше использует ее для описания свободных умов, см. *Mainberger S. Die Kunst des Aufzählens. Elemente zu einer Poetik des Enumerativen*. Berlin; New York, 2003, в особенности с. 74 сл.

⁷⁰ 26[353], лето — осень 1884 г.: ПСС 11, с. 226. Молодой Ницше употребляет прилагательное «сверхэллинский». Он называет платоновское государство «сверхэллинским», «невозможным» (29[170], лето — осень 1873 г.: ПСС 7, с. 634). Гераклит также «размышляет над сверхэллинским мироустройством»: он борется «против мифа», поскольку миф «изолирует греков и противопоставляет их варварам» (6[50], лето(?) 1875 г.: ПСС 8, с. 189).

«шаг за шагом становится всеохватнее, наднациональнее, все более европейцами, сверхъевропейцами и людьми Востока и, наконец, все более становится греками, ибо греческое начало было первой великой связью и синтезом всего восточного и тем самым началом европейской души, открытием нашего “нового мира”»⁷¹. Филолог-антиковед Ницше не видит в «начале европейской души» что-то самостоятельное, изначально отмечающее европейцев: он видит не праевропейскую сущность, а синтез мнимо чуждых элементов, «синтез всего восточного».

Уже в «Философии в трагическую эпоху греков» звучит восхищение их способностью «плодотворного воспринимания», которую можно посоветовать и современникам: «Нет ничего безумнее, как приписывать грекам вполне самобытную культуру: они впитали в себя всякую живую культуру других народов, они потону достигли таких успехов, что сумели бросить копье дальше с того места, где его оставил другой народ»⁷². В «Рождении трагедии» Ницше пишет о происхождении дионисийского из азиатского, рассматривая первое как азиатский элемент, который аполлинийские греки изменили в трагедии, включив его в новый контекст⁷³.

Но вернемся к фрагменту 41[7]. Чтобы вновь обрести греческий «синтез всего восточного» и в особенности дионисийское, добрые европейцы, сами представляющие собой синтез, должны возвыситься до сверхъевропейского взгляда. Если они хотят снова сблизиться с дионисийским, они не должны ограничиваться новым соединением и «синтезом» европейских элементов, в том числе и в музыке: даже музыка будущего, образ которой тогда рисовал себе Ницше, является столь же дионисийской, как и «сверхъевропейской»⁷⁴. Добрый европеец не только «сверхнационален», но и — в своем крайнем проявлении, по крайней мере в некоторые моменты, — «сверхъевропеец». Соблюдает ли Ницше это правило? Целью его «самопреодоления» и его высшим желанием, согласно позднему ретроспективному замечанию, является «око *Заратустры*, око, наблюдающее из страшной дали

⁷¹ 41[7]: ПСС 11, с. 226.

⁷² ПСС 1/1, с. 307 сл.

⁷³ Zum Synkretismus der Griechen vgl. Brusotti, 2007; zum Unterschied zwischen der Geburt der Tragödie und der späteren Gottesdienst-Vorlesung vgl. Brusotti, 2016.

⁷⁴ «Такой южанин, не по происхождению, а по вере, если только он мечтает о будущности музыки, должен также мечтать об освобождении музыки от Севера, и в его ушах должна звучать увертюра более глубокой, более мощной, быть может, более злой и таинственной музыки, сверхнемецкой музыки, которая не смолкнет, не поблекнет, не побледнеет перед синевой сладострастного моря и сиянием средиземных небес, подобно всякой немецкой музыке; сверхъевропейской музыки, которая не потеряла бы своих прав и перед бурными закатами в пустыне, музыки, душа которой родственна пальме и знает как жить и блуждать среди больших, прекрасных, одиноких хищных зверей... Я мог бы представить себе музыку, редкостные чары которой заключались бы в том, что она не знала бы уже ничего о добре и зле и над которой лишь порой пронеслось бы что-то похожее на ностальгию моряка, пробегали бы какие-то золотые тени и нежные истомы: искусство, к которому, ища убежища, стекались бы издалека краски угасающего, ставшего почти непонятным морального мира и которое было бы достаточно гостеприимным и глубоким для приема таких запоздалых беглецов» (ПСДЗ 255: ПСС 5, с. 187).

весь факт “человек” — видящее его *ниже себя...*»⁷⁵. Несколькими десятилетиями спустя Шпенглер обращается к этим словам Ницше, претендуя на обладание панорамным взглядом Заратустры. Способность Ницше проникнуть взглядом за рамки собственной культуры Шпенглер, напротив, ставит под вопрос. У Ницше ему не хватает исторического взгляда, который обладал бы «чувством дистанции настолько, чтобы в общей картине мировой истории рассматривать и само настоящее <...> как нечто бесконечно далекое и чуждое <...>; такой, стало быть, дистанцией, которая позволила бы — говоря словами Ницше, далеко не в достаточной мере обладавшего ею, — обозреть весь факт “человек” с чудовищного расстояния; окинуть взором культуры, включая и собственную, как ряд вершин горного кряжа на горизонте, так, как будто сами мы к нему не принадлежим»⁷⁶. Современному наблюдателю представляется, что Шпенглер гораздо более, чем Ницше, вовлечен в идеологическую борьбу своего времени. Однако Шпенглер явно не так уж оштрафован, считая презрение Ницше ко всему современному слишком современным и отмечая христианские черты ницшеевского антихристианства. Мы постоянно замечаем границы ницшеевского взгляда: экзотизм его наблюдений о Юге и Востоке, его идеализацию Востока, а также навеянные Шопенгауэром, но в то же время весьма своеобразные предпосылки его рецепции индийской философии. Поскольку Ницше понимает свой сверхъевропейский взгляд как задачу, у нас есть повод усомниться в том, что он сам ее реализует. И все же благодаря своему проекту Ницше представляет собой образец философа, бросающего отдаленный взгляд на европейское мышление и обращающегося к этнологии Востока, которая по-прежнему остается европейской задачей.

Литература

- Bertram E.* Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 6. unver. Aufl. Berlin, 1922.
- Borchmeyer D.* ‘Dichtung der Zukunft?’ Goethe, der Überdeutsche, im Bilde Nietzsches // Friedrich Nietzsche 1900—2000. Atti del convegno internazionale di filosofia, Rapallo 14—16 settembre 2000 / Ed. A. di Chiara. Genua, 2001. P. 196—215.
- Brusotti M.* Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels, ‘Über den Ursprung des Brahmanismus’ // Nietzsche-Studien. Bd. 22. 1993. S. 222—242.
- Brusotti M.* Übereuropäisch und über-europäisch. Nietzsches Blick aus der Ferne // Tijdschrift voor Filosofie. Bd. 66. 2004. S. 31—48.
- Brusotti M.* ‘Der Cultus wird wie ein fester Wort-Text immer neu ausgedeutet’ Nietzsches Betrachtungen über den Synkretismus im Gottesdienst der Griechen und die Genealogie der Moral, in: Nietzsche und Europa — Nietzsche in Europa. (Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14), 2007. S. 159—169.

⁷⁵ CB, Предисловие: ПСС 5, с. 385.

⁷⁶ *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1972. 125 f. Цит. по рус. изд. (М., 1998, с. 248 сл.).

Brusotti M. „Nietzsches ‚höhere Kunst, die Kunst der Feste““, in: Günter Götde, Nikolaos Loukidelis, Jörg Zirfas (Hrsg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium. Stuttgart; Weimar: Metzler, erscheint 2016.

Campioni G. „Wohin man reisen muss.“ Über Nietzsches Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche // Nietzsche-Studien. Bd. 16. 1987. S. 209—226.

Janz C. P. Friedrich Nietzsche. Biographie. 3 Bde. München, 1978. Bd. 1.

Mainberger S. Die Kunst des Aufzählens. Elemente zu einer Poetik des Enumerativen. Berlin; New York, 2003.

Orsucci A. Orient — Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild. Berlin; New York, 1996.

Said E. W. Orientalism. Western Conceptions of the Orient. London, 1995.

Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1972 (1. Aufl.: 1923).

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



„Europäisch“ und „über-europäisch“. Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne¹

Das Begriffspaar „Europäisch und über-europäisch“ (KSA 12, S. 81; 2[36], Herbst 1885 — Herbst 1886) deutet bei Nietzsche auf einen scheinbar noch heute aktuellen Zusammenhang: den zwischen Europa, das „*Eins werden will*“ (JGB 256; KSA 5, S. 201), und der selbstgestellten Aufgabe, den westlichen Horizont zu überschreiten. Vor voreiligen Aktualisierungen sei jedoch gewarnt: Nietzsche stellt zwar die damaligen Nationalismen (und manche Formen von Ethnozentrismus) bewußt in Frage, aber beim vereinigten Europa denkt er eher noch an Napoleons Feldzüge als an eine demokratische Union; und am ‚Orient‘ arbeitet er nicht ohne Absicht gerade die antimodernen Aspekte heraus. In ähnlicher oder in anderer Absicht hat man sich in Europa seit jeher auf ‚orientalische‘ Modelle berufen; das schmälert aber nicht die Bedeutung von Nietzsches Begriff „über-europäisch“, dem der vorliegende Beitrag gilt.

Nietzsche stellt das Präfix „über“ systematisch dem voran, was jeweils überwunden werden muß; er bildet so eine ganze Reihe ähnlicher Adjektive wie „überdeutsch“, „übernational“, „überchristlich“, „übereuropäisch“ oder auch „überasiatisch“. Die Verwendungen von „über“ stehen für ebenso heterogene Figuren der Überwindung: Am radi-

¹ Der vorliegende Beitrag wurde zuerst publiziert in: Mathias Mayer (Hg.), *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, Würzburg: Ergon Verlag 2006, S. 73—87. Eine erste Fassung ist erschienen unter dem Titel „Europäisch und über-europäisch“. Nietzsches Blick aus der Ferne, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 66 (2004), S. 31—48.

kalsten ist der von Zarathustra verkündete künftige „Übermensch“, in dem der Mensch selbst überwunden sein soll.

Für eine Figur der Überwindung steht auch das Adjektiv „über-europäisch“, das erst etwas später auftaucht. Die einzige Veröffentlichung, in der es Verwendung findet, ist *Jenseits von Gut und Böse*, eine Schrift, in der dem Themenkomplex „Europa“ auch sonst große Bedeutung zukommt: Nietzsche bezeichnet sich selbst und seinesgleichen als „Europäer von Übermorgen“ (JGB 214, KSA 5, S. 151), als „gute[] Europäer und freie[], sehr freie[] Geister“ (JGB, Vorrede, KSA 5, S. 13), stellt den damaligen Europäer, dieses „Heerdentier“ (JGB 62, KSA 5, S. 83), an den Pranger und ahnt eine „neue Synthesis“, den „Europäer der Zukunft“ (JGB 256, KSA 5, S. 202) voraus.

Im früheren *Zarathustra* dagegen ist von „Europa“ und vom „Europäer“ praktisch keine Rede: In den ersten drei Teilen kommen diese Wörter kein einziges Mal vor — und im vierten nur in einem Lied, das außerdem den Europäer in der Fremde zeigt, *Unter Töchtern der Wüste*, im ‚Morgenland‘. Daß im *Zarathustra* der Ausdruck „Europa“ kaum vorkommt, ist, so wird man mit gutem Grund sagen, ein nicht sehr bedeutendes terminologisches Detail. *Also sprach Zarathustra* ist eine philosophische Dichtung, die Hauptgestalt ist ein persischer Weiser, und die spärliche Handlung spielt sich in einer orientalischen Landschaft ab. Das weitgehende Schweigen über Europa hat mit diesem exotischen Ambiente zu tun. Im Übrigen geht es auch im *Zarathustra* um das Christentum und seinen Untergang, um den christlichen Gott und seinen Tod, um die europäische Moral und den europäischen Nihilismus. Man könnte so argumentieren. Ich tue es hier nicht. Denn mich interessieren gerade Nietzsches Versuche, im *Zarathustra* doch explizit über Europa zu reden. Er versucht trotz der genannten Schwierigkeiten, die Gestalt des guten Europäers schon im vierten *Zarathustra* einzuführen.

Dieser „Vierte und letzte Theil“ entsteht erst nach einer längeren Unterbrechung.² Während dieser schriftstellerischen Pause gewinnen das Thema Europa und vor allem die Gestalt des guten Europäers für Nietzsche spürbar an Bedeutung. Man kann es im Nachlaß leicht verfolgen. Neben einem Titelentwurf wie „*Die guten Europäer*. Vorschläge zur Züchtung eines neuen Adels“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 234; 26[320]) tauchen nun Stichworte auf wie „gegen das Nationale — der gute Europäer“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 150; 25[524]) oder „Das Über-Nationale, der gute Europäer“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 229; 26[297]). Es sind für Nietzsche eigentlich keine neuen Themen: Schon in *Menschliches, Allzumenschliches* hatte er sich dazu bekannt, daß man gegen den Nationalismus „sich nur ungescheut als *guten Europäer* ausgeben und durch die That an der Verschmelzung

² Im ganzen Jahr 1884 nimmt sich Nietzsche keine weitere Veröffentlichung vor; er legt eine Art schriftstellerische Pause ein, die ungefähr bis Oktober 1884 andauert (vgl. die Erläuterungen in KGW VII 4/2, S. 57). „[M]ein Zarathustra ist fertig“, schreibt er seinem Verleger Ernst Schmeitzner am 18. Januar 1884 (KSB 6; Nr. 479, S. 465), bevor er den dritten Teil abschreibt; und am 25. Januar „mitten im Abschreiben“ bestätigt er diese Erklärung in einem Brief an Overbeck (KSB 6, Nr. 480, S. 466). Der „Vierte und letzte Theil“ ist strenggenommen eine nachgelassene Schrift. Er wurde 1885 nur als Privatdruck hergestellt und lediglich einem engen Leserkreis zugänglich gemacht. In die dreiteilige Ausgabe von 1887 nahm ihn Nietzsche nicht auf. In *Ecce homo* erwähnt er ihn als „Versuchung Zarathustra’s“.

der Nationen arbeiten“ sollte (MA 475, KSA 2, S. 309).³ Der spätere Nietzsche greift den Ausdruck „die guten Europäer“ aus dem Zyklus von *Menschliches, Allzumenschliches* auf. Denn bis dahin hatte er ihn nur hier verwendet.⁴ Dieses verstärkte Interesse für Europa wird erst Nietzsches neue Aphorismenschrift *Jenseits von Gut und Böse* sichtbar prägen. Es zeigt sich aber, wie gesagt, schon während der Arbeit am vierten *Zarathustra*. Einige Entwürfe gehen weiter als die endgültige Fassung. Mit diesen Versuchen, die im vierten *Zarathustra* nur wenige Spuren hinterlassen haben, werde ich mich zunächst beschäftigen.

Der vierte *Zarathustra* führt eine Reihe 'höherer Menschen' vor, vereinzelte Individuen, die Nietzsche im Europa seiner Zeit verzweifeln sieht. Diese höheren Menschen sind sämtlich gebrochene Existenzen. Daß sie im Vergleich zum Durchschnittsmenschen tatsächlich höhere Typen sind, zeigt im wesentlichen nur ihre Verzweiflung. Der Ausdruck „der höhere Mensch“ hat also im vierten *Zarathustra* eine sehr spezifische Bedeutung: Anders als in Nietzsches späteren Schriften bezeichnet er hier nur Formen nihilistischer Existenz. In einem nachgelassenen Schema mit dem Titel „*Der höhere Mensch*“ hatte sich der Philosoph vor der Abfassung des vierten Teils eine „*Kritik des höheren Menschen*“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 234; 26[318]) vorgenommen: Diese allgemeine Kritik sollte abschließend die Fäden aus der kritischen Darstellung einzelner Typen zusammenziehen (etwa der Philosophen, der Künstler oder der „Tugendhaften“). Diese Kritik der höheren Menschen ist zugleich eine Kritik des europäischen Menschen. Denn im Anschluß daran schreibt Nietzsche: „Die Europäer bilden sich im Grunde ein, jetzt den höheren Menschen auf der Erde darzustellen.“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 234; 26[319]) Dieser Bemerkung folgt der Titelentwurf „*Die guten Europäer. Vorschläge zur Züchtung eines neuen Adels.*“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 234; 26[320]) Demnach wären diese guten Europäer, dieser künftige Adel, wirklich höhere Menschen; während der heutige Europäer sich nur einbildet, den höheren Menschen darzustellen. Als eine Einbildung stellt sich erstens die philosophische Überlegenheit der Europäer heraus, wenn man den europäischen Pessimismus mit dem Buddhismus vergleicht (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 15 f.; 25[16]).⁵ Eine

³ Zu den freien Geistern als den guten Europäern vgl. WS 87, KSA 2, S. 592 f.

⁴ In *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft* kam die Wendung „gute Europäer“ nicht vor.

⁵ Laut dem Aphorismus 96 der *Morgenröthe* ist Europa „in religiösen Dingen“ von der in Indien mit dem Auftreten Buddhas erreichten „Stufe der Kultur“ noch weit entfernt. (Vgl. dazu Brusotti, Marco, *Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels „Über den Ursprung des Brahmanismus“*, in: *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), S. 222–242, insbes. S. 240 ff.) Der Aphorismus behauptet eine Analogie zwischen Europas Zukunft und Indiens Vergangenheit. Die evolutionäre Anthropologie von Tylor, Lubbock, Spencer und Mannhardt postulierte eine Leiter der Kulturentwicklung, die im damaligen Europa oder gar im viktorianischen England gipfelte. Nietzsches Aphorismus kehrt diese eurozentrische Sichtweise um: Die Europäer haben „in religiösen Dingen“ die buddhistische „Kulturstufe“ noch nicht erreicht. „So vorgeschritten Europa auch sein mag“, etwa in den Wissenschaften (Brahmanismus), sie liegt in (moralischen und) religiösen Dingen noch zurück und muß das antike Indien erst einholen. Europa muß die indische Aufklärung noch erreichen. Nietzsche praktiziert hier eine Art monumentaler Geschichtsschreibung in großem Format: Die Entwicklung der indischen Kultur im Ganzen wird zu einem Vorbild, oder mindestens zu einer Analogie, für die gewünschte Zukunft Europas. Dabei läßt er die weitere Entwicklung offen: In Indien trat zuletzt Buddha auf, der Lehrer

andere Einbildung sieht Nietzsche in der angeblichen moralischen Überlegenheit des christlichen bzw. des wissenschaftlich und technologisch fortgeschrittenen Abendlands. „Die Europäer *verrathen* sich durch die Art, wie sie *colonisirt* haben —“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 53; 25[152]). „*Charakteristik des Europäers*: der Widerspruch zwischen Wort und That: der Orientale ist sich treu im täglichen Leben. \ Wie der Europäer *Colonien* gegründet hat, beweist seine Raubthier-Natur.“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 56; 25[163]) „Der Character der *Europäer* zu beurtheilen nach ihrem Verhältniß zum Ausland, im *Colonisiren*: äußerst grausam“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 61; 25[177]). Man wird von Nietzsche keine Verurteilung des Kolonialismus aus humanitären Gründen erwarten; aber er demontiert die Auffassung, daß die europäische Moral die höchste Entwicklungsstufe der Moralität darstellt. Er will das damalige europäische Selbstbild entlarven und erschüttern.⁶

Einige Monate vor Beginn der Arbeit am vierten *Zarathustra* hatte er den Vorsatz formuliert: „Ich muß *orientalischer* denken lernen über Philosophie und Erkenntniß. *Morgenländischer Überblick über Europa*.“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 234; 26[317]) 1885 empfiehlt er in einem Briefentwurf (die ersten drei Teile von) *Also sprach Zarathustra* mit folgenden Worten: „Haben Sie das tiefste und hellste, südlichste, ja sogar morgenländischste Buch gelesen<, > das es giebt? Pardon, ich meine ‘Also sprach Zarathustra’ von Friedrich Nietzsche.“ (KSB 7; Nr. 574, S. 13.)⁷ Der Autor, der den *Zarathustra* als das morgenländischste aller Bücher empfiehlt, meint, mit diesem Werk den westlichen Horizont wesentlich überschritten zu haben. Und ein „[m]orgenländischer Überblick über Europa“ gehört zu den Anliegen des vierten *Zarathustra*.

Wie versucht Nietzsche in diesem Text, explizit über Europa zu reden? Und wie sieht er hier das Verhältnis zwischen Europa und „Morgenland“? Zu den höheren Menschen, die nach Gottes Tod bei Zarathustra Halt suchen, gehört auch Zarathustras Schatten, ein „freier Geist und Wanderer“, „immer unterwegs, aber ohne Ziel,

einer Religion der Selbsterlösung. Und in Europa? Der Aphorismus der *Morgenröthe* wehrt diese Frage ab. Bildet die antike indische Geschichte eine Analogie für künftige europäische Entwicklungen, so nehmen diese zuletzt planetarisches Ausmaß an. — Auf Nietzsches spätere Auffassung, der europäische Nihilismus sei ein europäischer Buddhismus (und als solcher der Gegensatz zum indischen Buddhismus), sei hier lediglich hingewiesen.

⁶ „Man steht mit Schrecken und Ehrfurcht vor diesen ungeheuren Überbleibseln dessen, was der Mensch einstmals war, und wird dabei über das alte Asien und sein vorgeschobenes Halbinselchen Europa, das durchaus gegen Asien den ‘Fortschritt des Menschen’ bedeuten möchte, seine traurigen Gedanken haben.“ (JGB 52, KSA 5, S. 72) Nietzsche lehnt nicht nur hier diesen eurozentrischen Anspruch ab. Denker wie Herbert Spencer und die evolutionären Anthropologen, denen zufolge die evolutionäre Kulturleiter der Menschheit zum damaligen Europa führt, sind ihm gründlich zuwider. Zu Nietzsches Kritik der evolutionären Vorstellung dieser Kulturleiter vgl. Orsucci, Andrea, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, New York: de Gruyter, 1996. Orsucci wichtiges Buch geht den interdisziplinären Zusammenhängen nach sowie den ausgedehnten Studien, die Nietzsche ab den 1870er Jahren betreibt.

⁷ Mitte Februar 1885, als Nietzsche in Nizza diesen Briefentwurf niederschreibt, ist der ‚vierte Teil‘ schon fertig, aber Nietzsche betrachtet ihn noch als ersten Teil von „Mittag und Ewigkeit“ und nicht als vierten *Zarathustra*.

auch ohne Heim“, „[v]on jedem Winde gewirbelt, unstät, fortgetrieben“. Er warf wie Zarathustra „alle Grenzsteine und Bilder“ um und lebte nach dem Motto „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“. Nun sucht er umsonst nach *seinem* „Heim“ und findet es nirgendwo. (Vgl. Za IV, Der Schatten, KSA 4, S. 339 ff.) Dieser „Wanderer[] und Schatten[]“ (Za IV, Die Erweckung, KSA 4, S. 386) ist zum Teil auch etwas wie ein alter ego Nietzsches, und zwar des Nietzsche der früheren freigeistigen Schriften. Gerade in der Aphorismensammlung *Der Wanderer und sein Schatten* hatte Nietzsche freie Geister und gute Europäer gleichgesetzt (vgl. WS 215, KSA 2, S. 647—650). Das Kapitel von *Also sprach Zarathustra* hieß noch in der Reinschrift nicht *Der Schatten*, sondern *Der gute Europäer*. Dieser Heimatlose sagte dort Zarathustra auch explizit, „und willst du einen Namen für mich, so nenne mich den guten Europäer“ (KGW VI 4, S. 659).⁸ Alle Eigenschaften des Schattens waren also zunächst Eigenschaften des guten Europäers: Dieser erscheint hier als übernationale, heimatlose, nomadische Gestalt — und, wie gesagt, als verzweifelnde Existenz.

Im Kapitel *Der Schatten*, wie es schließlich im vierten *Zarathustra* veröffentlicht ist, kommt das Wort „Europa“ nicht mehr vor, kein einziges Mal. Einige Kapitel später aber, auf Zarathustras Feier, singt der Schatten ein Lied mit dem Titel *Unter Töchtern der Wüste*. Es ist der einzige Text im ganzen *Zarathustra*, in dem Worte wie „Europa“ und „Europäer“ überhaupt auftauchen. Zarathustras Schatten erscheint hier in einem außer- und übereuropäischen Kontext, in einer exotischen Szenerie. Er erinnert sich an einen einzigen Ort, wo er so gute Luft geatmet hat wie bei Zarathustra. Es war „unter Töchtern der Wüste“, unter „Morgenland-Mädchen“, „bei denen nämlich gab es gleich gute helle morgenländische Luft; dort war ich am fernsten vom wolkigen feuchten schwermüthigen Alt-Europa!“ (Za IV, Unter Töchtern der Wüste, KSA 4, S. 380) Als Europäer ist der Schatten ein Zweifler, er kommt „aus Europa, / Das zweifelsüchtiger ist als alle / Ältlichen Eheweibchen.“ (Za IV, KSA 4, S. 381; ebd., S. 383) Er beginnt und endet sein Lied, „[a]ls moralischer Löwe“, mit einer ironischen Beschwörung der „Würde! Tugend-Würde! Europäer-Würde!“ „Denn Tugend-Geheul <...> Ist mehr als / Alles Europäer-Inbrunst, Europäer-Heiss hunger! / Und da stehe ich schon, / Als Europäer, / Ich kann nicht anders, / Gott helfe mir! Amen!“ Schwermut, Zweifel und Moral gelten in diesem Lied als typisch europäisch. Nicht ohne Ironie bekennt sich der Schatten refrainartig zu seiner europäischen Moralität, gerade er, der zeitweilig nach dem berühmten Motto gelebt hatte: „Nichts ist wahr! Alles ist erlaubt!“ Dieses Motto ist für Nietzsche aber eben die letzte Konsequenz jener Moralität, und der Schatten drückt seine europäische Moral in einem nihilistischen Spruch aus, in der ebenso berühmten Warnung: „*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!*“ Wer die Wüsten birgt, ist der „Europäer“ selbst und mit ihm alle höheren Menschen, die nach Zarathustras Hilfe rufen und ihn aufsuchen.⁹ Ihr Kommen

⁸ Die Pläne und Entwürfe für dieses Kapitel trugen von Anfang an die Überschrift „Der gute Europäer“.

⁹ Nicht nur der Schatten, auch die anderen höheren Menschen stellen Typen gegenwärtiger Europäer dar.

ist ein Anzeichen der vom Wahrsager ebenfalls verkündeten großen Müdigkeit: „Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Welt ist ohne Sinn, Wissen würgt.“ (Za IV, Der Nothschrei, KSA 4, S. 300) Der Schatten ist in der im Lied erwähnten Oase und in Zarathustras Höhle Europa kurzfristig entkommen; er kann auf Europa aus der Ferne zurückblicken. Das Lied mag wohl mit der bedrohlichen Mahnung schließen: „*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!*“ (Za IV, KSA 4, S. 380; ebd., S. 385) Bei den in Zarathustras Höhle versammelten höheren Menschen erweckt es trotzdem allgemeine Heiterkeit. Zarathustra sieht in diesem Lied ein Zeichen, daß „*der Geist der Schwere*“, sein „alter Erzfeind“, weicht (Za IV, Die Erweckung, KSA 4, S. 386 f.). Es weicht die Schwermut, die dem Schatten zufolge Europa durchdringt.

Zu den höheren Menschen gehören auch zwei Könige. In einer Vorstufe zu Zarathustras *Gespräch mit den Königen* redet einer von diesen Zarathustra mit den Worten an, „ob Du gleich ein Weiser bist, der aus dem Morgenlande kommt: halten wir dich doch für den besten Europäer. (denn du lachst über unsre Völker und Volks-Dienerei und sprichst<:> geht doch dem schlechten Geruche aus dem Wege!“ [KGW VI 4, S. 573]) Nietzsche hatte offenbar einstweilen erwogen, Zarathustra selbst zum vorbildlichen Europäer zu stilisieren, ihn nicht nur als guten, sondern sogar als den besten Europäer zu bezeichnen. Zarathustra ist der beste Europäer, weil er den nationalen Staat und die von ihm geforderte Unterwerfung nicht ernst nimmt. Darin unterscheidet er sich jedoch von dem 'einfachen' guten Europäer kaum. Insofern bezeichnet der Ausdruck „der beste Europäer“ kaum einen begrifflichen Unterschied zum „guten Europäer“. Er ist einfach dessen Hyperbel.

Zarathustra ist der beste Europäer, sein Schatten der gute Europäer. Beide sind Wanderer, aber nur der Schatten ist an seiner Heimatlosigkeit zerbrochen. Zarathustra ist sich selbst seine eigene Heimat, seine Einsamkeit ist seine Heimat (Vgl. Za III, Die Heimkehr, KSA 4, S. 231—234). In beiden Fällen geht es zugleich um eine Begegnung zwischen Europäischem und Morgenländischem. Aber während Zarathustras Schatten auch in der Fremde ein Europäer bleibt, ist Zarathustra in einem der beste Europäer und ein Weiser „aus dem Morgenlande“. Er ist eine europäische und eine übereuropäische Erscheinung zugleich. Zuletzt verzichtet Nietzsche auf jede derart explizite Aussage über diese Doppelnatur Zarathustras. Aber man kann trotzdem den vierten *Zarathustra* als Versuch eines morgenländischen Überblicks über Europa lesen (vgl. Nachlaß 1884, KSA 11, S. 234; 26[317]).

Inwieweit wird Zarathustra diesem Anspruch gerecht? In einem schon zitierten Briefentwurf bezeichnet Nietzsche den dreiteiligen *Zarathustra* als „das tiefste und hellste, südlichste, ja sogar morgenländischste Buch [...] <:> das es giebt“ (KSB 7; Nr. 574). „Morgenländisch“ wirkt hier im Vergleich zu „südlich“ wie eine Steigerung, wie eine weitere Stufe. Süden und Morgenland sind gleichsam der Inbegriff von dem, was Deutschland nicht ist. Nietzsche verbindet „*Süden und Morgenland*“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 571; 36[51]) vor allem in Titelentwürfen für Ausführungen über Musik wie „*Süden und Morgenland. Ein Wort für Musiker*“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 691; 42[1]) oder „*Die deutsche Musik. Süden Morgenland (zwei Süden: Venedig und*

die Provence)“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 668; 40[70]). In *Jenseits von Gut und Böse* kommt die Wendung „übereuropäisch“ nur als Bezeichnung für diese Musik der Zukunft vor. Diese Musik, sieht das Buch voraus, wird eine „überdeutsche“, und darüber hinaus eine ‚übereuropäische‘ Musik sein, eine Musik, in der „Süden und Morgenland“ zusammen erklingen.¹⁰

Süden und Morgenland sind zwei vage Begriffe, oder eher noch Visionen als Begriffe, und sie sind nicht nur absichtlich vage. Offensichtlich schweben Nietzsche alle möglichen Varianten des Morgenländischen vor — Indien und China, Persien und Arabien usw. usf. Bei allem Bewußtsein für die jeweiligen kulturellen Eigenheiten bleibt sein „Morgenland“ ein Sammelbegriff im Sinn des Orientalismus des neunzehnten Jahrhunderts.¹¹ Es ist leicht für den späteren Leser, und vielleicht nicht erst für ihn, die unfreiwillige Komik einiger seiner Beobachtungen über das Übereuropäische zu belächeln. In einem Brief von der ligurischen Küste beschreibt er „endlich, an einer einsamen Wendung, ein Stück *tropischen* Pinienwaldes, mit dem man aus Europa weg ist, etwas Brasilianisches, [...]“ (KSB 7; Nr. 759, S. 261; an H. Köselitz, 10.10.1886). Mit Bezug auf den „Square des Phocéens“¹² in Nizza bemerkt er zwar „den ungeheuren Cosmopolitismus dieser Wort-Verbindung“, „aber etwas Siegreiches und Über-Europäisches klingt heraus, etwas sehr Tröstliches, das mir sagt *‘hier bist du an deinem Platze’*“ (KSB 7; Nr. 648, S. 114; an H. Köselitz, 24.11.1885). Dieser sehr deutsche Versuch, an der Riviera oder an der Côte d’Azur Afrika, Brasilien und wer weiß, was noch wiederzufinden, zeigt Nietzsche im Kontext des

¹⁰ Vgl. JGB 255, KSA 5, S. 200f. und siehe dazu unten. Laut der vierten *Unzeitgemässen* sind Wagners „Gedanken“ „wie die jedes guten und grossen Deutschen *überdeutsch* und die Sprache seiner Kunst redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen. / Aber zu *Menschen der Zukunft*.“ (WB 10; KSA 1, S. 505; vgl. KSA 8, S. 274; 14[4].) Noch der Aphorismus JGB 256 gibt zu bedenken, „ob es in der Wagnerischen Kunst etwas schlechthin Deutsches giebt, oder ob nicht gerade deren Auszeichnung ist, aus überdeutschen Quellen und Antrieben zu kommen: wobei nicht unterschätzt werden mag, wie zur Ausbildung seines Typus gerade Paris unentbehrlich war, [...]“. — Ernst Bertrams ‚mythologische‘ Betrachtungen zum „Nordmenschen im Süden“ und zur damit einhergehenden „Urhaltung edelsten Deutschgeistes“ entbehren in der Zeit des Massentourismus nicht einer unfreiwilligen Komik. „Nietzsches tiefe innere Jenseitigkeit, sein seelisch ‚ultramontan‘ getränktes Überdeutschtum, sein Gegendeutschtum in hohem Sinne selber (‘gut Deutsch sein heißt sich entdeutschen‘ spitzt er zu und lebt des heiter gewissen Glaubens, Goethe hätte ihm darin recht gegeben) — alles, so persönlich es sich bei ihm schärft, ist doch nur eine symbolische, eine wiedergekehrte Urhaltung edelsten Deutschgeistes, ältester deutscher Tragik.“ (Bertram, Ernst, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 6. unver. Aufl., Berlin: Kupper, 1922, S. 250. Zum Überdeutschen vgl. das ganze Kapitel „Claude Lorrain“, ebd., S. 249 ff.) — Zu den überdeutschen Deutschen gehört für Nietzsche vor allem Goethe. Vgl. dazu Borchmeyer, Dieter, „*Dichtung der Zukunft? Goethe, der Überdeutsche, im Bilde Nietzsches*“, in: A. di Chiara (Hg.), *Friedrich Nietzsche 1900—2000*. Atti del convegno internazionale di filosofia, Rapallo 14—16 settembre 2000, Genua: Il Melangolo, 2001, S. 196—215.

¹¹ Vgl. dazu Said, Edward W., *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin, 1995 (dt.: *Orientalismus*, Frankfurt a/M u.a.: Ullstein 1981).

¹² Nizza wurde um 350 A. C. von Phokaiern gegründet, die aus der unweit gelegenen Massilia (heute Marseille) kamen. Außer Nizza und Marseille hatte Phokaia (jetzt Foça), eine ionische Stadt am Golf von Smyrna in Anatolien, zahlreiche andere Kolonien gegründet.

Exotismus seiner Zeit.¹³ Sein Begriff des Übereuropäischen läßt sich darauf jedoch nicht reduzieren. Er sieht im Übereuropäischen vor allem eine Aufgabe.

Sowohl der Schatten wie auch Zarathustra sind zum Teil Alter Egos Nietzsches, wenngleich keiner von ihnen mit ihm einfach gleichzusetzen ist — weder der Schatten mit dem jüngeren, noch Zarathustra mit dem reiferen Nietzsche. Trotzdem ist der „Wanderer und Schatten“ auch eine Chiffre für den Freigeist des Zyklus von *Menschliches, Allzumenschliches*. Dort hatte Nietzsche den Freigeist ausdrücklich einen guten Europäer genannt, und wohl aus diesem Grund nannte er zunächst auch Zarathustras Schatten so. Dann aber nahm er davon Abstand. Der Ausdruck blieb unverbraucht, und Nietzsche konnte ihn in *Jenseits von Gut und Böse* als Bezeichnung für sich selbst benutzen. Schon in der Vorrede heißt es in einem Zug „wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister“. In *Jenseits von Gut und Böse* ist der gute Europäer nicht mehr eine Chiffre für Nietzsches *Vergangenheit*, er ist nicht mehr einer jener höheren Menschen, die dem europäischen Nihilismus zum Opfer fallen. Die guten Europäer sind nun eher mit Zarathustra verwandt als mit seinem Schatten: Sie bereiten die Philosophen der *Zukunft* vor, die Überwinder des europäischen Nihilismus.

Der gute Europäer und Nietzsche selbst haben mit Zarathustras Schatten manches gemeinsam: Wie dieser bezeichnet sich auch Nietzsche als „Heimatlosen“ und als „Wanderer“. „*Wir Heimatlosen*“ ist der Titel seines politischen bzw. ‚unpolitischen‘ Manifests im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*. Diese „[H]eimatlosen“, zu denen Nietzsche sich selbst zählt, sind die guten Europäer.¹⁴ Seine Europäer der Zukunft sind nicht einfach die Bewohner einer der im künftigen Staatenbund Europa zusammengeschlossenen Nationen. Nietzsche schwebt kein Europa der Vaterländer vor — und auch kein Europa der Regionen. Die Europäer der Zukunft sind wie er selbst „heimatlos“. In der Zeit des vierten „Zarathustra“ macht der Philosoph daraus folgenden Vorsatz: „Grundsätzlich — nicht in Deutschland leben, weil Europäische Mission“ (Nachlaß 1884/1885, KSA 11, S. 337; 29[4]).

Diese „europäische Mission“ verlangt Nietzsche nicht nur die grundsätzliche Entscheidung ab, nicht in Deutschland zu leben; sie fordert auch, daß man zeitweilig auf Europa selbst aus der Ferne blickt: „Ich will unter Muselmännern eine gute Zeit leben, und zwar dort, wo ihr Glaube jetzt am strengsten ist: so wird sich wohl mein Urtheil und mein Auge für alles Europäische schärfen. Ich denke, eine solche Berechnung liegt

.....
¹³ Nietzsche würde es allerdings vehement bestreiten. Er besteht darauf, daß derlei Vergleiche „ganz exakt“ sind. „Bei der Reise nach Nizza empfand und sah ich ganz deutlich, daß hinter Alassio etwas Neues beginnt, in Luft und Licht und Farbe: nämlich das *Afrikanische*. Der Ausdruck ist ganz exakt: ich habe die Urtheile vorzüglicher Kenner Afrika's eingezogen. (Lesen Sie, bitte, den Nabab von Daudet: in einem der letzten Capitel dieses Romans giebt es eine scharfe Bezeichnung des Afrikanischen an dieser Küste.) Alles hundert Mal feiner, delikater, weißgelber, undeutscher, indifferenter als selbst Genua und seine Umgebung.“ (KSB 7, Nr. 770, S. 274 f.; an H. Köselitz, 31.10.1886)

¹⁴ Nietzsche war in der Tat seit seinem 24. Lebensjahr, als er in die Schweiz, nach Basel ausgewandert war, staatenlos, oder, wie es in der damaligen Schweizer Amtssprache hieß, „heimatlos“. Vgl. dazu Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 3 Bd., München: Hanser, 1978, Bd. 1, S. 263 f.

nicht außerhalb meiner Lebensaufgabe" (KSB 6; Nr. 88, S. 68; an H. Köselitz, 13. 3. 1881). Dieses geschärfte Auge für alles Europäische nennt Nietzsche einige Jahre später sein übereuropäisches Auge.¹⁵ Er will das Blickfeld erweitern und seine okzidentale Voreingenommenheit immer weiter abbauen. Ein „[m]orgenländischer Überblick über Europa“ — auf diese Idee kommt Nietzsche nach dem vierten „Zarathustra“ öfter zurück. Er denkt über das Begriffspaar „Europäisch und über-europäisch“ (KSA 12, S. 81; 2[36]) nach und macht sich einen übereuropäischen Blick auf Europa zur Aufgabe. Es ist sein Ideal, Europa gleichsam von außen zu überschauen. Im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* vergleicht er sich mit einem Wanderer, der die Stadt verlassen muß, wenn er sie als ganze in den Blick nehmen will.

‘Der Wanderer’ redet. — Um unsrer europäischen Moralität einmal aus der Ferne ansichtig zu werden, um sie an anderen, früheren oder kommenden, Moralitäten zu messen, dazu muss man es machen, wie es ein Wanderer macht, der wissen will, wie hoch die Thürme einer Stadt sind: dazu *verlässt* er die Stadt. ‘Gedanken über moralische Vorurtheile’, falls sie nicht Vorurtheile über Vorurtheile sein sollen, setzen eine Stellung *ausserhalb* der Moral voraus, irgend ein Jenseits von Gut und Böse zu dem man steigen, klettern, fliegen muss, — und, im gegebenen Falle, jedenfalls ein Jenseits von *unsrem* Gut und Böse, eine Freiheit von allem ‘Europa’, letzteres als eine Summe von kommandirenden Werthurtheilen verstanden, welche uns in Fleisch und Blut übergegangen sind. [...] (FW 380, KSA 3, S. 632 f.).¹⁶

¹⁵ Nietzsche sieht es als eine der „wesentlichsten Förderungen [s]einer Vorurtheilslosigkeit ([s]eines “Übereuropäischen Auges”)“, daß sein Freund Deussen ihn immer wieder an die indische Philosophie, an jene von Philosophiehistorikern oft übersehene „einzige große Parallele erinnert, die es zu unserer europäischen Philosophie giebt.“ (KSB 8; Nr. 969, S. 222; an P. Deussen, 3.1.1888) Dem entspricht seine Meinung über Deussen („in *meinen* Augen“): „Das Wesentlichere (in *meinen* Augen) ist, daß er der erste Europäer ist, der von Innen her der indischen Philosophie nahe gekommen ist; [...]“ (KSB 8, Nr. 903, S. 144; an H. Köselitz, 8.9.1887).

¹⁶ Wenn Nietzsche hier sagt, daß man die ‚Stadt‘ verlassen muß, denkt er nicht nur an Reisen, sondern vor allem an eine historische Kenntnis ferner Kulturen. (Zu diesem Thema bei Nietzsche vgl. Campioni, Giuliano, „*Wohin man reisen muss*“. *Über Nietzsches Aphorismus 223 aus „Vermischte Meinungen und Sprüche*“, in: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), S. 209—226.) Er versteht dieses Verlassen also nicht so wörtlich, wie wenn er sagt, er wolle nicht in Deutschland leben. Bekannt sind allerdings seine zeitweiligen Pläne, einige Jahre in einem islamischen Land zu verbringen. Es gibt allerdings auch Äußerungen, die in eine andere Richtung weisen. Gegen die antisemitische Unternehmung seiner Schwester Elisabeth und seines Schwagers Bernhard Förster — die Gründung der Kolonie „Nueva Germania“ in Paraguay — verspürte Nietzsche einen verständlichen Widerwillen. Er leistete erbitterten Widerstand gegen die „Künste der Verführung“ in ihren Briefen aus Paraguay (KSA 7, Nr. 780, S. 290; an M. v. Meysenbug, 13.12.1886). In diesem Zusammenhang sind die in den entsprechenden Briefen enthaltenen eindeutigen Bekenntnisse zu Europa zu lesen. „Schade, daß Ihr so *weit* davon gelaufen seid! Und ich — professionell ein ‘*guter Europäer*’, habe es nicht so leicht, wie Ihr, Europa zu verlassen! Eigentlich *darf* ich’s nicht einmal.“ (KSA 7, Nr. 741, S. 241; an E. u. B. Förster, 2.9.1886.) „[*M*]ich brächte man nicht mit zehn Pferden dahin, wo, wenn ich recht berichtet bin, nicht einmal eine gute Bibliothek zu finden ist. [...] wie ich nun einmal zum Leben und zur Aufgabe gestellt bin, die ich zu erfüllen habe, so habe ich Europa nothwendig, weil es der Sitz der Wissenschaft auf Erden ist; auch

Nietzsche spielt hier zweifach auf seine eigene Moralkritik an: auf *Jenseits von Gut und Böse* und auf die *Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, den Untertitel der von ihm damals gerade neu herausgegebenen *Morgenröthe*. Er definiert sein ganzes moral-kritisches Anliegen im Sinne des Übereuropäischen neu: Jenseits von Gut und Böse heißt nicht jenseits von Werturteilen überhaupt, sondern jenseits vom *europäischen* Gut und Böse. Um eine Moralkritik wirklich durchzuführen, muß der Philosoph erst die europä-ische Moral, die ihm in Fleisch und Blut übergegangenen Werturteile, transzendieren und von ihnen Abstand gewinnen. Er muß auf diese Moral gleichsam aus der Ferne zurückbli-cken. Ist das aber wirklich möglich? Nietzsche selbst zeigt sich hier der Schwierigkeiten dieser Aufgabe bewußt: Er sagt ausdrücklich, „die Frage ist, ob man wirklich dorthinauf [zu jenem „Jenseits von Gut und Böse“; MB] kann.“ Zu einem derartigen Jenseits von Gut und Böse — schreibt er hier in der Gleichnissprache des *Zarathustra* — muß man „steigen, klettern, fliegen“.

So idiosynkratisch diese Aufgabe auch scheinen mag, sie entspricht der allgemei-nen Kennzeichnung der europäischen Lage im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*. „Das grösste neuere Ereigniss, — dass ‘Gott todt ist‘“ (FW 343, KSA 3, S. 599) — ist „ein gesamt-europäisches Ereigniss“ (FW 357, KSA 3, S. 599); „der unbedingte redliche Atheismus“ ist „ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens“; „mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europa’s längster und tapferster Selbstüberwindung“. Der Vorläufer ist Schopenhauer: Er stellte seine Frage nach dem Sinn des Daseins „als ein guter Europäer [...] und *nicht* als Deutscher“; er war ein Pessimist „als guter Europäer und *nicht* als Deutscher“ (FW 357, KSA 3, S. 601). Die guten Europäer sind „die Erben Europa’s, die reichen [...] Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes: als solche auch dem Christenthum entwachsen und abhold“ (FW 377, KSA 3, S. 631). Sie setzen sich also von den sonstigen Europäern (mindestens) auf zweifache Weise ab: Sie sind übernational, der europäischen Kleinstaa-terei überdrüssig; vor allem aber sind sie die Erben der europäischen Moral, diejenigen, die deren Untergang in sich selbst schon erleben und vorwegnehmen. Denn nach Got-tes Tod muß auch „unsre ganze europäische Moral“ „einfallen“ (FW 343, KSA 3, S. 573). Die guten Europäer sind die Heimatlosen, die sich anschicken, die nun untergehende europäische Moral gleichsam aus der Ferne zu überblicken.

Die guten Europäer müssen fähig sein, wenigstens „zeitweilig“ „auch ‘übereuro-päisch’ <zu> denken“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 512; 35[9]). Nietzsche sieht in Europa, wenn nicht gerade eine Tradition der Grenzüberschreitung, so wenigstens einige Ge-stalten, die sich zu dieser übereuropäischen Sichtweise aufgeschwungen haben. Es sind so heterogene Menschen wie Schopenhauer, Leonardo da Vinci und sogar Friedrich der Zweite, der „nach maurisch-morgenländischer Aufklärung“ „begierig“ war (Nach-

.....
fand ich bisher keine Gründe, welche es mir verleiden; und gerade jene großen Bewegungen und Umstürze, welchen es wahrscheinlich in den nächsten 20 Jahren entgegengeht, finden in mir einen gut vorbereiteten und gründlichst beteiligten Zuschauer.“ (KSB 7, Nr. 773, S. 277 f.; an E. Förster, 3.11.1886.)

laß 1885, KSA 11, S. 539; 35[66]). Schopenhauer war „zu seiner Zeit [...] vielleicht der bestgebildete Deutsche, mit einem europäischen Horizonte: es giebt selbst Augenblicke, wo er mit morgenländischen Augen sieht“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 471; 34[150]). Schopenhauers morgenländische Augen vermögen demnach nur in vereinzelt Momenten über den europäischen Horizont hinauszublicken. Leonardo da Vinci geht da wesentlich weiter: „Leonardo da Vinci hat [...] einen wirklich überchristlichen Blick gehabt. Er kennt ‚das Morgenland‘, das inwendige so gut als das äußere. Es ist etwas Über-Europäisches und Verschwiegenes an ihm, wie es Jeden auszeichnet, der einen zu großen Umkreis von guten und schlimmen Dingen gesehn hat“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 471; 34[149])

Schopenhauer sieht in bestimmten Augenblicken „mit morgenländischen Augen“, Leonardo hat „einen wirklich überchristlichen Blick“; sich selbst bezeichnet Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* mit einer beides übertreffenden Hyperbel: Er habe, gibt er uns im bekannten Aphorismus über den „circulus vitiosus deus“ zu verstehen, „mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt [...] — jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral“ (JGB 56, KSA 5, S. 74). Nicht nur Schopenhauer mit der „halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt“ seines Pessimismus, auch Buddhas asiatischer Blick sei noch „im Bann und Wahne der Moral“ befangen gewesen; der Standpunkt „jenseits von Gut und Böse“ überwinde dementsprechend nicht nur die europäische Moral, sei nicht nur ein übereuropäischer, sondern sogar ein ‚überasiatischer‘ Standpunkt. ‚Überasiatisch‘ stellt in diesem Sinn im Vergleich zu ‚übereuropäisch‘ eine Steigerung dar. Und gerade durch diesen „überasiatischen“ Blick „in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen“ habe Nietzsche, „ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht, für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen“, der alles, „so wie es war und ist, wieder haben will“ und zur ewigen Wiederkehr des Gleichen „unersättlich da capo“ ruft. Dieser Blick scheint noch weiter zu reichen als der pessimistische jenes „asiatischen und überasiatischen Auge[s]“ (JGB 56, KSA 5, S. 74).¹⁷

Jenseits von Gut und Böse betont den übernationalen Charakter des künftigen Europäers. Dieser erscheint hier als eine synthetische Natur. Nietzsche sieht schon zu seiner Zeit „die unzweideutigsten Anzeichen“ dafür, daß „Europa Eins werden will.“ „Bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts war es die eigentliche Gesamt-Richtung in der geheimnissvollen Arbeit ihrer Seele, den Weg zu jener neuen *Synthesis* vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft

.....
¹⁷ In einer Aufzeichnung „Über den deutschen Pessimismus“ erzählt Nietzsche, ähnlich wie dann im Aphorismus JGB 56, daß er, um seinen eigenen „extremen Pessimismus zu ertragen (wie er hier und da aus [s]einer ‚Geburt der Tragödie‘ heraus klingt)“, sich „ein Gegenstück erfinden“ musste. Dabei erklärt er zunächst, wie er zu seiner eigenen Form von Pessimismus kam: „[...] und ich nahm zeitig mit einer Art Bedauern Acht vor der deutschen und christlichen Enge und Folge-Unrichtigkeit des Schopenhauerschen oder gar Leopardischen Pessimismus und suchte die principiellsten Formen auf (— Asien —)“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 571; 36[49]).

vorwegzunehmen: [...]“ (JGB 256, KSA 5, S. 201 f.). Der Europäer der Zukunft ist eine neue Synthese, eine übernationale Synthese. Diese Synthese wird nicht ein für allemal vollzogen; es kommt vielmehr auf immer neue Synthesen und Überwindungen an. Nietzsche entwirft eine wahre Stufenleiter sukzessiver Erweiterungen des Geistes. Man muß „Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich *griechischer*“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 682; 41[7]).¹⁸ Der gute Europäer, der sich von seiner nationalen Beschränktheit befreit hat, ist also nur eine erste Stufe. Man wird „übernationaler“ und eben „europäischer“. Aber man muß noch darüber hinaus. Auch Europa ist noch eine Beschränkung, und man muß sich davon wenigstens zeitweilig freimachen. Man muß noch „übereuropäischer, morgenländischer, endlich *griechischer*“ werden (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 682; 41[7]). „Übereuropäisch“ ist hier eine vorbereitende Stufe zu „morgenländisch“, die morgendländische Sichtweise ist offenbar die umfassendere. Aber wieso „endlich *griechischer*“? Warum versteht Nietzsche das Europäische und das Übereuropäische als bloße Etappen auf dem Weg zur Wiederaneignung altgriechischer Lebenserfahrung und insbesondere des Dionysischen? Schon vor dem vierten *Zarathustra* hatte er sich notiert: „bisher, nach langer kosmopolitischer Umschau, der Grieche als Mensch, der es am weitesten brachte. Europa“ (Nachlaß 1884, KSA 11, S. 243; 26[353]).¹⁹ Auch Fragment 41[7] beginnt mit einem entschlossenen Bekenntnis zum Vorrang des Griechentums und insbesondere des Dionysischen. Dieses sei das „Symbol der höchsten bisher auf Erden erreichten Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung.“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 681; 41[7]) Nietzsche setzt einem beschränkteren zeitgenössischen Ethnozentrismus seine dionysoszentrische Blickweise entgegen. Diese neue, nicht klassizistische Wendung der westlichen Hellenophilie bleibt natürlich selbst ethnozentratisch. Interessant ist Nietzsches Begründung aber in einer Hinsicht: Man muß ihm zufolge „Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich *griechischer* — denn das Griechische war die erste große Bindung und Synthesis alles Morgenländischen und eben damit der *Anfang* der europäischen Seele, die Entdeckung *unserer neuen Welt*“ (Nachlaß 1885, KSA 11, S. 681; 41[7]). Der Altphilologe Nietzsche sieht also am „Anfang der europäischen Seele“ nicht etwas Eigenes, Ureigenes, das die Europäer von Anfang an auszeichnet, er sieht kein ureuropäisches Wesen, sondern eine Synthese des scheinbar Fremden, eine „Synthesis alles Morgenländischen“.

Schon die „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ hatte bei den Griechen die „Kunst, fruchtbar zu lernen“, bewundert und den Zeitgenossen nahegelegt.

¹⁸ Zur philosophischen Kunstform der Aufzählung sowie dazu, wie Nietzsche sie zur Kennzeichnung seiner freien Geister einsetzt, vgl. Mainberger, Sabine, *Die Kunst des Aufzählens. Elemente zu einer Poetik des Enumerativen*, Berlin, New York: de Gruyter, 2003, insbes. S. 74 ff.

¹⁹ Der junge Nietzsche gebraucht das Adjektiv „überhellenisch“. Er bezeichnet „Plato's Staat“ „als überhellenisch, als nicht unmöglich“ (Nachlaß, 1873, KSA 7, S. 701; 29[170]). Heraklit wiederum „denkt über eine Weltordnung nach, die überhellenisch ist“. Er kämpft „gegen den Mythos“, insofern dieser „die Griechen isoliert und sie den Barbaren entgegenstellt.“ (Nachlaß, 1875, KSA 8, S. 119; 6[50])

„Nichts ist thörichter als den Griechen eine autochthone Bildung nachzusagen, sie haben vielmehr alle bei anderen Völkern lebende Bildung in sich eingesogen, sie kamen gerade deshalb so weit, weil sie es verstanden den Speer von dort weiter zu schleudern, wo ihn ein anderes Volk liegen ließ.“ (PHG 1, KSA 1, S. 806) Der Nietzsche der *Geburt der Tragödie* betrachtet gerade das Dionysische als asiatischen Ursprungs, als ein asiatisches Element, das die apollinischen Griechen in der Tragödie in einen neuen Zusammenhang eingebunden und verwandelt haben.²⁰

Nun zurück zum späten Fragment 41[7]: Um sich jene griechische „Synthesis alles Morgenländischen“ und insbesondere das Dionysische wiederanzueignen, müssen die guten Europäer — selbst eine Synthese — sich zu einer übereuropäischen Sichtweise erheben. Sie dürfen sich nicht darauf beschränken, europäische Elemente neu zu verbinden und zu ‚synthetisieren‘, wenn sie mit dem Dionysischen wieder vertraut werden wollen. So unter anderem auch in der Musik: Auch die Musik der Zukunft, die Nietzsche damals vorschwebt, ist ebenso dionysisch wie „übereuropäisch“.²¹ Der gute Europäer ist nicht nur „über-national“, sondern in seiner letzten Konsequenz wenigstens auf Augenblicke auch „über-europäisch“.

Wird Nietzsche diesem Anspruch gerecht? Das Ziel seiner „Selbst-Überwindung“ und sein höchster Wunsch — so ein später Rückblick — sei „das Auge *Zarathustra's*, ein Auge, das die ganze Thatsache Mensch aus ungeheurer Ferne übersieht, — *unter sich sieht*...“ (WA, Vorwort, KSA 6, S. 12) Jahrzehnte später knüpft Spengler an diese Worte an: Zarathustras Übersicht von oben beansprucht er für sich. Nietzsches Fähigkeit, über die eigene Kultur hinaus zu blicken, stellt Spengler dagegen in Frage. Er vermisst eine Geschichts-

²⁰ Zum Synkretismus der Griechen vgl. Brusotti, Marco, „*Der Cultus wird wie ein fester Wort-Text immer neu ausgedeutet*“. *Nietzsches Betrachtungen über den Synkretismus im „Gottesdienst der Griechen“ und die „Genealogie der Moral“*, in: *Nietzsche und Europa — Nietzsche in Europa. (Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14)*, Berlin, 2007, S. 159–169; zum Unterschied zwischen der *Geburt der Tragödie* und der späteren Gottesdienst-Vorlesung vgl. Brusotti, Marco, *Nietzsches ‚höhere Kunst, die Kunst der Feste‘*, in: Günter Götde, Nikolaos Loukidelis, Jörg Zirfas (Hg.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart, Weimar: Metzler, 2016, S. 255–264.

²¹ „Ein solcher Südländer, nicht der Abkunft, sondern dem *Glauben* nach, muss, falls er von der Zukunft der Musik träumt, auch von einer Erlösung der Musik vom Norden träumen und das Vorspiel einer tieferen, mächtigeren, vielleicht böseren und geheimnissvolleren Musik in seinen Ohren haben, einer überdeutschen Musik, welche vor dem Anblick des blauen wollüstigen Meers und der mittelländischen Himmels-Helle nicht verklingt, vergilbt, verblasst, wie es alle deutsche Musik thut, einer übereuropäischen Musik, die noch vor den braunen Sonnen-Untergängen der Wüste Recht behält, deren Seele mit der Palme verwandt ist und unter grossen schönen einsamen Raubthieren heimisch zu sein und zu schweifen versteht... Ich könnte mir eine Musik denken, deren seltenster Zauber darin bestünde, dass sie von Gut und Böse nichts mehr wüsste, nur dass vielleicht irgend ein Schiffer-Heimweh, irgend welche goldne Schatten und zärtliche Schwächen hier und da über sie hinwegliefen: eine Kunst, welche von grosser Ferne her die Farben einer untergehenden, fast unverständlich gewordenen *moralischen* Welt zu sich flüchten sähe, und die gastfreundlich und tief genug zum Empfang solcher späten Flüchtlinge wäre. —“ (JGB 255, KSA 5, S. 200 f.)

betrachtung, „die Abstand genug besitzt, um im Gesamtbilde der Weltgeschichte auch die Gegenwart [...] wie etwas unendlich Fernes und Fremdes zu betrachten [...]; einen Abstand also, der es erlaubt — mit Nietzsche zu reden, der bei weitem nicht genug von ihm besaß — die ganze Tatsache Mensch aus ungeheurer Entfernung zu überschauen; einen Blick, über die Kulturen hin, auch über die eigene, wie über die Gipfelreihe eines Gebirges am Horizont²²“. Dem heutigen Betrachter scheint Spengler in die ideologischen Kämpfe seiner Zeit weitaus verwickelter als Nietzsche. Aber Spengler sieht gewiß nicht ganz falsch, wenn ihm Nietzsches Verachtung für alles Zeitgemäße nur allzu zeitgemäß vorkommt oder wenn er den christlichen Zug von Nietzsches Antichristentum hervorhebt. Die Grenzen von Nietzsches Sichtweise fallen immer wieder auf: der Exotismus seiner Betrachtungen über Süden und Morgenland, seine Idealisierung des Orients, der z. T. auch durch Schopenhauer geprägte, z. T. sehr eigenwillige Ansatz seiner Rezeption indischer Philosophie. Wenn Nietzsche im übereuropäischen Blick vor allem eine Aufgabe sieht, gibt es doch Gründe zu bezweifeln, daß er das Geforderte auch schon selbst realisiert hat: Bei alledem aber bleibt er mit seinem Anliegen eins der Vorbilder für jenen fernen Blick auf das westliche Denken, für jene Ethnologie des Okzidents, die nach wie vor eine europäische Aufgabe ist.

Literatur

- Bertram, Ernst, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 6. unver. Aufl., Berlin: Küpper, 1922.
- Borchmeyer, Dieter, „*Dichtung der Zukunft*“? Goethe, der Überdeutsche, im Bilde Nietzsches, in: A. di Chiara (Hg.), *Friedrich Nietzsche 1900—2000*. Atti del convegno internazionale di filosofia, Rapallo 14—16 settembre 2000, Genua: Il Melangolo, 2001, S. 196—215.
- Brusotti, Marco, *Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels „Über den Ursprung des Brahmanismus“*, in: *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), S. 222—242.
- Brusotti, Marco, „*Europäisch und über-europäisch*“. Nietzsches Blick aus der Ferne, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 66 (2004), S. 31—48.
- Brusotti, Marco, „*Der Cultus wird wie ein fester Wort-Text immer neu ausgedeutet*“. Nietzsches Betrachtungen über den Synkretismus im „*Gottesdienst der Griechen*“ und die „*Genealogie der Moral*“, in: *Nietzsche und Europa — Nietzsche in Europa*. (Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14), Berlin, 2007, S. 159—169.
- Brusotti, Marco, *Nietzsches ‚höhere Kunst, die Kunst der Feste‘*, in: Günter Götde, Nikolaos Loukidelis, Jörg Zirfas (Hg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Compendium*, Stuttgart, Weimar: Metzler, 2016, S. 255—264.
- Campioni, Giuliano, „*Wohin man reisen muss*“. Über Nietzsches Aphorismus 223 aus „*Vermischte Meinungen und Sprüche*“, in: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), S. 209—226.
- Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 3 Bd., München: Hanser, 1978.

²² Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: dtv., 1972., S. 125 f.

- Mainberger, Sabine, *Die Kunst des Aufzählens. Elemente zu einer Poetik des Enumerativen*, Berlin, New York: de Gruyter, 2003.
- Orsucci, Andrea, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, New York: de Gruyter, 1996.
- Said, Edward W., *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin, 1995 (dt.: *Orientalismus*, Frankfurt a/M u.a.: Ullstein 1981).
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: dtv., 1972.



Рецепция центральных тем Фридриха Ницше

Пять вопросов, поставленных издательницами настоящего тома, касаются центральных аспектов рецепции Ницше в XX веке, влияния его мышления в некоторых странах и, наконец, его вклада в XXI век. Затронутые в вопросах темы содержательно связаны между собой. Эта связь будет учтена и в настоящей статье: после рассмотрения *первого* вопроса (влияние Ницше на XX век будет показано на конкретной теме «смерти бога») я сразу перейду к *третьему* (идея «вечного возвращения»), поскольку упомянутые темы тесно и системно связаны друг с другом. После этого я проанализирую остальные темы в заданном порядке, причем основной акцент будет сделан на отношении Ницше к еврейской культуре: последнее особенно убедительно доказывает, что он был совершенно неверно истолкован национал-социалистическими идеологами (см. *второй* вопрос).

1. К первому вопросу: «смерть бога» — основная идея Ницше в XX веке

Вклад в культурное сознание XX столетия внесли разные идеи Ницше. С начала века особенно сильное влияние оказывала его книга «Так говорил Заратустра», а также ключевые понятия: «вечное возвращение» и тезис о «воле к власти», которым особенно злоупотребляла, превратно его истолковывая, национал-социалистическая идеология. В этой связи я хотел бы указать на еще одно высказывание Ницше, получившее широкое распространение и описывающее, в первую очередь,

диагностированную философом (пост)христианскую ситуацию — ситуацию смерти бога, тесно связанную с темой нигилизма.

Слова о смерти бога в XX веке были одним из самых заметных высказываний Ницше. Отчасти ими отмечена и история влияния философа вплоть до сегодняшнего дня, когда речь идет уже об иных аспектах этой темы (в частности, в дебатах о монотеизме, в связи с появлением так называемого нового атеизма, а также в контексте полемики с нетеистическими религиями и т. д.). В этих словах высказан опыт экзистенциального характера. Высказыванию придается дополнительная острота за счет того, что оно возникает в процессе прямой полемики мыслителя со своей родной религией (христианством) и ее пониманием бога, обозначаемым как «моральное». Уже по этой причине ницшевское объявление бога умершим, констатация смерти «морального» бога, представляет собой элементарное сомнение в религии, по крайней мере в религии христианской. Даже спустя более 100 лет, в течение которых история религии претерпела существенное развитие, диагноз Ницше по-прежнему обладает немаловажным значением в отношении будущего религий или их гибели.

Под объявлением Ницше о «смерти бога», представляющим собой один из его наиболее влиятельных текстов, имеется в виду в первую очередь афоризм 125, под заголовком «Безумец», в 3-й книге «Веселой науки». Афоризм начинается с вопроса: «Слышали ли вы о том безумце, который в ясный полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и все время кричал: “Я ищущу Бога! Я ищущу Бога!”»¹. Центральной частью притчи можно назвать высказывание «Бог умер! Бог не воскреснет!»². Решающим для наших дальнейших размышлений является, во-первых, тот факт, что Ницше изначально вкладывал это объявление в уста Заратустры и лишь непосредственно перед публикацией «Веселой науки» заменил его имя на «безумца»³, а во-вторых, то обстоятельство, что тезис о *вечном возвращении* был сформулирован несколькими неделями ранее и, таким образом, скорее всего предшествует объявлению о «смерти бога».

Философы, в частности Карл Ясперс, Карл Лёвит и Мартин Хайдеггер, подробно исследовали вопрос о «смерти бога» у Ницше. В свою очередь, христианские теологи евангелических церквей и римско-католической церкви дали множество разнообразных ответов на этот вызов Ницше. Центральную тему полемики с теологической стороны составлял, как уже было упомянуто выше, атеизм Ницше, а в особенности его способ говорить о «смерти бога», т. е. «негативное» высказывание в отношении теологии. Эту концентрированность на ницшевской критике христианского понимания бога можно рассматривать в контексте тематической полемики христианской теологии с атеизмом в XX веке⁴. Однако я имею в виду, что

¹ ВН 125: ПСС 3, с. 439.

² Там же, с. 440.

³ На этот факт впервые указал Ойген Бизер: *Biser E. Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*. München, 1962.

⁴ См. *Köster P. Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts // Nietzsche-Studien*. Bd. 10—11. 1981—82. S. 615—685.

в теологии уделялось недостаточное внимание другим аспектам философии Ницше, самым тесным образом связанным с тезисом о «смерти бога»: учению о *вечном возвращении* и посланию «Заратустры», чей общий знаменатель можно увидеть в новом способе утверждения бытия — утверждении, выраженном и в известном призыве «*оставайтесь верны земле*»⁵. По этой причине я хочу теперь обратиться к вопросу о взаимосвязи между высказыванием о «смерти бога» и мыслью о «возвращении».

2. К третьему вопросу: «учение»⁶ о «вечном возвращении» как альтернатива трансцендентному ориентированию религий

Если мы решим обдумать вопрос о «смерти бога» и ее последствиях для религии, мы не сможем избежать и вопроса о значении «Так говорил Заратустра» и его послания, то есть размышления о связи между *безбожием* и ницшевским *объявлением об экстатическом утверждении бытия*. Именно этими вопросами мы и займемся. С точки зрения описанного Ницше экзистенциального события представляется обоснованной следующая гипотеза: *вдохновение* учения о возвращении — как это ретроспективно формулирует Ницше в «Ессе homo»⁷ — делает возможным новое познание, которое, помимо прочего, приводит к «возвещению» о «смерти бога». Оно представляет собой поворот от чисто антитетического атеизма к экзистенциальному опыту: «бог умер». Последний, в свою очередь, означает более радикальный отход от традиционных религий, чем в случае с атеизмом, антитетически все еще связанным с верой в бога и ищущим альтернативные формы «абсолютного». Благодаря учению о вечном возвращении отношение к религиям попадает в новую систему связей, предполагающую, подобно универсальному атеизму, крайний антагонизм к религиям, но не в смысле исключительно негативного отхода от них, а в контексте нового понимания бытия, понимаемого как экзистенциальная *альтернатива* религиям и их вере в вечность. Я бы хотел продемонстрировать это на нескольких аспектах.

Какую функцию, какие смысловые намерения в отношении жизненной организации Ницше связывает с учением о возвращении? Для ответа на этот вопрос необходимо проанализировать первые упоминания об этом центральном представлении. Наряду с другим важным содержанием, в частности с космологическим взглядом и представлением о природном хаосе, связанным с учением о возвращении, значение этого учения для организации жизни, для нового определения *экзистенциального* центра тяжести человека в глазах Ницше является основополагающим. Уже при составлении первой подборки тем под заголовком

⁵ ТГЗ, Предисловие Заратустры 3: ПСС 4, с. 14.

⁶ В связи с «вечным возвращением» Ницше неоднократно говорит об «учении»: см. 11 [158], конец 1876 — лето 1878 г.: ПСС 9, с. 466: «Остережемся проповедовать подобное учение в качестве родившейся в одночасье религии!»; ср. 11 [160]: ПСС 9, с. 466.

⁷ ЕН, Так говорил Заратустра 3: ПСС 6, с. 255.

«Возвращение подобного» он в отдельном пункте указывает: «Новый *центр тяжести*: вечное возвращение подобного. Бесконечная важность нашего знания, заблуждения, наших обычаев и образа жизни для всего грядущего. Что делать нам с *остатком* нашей жизни — нам, которые большую ее часть провели в глубочайшем неведении? Мы *преподадим учение*: это сильнейшее средство для того, чтобы *усвоить* его самим. Наше блаженство, как учителей величайшего из учений»⁸. Учение о возвращении меняет жизнь: индивидуальная жизнь должна измениться, если мы его понимаем. Вопрос заключается в том, что делать с *остатком* жизни после того, как на фоне этого понимания предшествующая жизнь начнет представляться нам «глубочайшим неведением». Из «тяжести», заключенной в этой «мысли» (именно так он часто называет «вечное возвращение»), для Ницше вытекает бесконечная важность всего, что люди будут совершать отныне.

Понимание и признание вечного возвращения подобного требует изменения самопонимания, приводящего к чрезвычайно высокому значению индивидуальной жизни. Ницше требует: «Наложим отпечаток вечности на *нашу* жизнь!»⁹. Отсюда следует понимание: «*Эта жизнь — твоя вечная жизнь!*»¹⁰. Посредством своей точки зрения Ницше полностью отвергает религии, полагая, что в мысли о наложении отпечатка «вечности на *нашу* жизнь» «больше содержания, чем во всех религиях», поскольку религии презирают настоящую жизнь как преходящую и учат нас «устремлять свои взоры к некоей *другой*, неопределенной жизни»¹¹. Эта радикальность является одним из *следствий* учения о возвращении, приводящего к осознанию *конечности*. Следствием базового высказывания о том, что все вечно возвращается, оказывается понимание конечности жизни, а также того факта, что мы должны найти «вечную жизнь» в нашем Здесь и Сегодня. Благодаря мысли о вечном возвращении религии оказываются превзойдены, и потому бог в экзистенциальной жизни «умирает». С помощью этого аргумента Ницше критикует, в первую очередь, христианство и западную культуру, отмеченную его влиянием. Таким образом, в процитированных нами заметках периода первого упоминания мысли о вечном возвращении центральной задачей Ницше как философа является прийти к новому отношению к жизни — по сравнению с религиями, ориентированными на потустороннее. Это учение влияет на конкретную жизнь: «Не обращать свои взоры к далеким неизвестным блаженствам, и *благословениям*, и *милованиям*, а жить так, чтобы захотелось прожить еще одну жизнь, и жить *так* вечно! — В каждое мгновение наша задача приближается к нам»¹². Понимание ценности вечной жизни повышает значимость настоящего момента — в том числе благодаря тому, что основная задача в каждой ситуации может быть достигнута новым способом.

⁸ 11 [141], весна — осень 1881 г.: ПСС 9, с. 458.

⁹ 11 [159]: ПСС 9, с. 466.

¹⁰ 11 [183]: ПСС 9, с. 475.

¹¹ 11 [159]: ПСС 9, с. 466.

¹² 11 [161]: ПСС 9, с. 466.

Ее следует достигать так, чтобы она предполагала вечное постоянство — в том смысле, что человек захочет прожить и сможет утвердить ее снова и снова.

Итак, «смерть бога» и «вечное возвращение» познаются Ницше *экзистенциально*¹³, *оставаясь* перспективами истолкования бытия, а из «вдохновения», вызванного «вечным возвращением», следует поворот от «теоретического» атеизма к познанию смерти бога.

3. Ко второму вопросу: отношение Ницше к евреям и национал-социалистическое толкование его высказываний

1. Функционализация Ницше в национал-социалистический период

Заранее отмечу, что говорить об ответственности Ницше за национал-социалистическую идеологию было бы преувеличением. И все же нельзя отрицать, что этот великий мыслитель свободы был заново интерпретирован, использован и идеологически «функционализирован» этой тоталитарной системой.

При любых занятиях философией Ницше следует принимать во внимание и ее рецепцию в национал-социалистический период. По-прежнему основным остается вопрос, как вообще получилось «функционализировать» Ницше, несмотря на то что центральные задачи философа — в особенности подчеркивание индивидуального, пафос свободы и саморазвития, критика тоталитарных форм, а также национализма и в особенности антисемитизма — диаметрально противоположны тоталитарной идеологии. Разумеется, некоторые национал-социалистические партийные идеологи не могли не обратить внимания на важные противоречия между партийной доктриной и взглядами Ницше. Так, Генрих Хертле, пропагандист этой мизантропической идеологии, в своей книге «Ницше и национал-социализм» высказывает требование «четко разграничить политический мир идей Н[ицше] и национал-социализм, прояснить сходства и противоречия»¹⁴. Однако акцент делался на релевантных для национал-социализма и характерных для Ницше темах, таких как воля к власти, или же на темах, встречающихся у Ницше (таких как раса, воспитание, немецкая нация и т. д.), но истолковывавшихся в соответствии с господствующей доктриной партии. Высказывания, однозначность которых не позволяла интерпретировать их по-новому, не замечались, отвергались или рассматривались как устаревшие, как в случае с предположением Ницше о возможной «ассимиляции евреев», которое Хертле называет «ошибочным мнением», решительно противо-

¹³ См. Figl J. Inspiration und "Erleuchtung" bei Nietzsche. Zur Neuakzentuierung seines Verständnisses von Religion und Religionskritik — aktuelle Forschungsperspektiven // Nietzsche-Studien. Bd. 43. 2014. S. 76—80 (Diskussion: S. 80—87).

¹⁴ Härtle H. Nietzsche und der Nationalsozialismus. München, 1937 (книга вышла в главном издательстве НСДАП!), S. 5; цит. по: Gerlach H.-M. Politik (Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialdemokratie, Sozialismus) // Nietzsche-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung / hg. von H. Ottmann. Stuttgart, 2000. S. 502.

положным «биологически обоснованному антисемитизму»¹⁵. Решающую роль в интеграции Ницше в национал-социалистическую систему — вопреки внутрипартийным ограничениям — сыграл Альфред Розенберг, ведущий идеолог Третьего рейха¹⁶. Невзирая на критику отдельных аспектов мышления Ницше, его плакатно оформленные высказывания были использованы для целей национал-социалистической пропаганды. Чтобы продемонстрировать это на примере одной из центральных тем, я обращаюсь к вопросу об *отношении Ницше к евреям*. Именно в этой связи особенно требуется прояснить настоящую позицию Ницше, поскольку его считали пионером национал-социалистической политики и ее смертоносных практик. «Из-за приписываемого ему влияния на нацистскую пропаганду и убийства людей философия Н[ицше] несет на себе пятно, от которого она так и не смогла полностью избавиться»¹⁷, чему в особенности способствовала решительная критика со стороны марксистского философа Дьёрдя Лукача после Второй мировой войны¹⁸.

2. Отношение Ницше к евреям

Ницше неоднократно обращался к еврейской тематике: ей посвящены многочисленные черновые заметки, а также афоризмы в его опубликованных работах. Однако в текстах того периода, когда он поддерживает тесные контакты с Рихардом Вагнером, можно найти и некоторые диффамирующие замечания о евреях, в первую очередь в биографическом контексте¹⁹. Позднее он решительно отходит от подобной критики. Основываясь на некоторых значимых высказываниях Ницше, мы кратко рассмотрим оба аспекта его философского и личного отношения к еврейству и евреям.

2.1. Признание истории страданий евреев

В восьмом отделе «Человеческого, слишком человеческого» Ницше возводит «всю еврейскую проблему» в рамках национальных государств к тому, что «их энергич-

.....
¹⁵ Ср. *Härtle H.* Nietzsche und der Nationalsozialismus, S. 47 (цит. по: *Gerlach H.-M.* Politik, S. 503).

¹⁶ *Rosenberg A.* Mythos des 20. Jahrhunderts. 1. Aufl. München, 1930. Книга вышла в национал-социалистическом издательстве «Hohenheim»; до конца войны был отпечатан один миллион экземпляров ее изданий.

¹⁷ *Brömsel S.* Art. Antisemitismus // Nietzsche-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung / hg. von H. Ottmann. Stuttgart, 2000. S. 184—185 (цитата на с. 184).

¹⁸ См. *Lukács G.* Die Zerstörung der Vernunft. Berlin (Ost), 1954; Фрагменты этого текста были изданы повторно в книге *Lukács G.* Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus in der deutschen Politik. Frankfurt a/M, 1966. Полемику с Лукачем см. в особенности в *Ottmann H.* Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács // Nietzsche-Studien. Bd. 13. 1984. S. 570—586.

¹⁹ См. например письмо Ницше к матери и сестре от 22 апреля 1866 года (KSB 2, 125); см. также письмо от 18 октября того же года (KSB 2, 326). Подробнее см. *Figl J.* Das Judentum aus der Sicht Nietzsches // Wagner und Nietzsche: Kultur — Werk — Wirkung. Ein Handbuch / hg. von S. L. Sorgner, H. J. Birx, N. Knoepfler. Reinbek bei Hamburg, 2008. S. 177—186 (в особенности с. 180 сл.).

ность и более высокие умственные способности, капитал ума и воли, скопленный ими из поколения в поколение в исторически длительной школе страданий, повсюду, очевидно, дают им преимущество, возбуждая зависть и ненависть», так что «почти во всех теперешних нациях все растет литературное бесчинство <...> — стремление заклать евреев как козлов отпущения за всевозможное явное и тайное зло»²⁰. В данном случае Ницше анализирует проекции, лежащие в основании антисемитизма, отмечаемого им в современной ему эпохе. Он подчеркивает, что еврейский народ «не без нашей общей вины [sic!] страдал больше других народов», а затем упоминает о том, что этому народу «людской род обязан самым благородным человеком (Христом), самым чистым мудрецом (Спинозой), самой могучей книгой и самым действенным нравственным законом в мире»²¹.

Схожие аргументы сформулированы и в 205-м афоризме «Утренней зари», которому предпослан заголовок «О народе Израиль»²². Подлинную перспективу Ницше видит в том, что однажды «Израиль преобразит свою вечную месть в вечное благословение для Европы». Афоризм завершается поэтическими словами: «...древний Бог иудеев сможет *возрадоваться* самому себе, своему творению и своему избранному народу, — и вместе с ним давайте возрадуемся мы все, все!»²³

Особое и непреложное значение еврейства Ницше видит в том, что оно было и остается хранителем и защитником Просвещения²⁴. Это показывает нам, что евреи для Ницше *не* представляли собой «азиатское» и что употребленное им — правда, в дискриминирующем смысле — слово «Азия» относится к средневековому христианству. В свете антисемитской терминологии XIX века, противопоставлявшей «азиатское» и «семитское» «европейскому» и «арийско-германскому», следует особо отметить проведенное Ницше четкое разграничение между понятиями «еврейство» и «азиатское»²⁵.

Ницше рассматривает евреев как народ, в основном принадлежащий к европейской культурной истории и находящийся в равном положении с другими народами²⁶. Учитывая эту высокую оценку еврейской культуры, неудивительно, что в 377-м афоризме «Веселой науки», озаглавленном «Мы, безродные», он обращается к критике национализма. Ницше высказывается против того, «чтобы лить воду на мельницу национализма и расовой ненависти, чтобы наслаждаться

.....
²⁰ ЧСЧ I 475: «Европейцы и упразднение наций»: ПСС 2, с. 284. См., в первую очередь, *Stegmaier W. Nietzsche, die Juden und Europa // Europa-Philosophie / hg. von W. Stegmaier. Berlin: New York, 2000. S. 67—91.*

²¹ Там же.

²² ПСС 3, с. 165 слл.

²³ Там же, с. 167.

²⁴ См. ЧСЧ I 475: ПСС 2, с. 284.

²⁵ См. *Lonsbach R. M. Friedrich Nietzsche und die Juden. 1. Aufl. Stockholm, 1939. S. 13 ff. (2. Aufl.: Bonn, 1985).*

²⁶ УЗ 72: ПСС 3, с. 64 слл.

национальным душевным зудом и отравлением крови», и констатирует: «Мы, безродные, мы, как “новейшие люди”, слишком многогранны и разнородны по своей расе и происхождению и, следовательно, не слишком подвержены искушению участвовать в изолгавшемся расовом самопреклонении и блуде, которые нынче выпячиваются в Германии в качестве вывески немецкого образа мыслей <...>»²⁷.

2.2. Критика антисемитизма

В черновиках 1880-х годов, а также в письмах этого периода отношение Ницше к современным ему антисемитам однозначно. Он дословно говорит: «не люблю и этих новейших спекулянтов идеализма, антисемитов, которые нынче закатывают глаза на христианско-арийско-обывательский лад»²⁸. Для Ницше антисемиты — это лживые люди, и «антисемит не становится приличнее оттого, что лжет согласно принципу»²⁹. Еще решительнее Ницше противится тому, чтобы его имя связывали с «такими антисемитами, как Е. Дюринг»³⁰.

Эта выборка цитат из работ и поздних черновиков Ницше показывает, что его мышление никоим образом не основывалось на антисемитизме: напротив, он называет себя «неисправимым европейцем и анти-антисемитом»(!)³¹. В свете этих чрезвычайно ясных и в подавляющем большинстве положительных высказываний о евреях очевидно, что национал-социалистическое извращение его тезисов ни в коей мере не отвечало намерениям Ницше. Ницшеведение последних десятилетий продемонстрировало неубедительность и филологическую безосновательность обвинений, в основном выдвинутых против философа после Второй мировой войны по причине его национал-социалистической эксплуатации.

4. К четвертому вопросу: ранняя рецепция Ницше в Австрии

Рецепция Ницше в Австрии, с одной стороны, имеет специфические признаки, тесно связанные с культурной историей этой страны. В то же время она является и частью всеевропейской, а затем и мировой рецепции его философии. Мы укажем лишь на некоторые аспекты, хронологически относящиеся к *начальному* этапу отношений между мышлением Ницше и культурной, философской и научной историей Австрии. При этом мы продемонстрируем влияние Ницше на те особенности культурного развития эпохи «югендстиля», чье значение остается неоспоримым по сей день не только в самой Австрии, но и за ее пределами.

²⁷ ВН 377: ПСС 3, с. 576.

²⁸ ГМ III, 26: ПСС 5, с. 377.

²⁹ А 55: ПСС 6, с. 170.

³⁰ Фрагмент письма к матери от 29 декабря 1887 г.: KSB, 8, 216.

³¹ См. письмо Ницше от 7 февраля 1886 г. к своей сестре Элизабет Фёрстер-Ницше, супруг которой (Бернхард Фёрстер) был убежденным антисемитом (KSB 7, 147).

1. Первый кружок почитателей Ницше в Вене³²

Некоторые еврейские интеллектуалы не только не имели общих предубеждений по отношению к Ницше, но и ориентировались на его центральные идеи, причем в такой сильной степени, что уже при жизни философа возникло понятие «еврейское ницшеанство» (упоминание о нем появилось в 1898 году в еврейском журнале, издаваемом Ахадом ха-Амом³³). В Австрии многие евреи, в частности писатель Зигфрид Липинер и музыкант Густав Малер, также поначалу положительно относились к Ницше (об этом речь пойдет далее); кроме того, Зигмунд Фрейд с раннего времени начал проявлять интерес ко взглядам Ницше.

Уже в 1877 году Ницше обдумывал возможность совершить путешествие в Вену, обосновывая это тем, что «там настоящее гнездо людей, чей сомнительный вкус позволяет им ценить мои работы»³⁴. В этой связи Ницше упоминает имя Зигфрида Липинера, называя его гением; позднее Липинер в глазах Ницше оказывается «хорошим вагнерианцем»³⁵. Почти за полгода до этого Эрвин Роде пишет своему другу Ницше о Липинере: «Он большой почитатель твоих работ, член венского “Общества Ницше”»³⁶.

Первый известный нам кружок почитателей Ницше в Австрии возникает уже в 70-х годах XIX века в Университете Вены. Речь идет о членах «Венского общества чтения немецких студентов». Среди членов общества были и еврейские студенты³⁷; кроме того, в общество входил Зигмунд Фрейд. Эти молодые интеллектуалы, среди которых были писатели, журналисты и ученые, с 1876 года поддерживали контакт с Ницше, поначалу в форме переписки, а затем в личных беседах с философом.

Йозеф Панет, доцент Университета Вены, в первые три месяца 1884 года посещал Ницше и проводил многочисленные беседы с ним³⁸. Еще в 1875 году, в качестве члена упомянутого «Общества чтения», Панет делал доклад о второй книге «Несвоевременных размышлений» Ницше: «О пользе и вреде истории для жизни». Его содокладчиком был Виктор Адлер³⁹, позднее (в 1888 году) основавший Соци-

³² Подробнее см. *Figl J. Nietzsche und Wien // Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven / hg. von J. Figl. Wien, 1996. S. 11—17.*

³³ *Niewöhner F. Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888 // Jüdischer Nietzscheanismus / hg. von W. Stegmaier, D. Krochmalnik. Berlin; New York, 1997. S. 15—32, цитата на с. 22; см. также Golomb J. Nietzsche an the Jewish Culture. London, 1997.*

³⁴ См. письмо Ницше к его еврейскому другу Паулю Рэ: KSB 5, 291.

³⁵ См. письмо к Рейнхарту фон Зейдлици от 4 января 1878 г.: KSB 5, 300.

³⁶ Письмо Эрвина Роде к Ницше от 29 июня 1877 г.: KGB II 6/1, 595.

³⁷ См. *McGrath W. J. Dionysian Art and Populist Politics in Austria. New Haven; London, 1974, особенно с. 17 слл., 27 слл.*

³⁸ См. документы, собранные Рихардом Франком Круммелем: *Krummel R. F. Josef Paneth, Über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit // Nietzsche-Studien. Bd. 17. 1988. S. 478—495.*

³⁹ См. *Venturelli A. Nietzsche in der Berggasse 19. Über die erste Nietzsche-Rezeption in Wien // Nietzsche-Studien. Bd. 13. 1984. S. 521—569.* По адресу Berggasse 19 располагалась квартира Фрейда и его практика в Вене.

ал-демократическую рабочую партию Австрии. Благодаря тесной дружбе Панета с Фрейдом возникла непрямая связь с философией Ницше, к которой Фрейд неоднократно обращался.

2. Широкая рецепция Ницше в эпоху *Fin de Siècle*

На рубеже XIX и XX веков началась широкая рецепция идей и мотивов Ницше — а также Вагнера и Шопенгауэра — в искусстве, литературе и музыке. Объемное описание этого развития дал Уильям Макграт в своей книге *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*⁴⁰. Ключевой импульс новому периоду рецепции, в первую очередь в искусстве югендстиля, дает Климт. Историк искусства Карл Э. Шорске интерпретирует написанную в 1898 году картину Климта «Музыка» через призму символов, использованных Ницше в «Рождении трагедии», рассматривая кифару, инструмент Аполлона, с точки зрения дионисийской символики⁴¹. Кроме того, он полагает, что женский образ, воплощенный в «Философии», представляющей один из четырех факультетов, напоминает о языке «Так говорил Заратустра» и о полуночной песни главного героя: «O Mensch! Gib acht!» Последняя была включена Густавом Малером в четвертую часть Третьей симфонии⁴². В свою очередь, в 1896 году Рихард Штраус сочинил симфоническую поэму «Так говорил Заратустра» (opus 30), представляющую собой свободное переложение книги Ницше.

Представленные выше выборочные примеры связей между Ницше и искусством конца XIX — начала XX века с очевидностью демонстрируют *широту распространения* идей, мотивов и литературных трудов Ницше (в первую очередь «Так говорил Заратустра») в Австрии, а особенно в Вене этого периода.

5. К пятому вопросу: «транскультурное мышление» как вклад Ницше в XXI век

Представленная выше история влияния Ницше, начиная со времени его жизни и до конца Второй мировой войны, в первую очередь была связана с Европой и США: мы упоминали прежде всего о влиянии философа на культуру, находившуюся под воздействием христианства и еврейской традиции, а также об извращенной рецепции национал-социалистического периода. Однако уже в течение как минимум 100 лет Ницше воздействовал на культуру и философию разных, в том числе и неевропейских стран, например Японии⁴³. Благодаря этой рецепции, охватывающей различные культуры и религии, можно лучше осознать то обстоятельство, что горизонт мышления Ницше с самого раннего периода распространялся

⁴⁰ Ср. *McGrath W. J. Dionysian Art: Crisis and Creativity in Turn-of-the-Century Vienna // Nietzsche and Austrian Culture / ed. by J. Colomb. Wien, 2004. P. 23—41.*

⁴¹ *Schorke C. E. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle. München, 1994. S. 209 f.*

⁴² *Ibid. S. 217.*

⁴³ См. *Parkes G. (ed.). Nietzsche and Asian Thought. Chicago; London, 1991.*

за пределы Европы и христианской культуры⁴⁴. Именно в этом, как мне представляется, заключен важный вклад мышления Ницше в XXI век, в эпоху растущей глобализации. О нем я и скажу в заключение. При этом я буду опираться на черновую заметку, которую Ницше сделал в период подготовки нового издания «Человеческого, слишком человеческого» летом 1885 года:

<...> шаг за шагом становится всеохватнее, наднациональнее, все более европейцами, сверхъевропейцами и людьми Востока и, наконец, все *более* становится *греками*, ибо греческое начало было первой великой связью и синтезом всего восточного и тем самым *началом* европейской души, открытием *нашего «нового мира»*⁴⁵.

Ницшевский «новый мир» одновременно является «наднациональным», «сверхъевропейским», т. е. европейским, «азиатским» и, наконец, греческим, — и в этом преодолении культур и континентов заключается «начало европейской души». У Ницше была перед глазами *позитивная цель*, которую лучше всего выразить его собственными словами, употребленными в этом контексте: это «открытие *нашего “нового мира”*».

Культура одновременности множества культур является отличительным признаком современной мировой культуры начала XXI века. Она отличается от культуры прошлых эпох множеством аспектов, из которых я в завершение хотел бы особо отметить один, связанный с глобализацией. Сегодня речь идет о познании тенденций глобальной культуры в затрагивающем *все общество* и, в конечном итоге, *общемировом процессе*. С изменением культур разного происхождения вырисовываются контуры *культуры будущего, охватывающей* различные культуры и традиции, но не растворяющей их: путь к ней открыт. Размышления Ницше в направлении мировой культуры, основанной на знании универсальной культурной истории, на мой взгляд, могут дать нам импульсы для лучшего понимания обретающей реальные очертания транскультуральности и тем самым способствовать прояснению актуальных проблем в ситуации культурной и религиозной плюральности сегодняшнего дня.

Литература

Brömsel S. Art. Antisemitismus // Nietzsche-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung / hg. von H. Ottmann. Stuttgart, 2000. S. 184—185.

Biser E. Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München, 1962.

.....
⁴⁴ См. Figl J. Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges. Berlin; New York, 2007, в особенности 4-ю главу: «Ansätze transkulturellen Denkens» (с. 267 сл.).

⁴⁵ 41 [7], август — сентябрь 1885 г.: ПСС 11, с. 612.

- Figl J.* Nietzsche und Wien // Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven / hg. von J. Figl. Wien, 1996. S. 11—17.
- Figl J.* Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges. Berlin; New York, 2007.
- Figl J.* Das Judentum aus der Sicht Nietzsches // Wagner und Nietzsche: Kultur — Werk — Wirkung. Ein Handbuch / hg. von S. L. Sorgner, H. J. Birx, N. Knoepffler. Reinbek bei Hamburg, 2008. S. 177—186.
- Figl J.* Impulsreferat „Erleuchtung“ und Inspiration bei Nietzsche. Zur Neuakzentuierung seines Verständnisses von Religion und Religionskritik — aktuelle Forschungsperspektiven // Nietzsche-Studien. Bd. 43. 2014. S. 76—80 (Diskussion: S. 80—87).
- Gerlach H.-M.* Politik (Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialdemokratie, Sozialismus) // Nietzsche-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung / hg. von H. Ottmann. Stuttgart, 2000. S. 499—509.
- Golomb J.* Nietzsche an the Jewish Culture. London, 1997.
- Härtle H.* Nietzsche und der Nationalsozialismus. München, 1937.
- Köster P.* Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts // Nietzsche-Studien. Bd. 10—11. 1981—1982. S. 615—685.
- Krummel R. F.* Josef Paneth, Über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit // Nietzsche-Studien. Bd. 17. 1988. S. 478—495.
- Lonsbach R. M.* Friedrich Nietzsche und die Juden. 1. Aufl. Stockholm, 1939. S. 13 ff. (2. Aufl. Bonn, 1985).
- Lukács G.* Die Zerstörung der Vernunft. Berlin (Ost), 1954.
- Lukács G.* Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus in der deutschen Politik. Frankfurt a/M, 1966.
- McGrath W. J.* Dionysian Art and Populist Politics in Austria. New Haven/London, 1974.
- McGrath W. J.* Dionysian Art: Crisis and Creativity in Turn-of-the-Century Vienna // Nietzsche and Austrian Culture / ed. by J. Colomb. Wien, 2004. P. 23—41.
- Niewöhner F.* Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888 // Jüdischer Nietzscheanismus / hg. von W. Stegmaier, D. Krochmalnik. Berlin; New York, 1997. S. 15—32.
- Ottmann H.* Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács // Nietzsche-Studien. Bd. 13. 1984. S. 570—586.
- Parkes G.* (ed.). Nietzsche and Asian Thought. Chicago; London, 1991.
- Rosenberg A.* Mythos des 20. Jahrhunderts. München, 1930.
- Schorske C. E.* Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle. München, 1994.
- Stegmaier W.* Nietzsche, die Juden und Europa // Europa-Philosophie / hg. von W. Stegmaier. Berlin; New York, 2000. S. 67—91.
- Venturelli A.* Nietzsche in der Berggasse 19. Über die erste Nietzsche-Rezeption in Wien // Nietzsche-Studien. Bd. 13. 1984. S. 521—569.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



Rezeption zentraler Themen Friedrich Nietzsches

Die fünf Fragen der Herausgeberinnen dieses Bandes zielen auf zentrale Aspekte der Rezeption Nietzsches im 20. Jahrhundert, auf den Einfluss seines Denkens in einigen Ländern sowie schließlich auf die Frage nach seinem Beitrag zum 21. Jahrhundert. Die in den Fragen angesprochenen Themen stehen in einem inhaltlichen Zusammenhang, dem auch die folgende Darstellung insofern gerecht zu werden versucht, als nach der *ersten* Frage (bei deren Beantwortung an einem spezifischen Thema, nämlich des „Todes Gottes“, Nietzsches Einfluss auf die Kultur des 20. Jahrhunderts aufgezeigt wird) unmittelbar folgend die *dritte* Frage (Idee der „ewigen Wiederkunft“) behandelt wird, weil diese beiden Themen systematisch eng zusammen gehören. Danach kommen die anderen Themen in der vorgegebenen Reihenfolge zur Sprache, wobei schwerpunktmäßig auf Nietzsches Verhältnis zum Judentum eingegangen wird, da dieses in besonders überzeugender Weise zeigt, dass er von den nationalsozialistischen Ideologen (*zweite* Frage) grundlegend missverstanden wurde.

1. Zur ersten Frage: „Tod Gottes“ — ein Grundgedanke Nietzsches im 20. Jahrhundert

Es haben verschiedene Ideen Nietzsches zum kulturellen Selbstverständnis im 20. Jahrhundert beigetragen: von Beginn dieses Jahrhunderts an insbesondere die Schrift „Also sprach Zarathustra“, dann die Schlüsselbegriffe seines Denkens, nämlich die „ewige Wiederkunft“ und seine These vom „Willen zur Macht“, welche besonders in der nationalsozialistischen Ideologie missverstanden und missbraucht wurde. Ich möchte hier auf ein weiteres, weit verbreitetes Wort Nietzsches hinweisen, das insbesondere die von

Nietzsche diagnostizierte (post-)christliche Situation zu beschreiben versuchte, nämlich jenes vom „Tod Gottes“, das eng mit der Nihilismus-Thematik in Zusammenhang steht.

Dieses Wort Nietzsches war im 20. Jahrhundert eines der am meisten beachteten Aussagen dieses Philosophen und es prägt zum Teil seine Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart, in der diese Thematik unter veränderten Aspekten zur Sprache kommt (wie zum Beispiel in der Monotheismus-Debatte, angesichts des Auftretens eines sogenannten „neuen Atheismus“, ferner in der Begegnung mit nicht-theistischen Religionen, wie dem Buddhismus, und in anderen Kontexten). In diesem Wort spricht sich eine Erfahrung aus, die existenziellen Charakter hat; verschärft wird diese Aussage durch die Tatsache, dass sie in direkter Auseinandersetzung eines Denkers mit seiner Herkunftsreligion, dem Christentum und dessen als ‚moralisch‘ bezeichneten Gottesverständnis entstanden ist. Allein schon aus diesem Grund ist Nietzsches Toterklärung Gottes beziehungsweise seine Feststellung des Todes des „moralischen“ Gottes eine elementare Infragestellung der Religion, jedenfalls der christlichen. Auch nach über hundert Jahren, in denen sich die Religionsgeschichte in signifikanter Weise weiterentwickelt hat, hat Nietzsches Diagnose eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hinsichtlich der Zukunft beziehungsweise des Niedergangs der Religionen. Mit Nietzsches Verkündigung des ‚Todes Gottes‘, eines der wirkungsvollsten Texte dieses Philosophen, ist vor allem der Text im Abschnitt Nr. 125 des 3. Buches der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ gemeint, der mit dem Titel *Der tolle Mensch* überschrieben ist. Dieser beginnt mit der Frage: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“ Und das Zentrum dieser Parabel besteht wohl in der Aussage: „Gott ist tot! Gott bleibt tot!“ Entscheidend für die weiteren Überlegungen ist aber einerseits das Faktum, dass Nietzsche ursprünglich *Zarathustra* diese Verkündigung in den Mund gelegt und erst unmittelbar vor der Veröffentlichung der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ dessen Name durch den ‚tollen Menschen‘ ersetzt hat,¹ und andererseits die Tatsache, dass die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ einige Wochen *früher* formuliert wurde, somit also vermutlich der Verkündigung des „Todes Gottes“ vorausgeht.

Philosophen wie Karl Jaspers, Karl Löwith und Martin Heidegger setzten sich ausführlich mit dem Verständnis des „Todes Gottes“ bei Nietzsche auseinander, und christliche Theologen sowohl der evangelischen Kirchen als auch der römisch-katholischen Kirche haben in mannigfacher Weise auf diese Herausforderung Nietzsches geantwortet. Ein zentrales Thema der Auseinandersetzung von Seiten der Theologie bildete — wie erwähnt — Nietzsches Atheismus, besonders seine Redeweise vom ‚Tod Gottes‘, also eine „negative“ Aussage Nietzsches im Hinblick auf die Theologie. Diese Konzentration auf Nietzsches Kritik am christlichen Gottesverständnis kann im Kontext der schwerpunktmäßigen Auseinandersetzung der christlichen Theologie mit dem

.....
¹ Darauf hat zuerst Eugen Biser hingewiesen; vgl. Ders., *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München 1962.

Atheismus im 20. Jahrhundert gesehen werden.² Ich meine aber, dass dabei in der Theologie vielfach die anderen Aspekte der Philosophie Nietzsches nicht genügend beachtet wurden, die mit der These vom „Tod Gottes“ zuinnerst zusammenhängen, nämlich die Lehre von der ‚*Ewigen Wiederkunft*‘ und die Botschaft des ‚*Zarathustra*‘, deren gemeinsamer Nenner in einer neuen Weise der Daseinsbejahung erblickt werden kann, wie sie unter anderem in dem bekannten Appell „bleibt der Erde treu“ zum Ausdruck kommt (KGW VI 1, 9: Zarathustra’s Vorrede, 3). Daher möchte ich mich nun unmittelbar dem wechselseitigen Verhältnis zwischen der Aussage vom „Tod Gottes“ und dem Gedanken der „Wiederkunft“ zuwenden.

2. Zur dritten Frage: Die „Lehre“³ von der „ewigen Wiederkunft“ als Alternative zur Transzendenz-Orientierung der Religionen

Wenn man die Frage nach dem ‚*Tod Gottes*‘ und dessen Konsequenzen für die Religion bedenken will, so ist es unumgänglich, zugleich die Frage nach der Bedeutung *Zarathustras* und seiner Verkündigung zu stellen, also den Zusammenhang von *Gottlosigkeit* und Nietzsches *Verkündigung der ekstatischen Daseinsbejahung* zu bedenken; dies soll hier kurz getan werden. Ausgehend von dem existenziellen Widerfahrnis Nietzsches ist folgende Annahme begründet: die *Inspiration* — wie Nietzsche rückblickend in *Ecce homo* formuliert (KGW VI 3, 337: EH, Also sprach Zarathustra 3) — der Wiederkunftslehre ermöglicht eine neue Erfahrung, die unter anderem zur „Verkündigung“ des „Todes Gottes“ führt; sie bedeutet die Wende von einem bloß antithetischen Atheismus zu einer existenziellen „Gott-ist-tot“-Erfahrung. Diese bedeutet eine radikalere Abwendung von den traditionellen Religionen als es ein jener Atheismus tut, der antithetisch noch auf den Gottesglauben bezogen ist beziehungsweise alternative Formen eines „Absoluten“ sucht.

Das Verhältnis zu den Religionen ist durch die Wiederkunftslehre in eine neue Relation getreten: diese impliziert, wie der generelle Atheismus, freilich einen extremen Gegensatz zu ihnen, jedoch nicht in einer bloß negativen Abkehr, sondern getragen von einem neuen Verständnis des Daseins, das sich als eine existenzielle *Alternative* zu den Religionen und ihrem Ewigkeitsglauben versteht. An einigen Aspekten möchte ich das nun aufzeigen.

Welche Funktion, welche Sinnintentionen hinsichtlich der Lebensgestaltung verbindet Nietzsche mit der Wiederkunftslehre? Dazu ist es nützlich, die erstmaligen Nennungen dieser zentralen Vorstellung zu analysieren.

Neben anderen wichtigen Inhalten, wie jenem einer kosmologischen Sicht und der Chaos-Auffassung der Natur, die mit der Wiederkunftslehre verbunden sind, scheint die

² Vgl. Köster, Peter, *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, in: *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981/82), S. 615—685.

³ Nietzsche spricht im Zusammenhang mit der „ewigen Wiederkunft“ wiederholt von einer „Lehre“: vgl. KGW V 2, 401: 11 [158] und: „Hüten wir uns, eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren!“; vgl. ebd. 11 [160].

Bedeutung, die diese Lehre für die Lebensgestaltung, für eine neue *existenzielle* Schwerpunktsetzung der Menschen hat, in den Augen Nietzsches schlechthin grundlegend zu sein. Schon in der ersten Zusammenstellung der Themen unter diesem Titel: „*Die Wiederkunft des Gleichen*“ schreibt er unter einem separaten Punkt: „Das neue *Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen*. Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen’s, Irren’s, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem *Reste* unseres Lebens — wir, die wir den grössten Theil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben?“ (KGW V 2, 392: 11 [141]). Die Wiederkunftslehre ist eine das Leben verändernde Lehre. Es geht darum, dass das individuelle Leben sich notwendig ändern muss, wenn man die Einsicht in diese Lehre gewonnen hat. Die Frage ist, was man dann mit dem *Rest* des Lebens tut, nachdem im Horizont dieser Einsicht das vorhergehende Leben als „wesentlichste Unwissenheit“ erscheint. Aus dem „Schwergewicht“, das dieser „Gedanke“⁴ — wie Nietzsche oft auch die „ewige Wiederkehr“ bezeichnet — bedeutet, ergibt sich für Nietzsche die unendliche Wichtigkeit alles dessen, was Menschen in Hinkunft tun.

Die Einsicht und Anerkennung der ewigen Wiederkunft des Gleichen fordert eine Änderung des Selbstverständnisses, das zu einer extrem hohen Bedeutung des individuellen Lebens führt: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf *unser* Leben!“ (KGW V 2, 401: 11 [159]). Und die Konsequenz daraus ist die Einsicht: „*Dieses Leben — dein ewiges Leben!*“ (AaO. 410: 11 [183]). Mit dieser Auffassung wendet sich Nietzsche von den Religionen schlechthin ab, und er meint, dass der Gedanke, „das Abbild der Ewigkeit auf *unser* Leben“ zu drücken, „mehr als alle Religionen [enthält]“, weil die Religionen das gegenwärtige Leben als ein flüchtiges verachten und „nach einem unbestimmten *anderen* Leben hinblicken lehrten“ (AaO. 401: 11 [159]). Diese Radikalität ergibt sich aus den *Folgen* der Wiederkunftslehre: diese führt hin zum Bewusstsein der *Endlichkeit*. Eine Konsequenz der Grundaussage, dass ewig Alles wiederkehrt, ist die Einsicht in die Endlichkeit dieses Lebens, und das Faktum, dass wir im Hier und Heute das „ewige Leben“ finden sollen. Durch den Gedanken der ewigen Wiederkehr sind die Religionen überboten, und darum ist Gott im existenziellen Leben „gestorben“. Mit diesem Argument kritisiert Nietzsche in erster Linie das Christentum und die abendländische Kultur, die davon geprägt ist. In den zitierten Notizen aus der Zeit der erstmaligen Nennung des Gedankens der Wiederkunft ist es also ein zentrales Anliegen des Philosophen Nietzsche, zu einer im Verhältnis zu den jenseitsorientierten Religionen neuen Einstellung dem Leben gegenüber zu kommen. Diese Lehre hat Auswirkungen auf das konkrete Leben: „Nicht nach fernen unbekanntem Seligkeiten und *Segnungen* und *Begnadigungen* ausschauen, sondern so leben, dass wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen. — Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran“ (AaO. 401: 11 [161]). Aus der Einsicht in den ‚Ewigkeitswert‘ des Lebens wird die Bedeutung des Augenblicks auch dadurch erhöht, dass die Grundaufgabe in jeder Situation neu geleistet werden kann.

.....
⁴ Vgl. FW 341: *Das größte Schwergewicht*, in dem Nietzsche erstmals im veröffentlichten Werk die Wiederkunftslehre thematisiert (KGW V 2, 250).

Sie soll so geleistet werden, dass sie ‚ewigen‘ Bestand in dem Sinn hat, dass der Mensch sie immer wieder leben will und bejahen kann.

„Tod Gottes“ und „Ewige Wiederkunft“ sind von Nietzsche *existenziell* erfahren worden⁵, und sie *bleiben* auch Perspektiven der Daseinsauslegung — und aus der „Inspiration“ hinsichtlich der „Ewigen Wiederkunft“ folgt die Wendung vom „theoretischen“ Atheismus zur Tod-Gottes-Erfahrung.

3. Zur zweiten Frage: Nietzsches Verhältnis zum Judentum und die nationalsozialistische Umdeutung seiner Aussagen

1. Funktionalisierung Nietzsches in nationalsozialistischer Zeit

Vorweg kann gesagt werden, dass es überzogen wäre, von einer Verantwortung Nietzsches für die nationalsozialistische Ideologie zu sprechen. Doch es kann nicht geleugnet werden, dass dieser große Denker der Freiheit von diesem totalitaristischen System uminterpretiert, missbraucht und ideologisch „funktionalisiert“ wurde.

Das Problem der Rezeption Nietzsches in nationalsozialistischer Zeit ist bei jeder Beschäftigung mit diesem Philosophen mit zu bedenken. Denn es bleibt die Grundfrage, wie es überhaupt zu dieser „Funktionalisierung“ kommen konnte, obwohl zentrale Anliegen von Nietzsches Denken einer totalitären Ideologie diametral entgegenstehen, wie insbesondere die Betonung des Individuellen, das Pathos der Freiheit und Selbstentfaltung, die Kritik an Formen des Totalitären und am Nationalismus und insbesondere am Antisemitismus. Freilich war auch für manche nationalsozialistische Partei-Ideologen der Gegensatz der Parteidoktrin zu Auffassungen Nietzsches in wichtigen Aspekten unübersehbar, was Heinrich Härtle, ein Propagandist dieser menschenverachtenden Ideologie in seinem Buch „Nietzsche und der Nationalsozialismus“ in der Forderung ausspricht, „N[ietzsches] politische Gedankenwelt und den Nationalsozialismus scharf abzugrenzen, Verwandtschaft und Gegensatz klarzustellen.“⁶ Dennoch konzentrierte man sich auf die für den Nationalsozialismus relevanten Themen, die kennzeichnend für Nietzsche waren, wie der Wille zu Macht, beziehungsweise auf Themen, die auch bei Nietzsche vorkamen, wie Rasse, Zucht, Deutschtum etc., nun aber im Sinne der vorherrschenden Parteidoktrin gedeutet wurden, während man Aussagen, deren Eindeutigkeit keine Uminterpretation erlaubte, übergangen oder verworfen hat oder als historisch überholt betrachtete, wie Nietzsches Annahme einer „möglichen Juden-Assimilierung“, die Härtle als „Fehlmeinung“ be-

⁵ Vgl. Johann Figl, *Inspiration und „Erleuchtung“ bei Nietzsche. Zur Neuakzentuierung seines Verständnisses von Religion und Religionskritik — aktuelle Forschungsperspektiven*, in: *Nietzsche-Studien*, 43 (2014), S. 76—80, Diskussion; 80—87.

⁶ Härtle, Heinz, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, München (Zentralverlag der NSDAP!) 1937, S. 5; zitiert nach Gerlach, Hans-Martin, *Politik (Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialdemokratie, Sozialismus)*, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart 2000, S. 499—509, hier S. 502.

zeichnete, welcher der „biologisch begründete Antisemitismus“ entschieden entgegenstehe.⁷ Für die Durchsetzung der Integration Nietzsches gegenüber parteiinterner Vorbehalte in das nationalsozialistische System war vor allem Alfred Rosenberg, der führende Ideologe des Dritten Reiches,⁸ maßgeblich. Trotz der Kritik an einzelnen Aspekten des Denkens Nietzsches wurden plakativ zurechtgeformte Aussagen dieses Philosophen pauschal für Zwecke der nationalsozialistischen Propaganda verwendet. Um dies an einem zentralen Thema aufzuzeigen, möchte ich im Folgenden auf *Nietzsches Verhältnis zum Judentum* eingehen, weil besonders hier eine Klärung hinsichtlich seiner tatsächlichen Haltung notwendig ist, da er als Wegbereiter nationalsozialistischer Politik sowie von deren mörderischen Praktiken verstanden wurde. „Wegen des unterstellten Einflusses auf die nazistische Propaganda und den Völkermord haftet der Philosophie N[ietzsche]s ein Makel an, den sie nie wieder ganz losgeworden ist,“⁹ wozu insbesondere die entschiedene Kritik des marxistischen Philosophen Georg Lukács nach dem Zweiten Weltkrieg beigetragen hat.¹⁰

2. Nietzsches Stellungnahme zum Judentum

Nietzsche hat sich wiederholt mit dem Judentum befasst; zu diesem Thema finden sich zahlreiche Notizen im Nachlass, doch auch in den veröffentlichten Schriften, widmet er mehrere Aphorismen der Frage des Judentums. Jedoch aus der Zeit, wo er engen Kontakt mit Richard Wagner hatte, finden sich auch einige diffamierende Bemerkungen zum Judentum, vor allem im biographischen Kontext.¹¹ Von solcher Kritik hat er sich später entschieden abgewandt. Auf jeden der beiden Aspekte — der philosophischen beziehungsweise persönlichen - Haltung Nietzsches gegenüber dem Judentum und den Juden soll im Folgenden anhand wichtiger Aussagen kurz eingegangen werden.

2.1. Würdigung des Leidensweges des Judentums

Im achten „Hauptstück“ von „Menschliches, Allzumenschliches“ führt Nietzsche „das ganze Problem der *Juden*“ innerhalb der nationalen Staaten darauf zurück, dass „ihr in lan-

⁷ Vgl. ebd., S. 47 (zitiert nach Gerlach, aaO., S. 503).

⁸ Rosenberg, Alfred, *Mythos des 20. Jahrhunderts*, zuerst erschienen: München 1930 (im nationalsozialistischen Hoheneichen-Verlag); bis Kriegsende wurden in mehreren Auflagen über eine Million Exemplare gedruckt.

⁹ Brömsel, Sven, Art. *Antisemitismus*, in: Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, S. 184.

¹⁰ Vgl. Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin (Ost) 1954; Auszüge davon wieder abgedruckt in: Ders., *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus in der deutschen Politik*, Frankfurt a/M, 1966. Zur Auseinandersetzung mit Lukács vgl. besonders Ottmann, Henning, *Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács*, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), S. 570—586.

¹¹ Siehe z. B. Nietzsches Brief an die Mutter und Schwester vom 22. April 1866: KSB 2, 125; ähnlich Brief vom 18. Oktober 1866: KSB 2, 326; vgl. näher dazu Figl, Johann, *Das Judentum aus der Sicht Nietzsches*, in: Stefan Lorenz Sorgner, H. James Bix, Nikolaus Knoepffler (Hg.), *Wagner und Nietzsche: Kultur — Werk — Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 177—186, bes. 180 f.

ger Leidenschule von Geschlecht zu Geschlecht angehäuften Geist- und Willens-Capital, in einem neid- und hasserweckenden Maasse zum Uebergewicht kommen muss“, so dass „die literarische Unart fast in allen jetzigen Nationen überhand nimmt [...] die Juden als Sündenböcke aller möglichen öffentlichen und inneren Uebelstände zur Schlachtbank zu führen“ (Aphorismus MA I 475: „Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen“: KGW IV 2; 319f.)¹². Hier wird eine Analyse derjenigen Projektionen gegeben, die dem Antisemitismus zu Grunde liegen, den Nietzsche zu seiner Zeit feststellen musste. Und er hebt hervor, dass das Volk der Juden „nicht ohne unser Aller Schuld [sic!], die leidvollste Geschichte unter allen Völkern gehabt hat“, und dann erwähnt er, dass man diesem Volk „den edelsten Menschen (Christus), den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdankt“ (KGW IV 2, 320: MA I 475).

In ähnlicher Weise argumentiert er in „Morgenröte“ im Aphorismus 205, der überschrieben ist: „Vom Volke Israel“ (KGW V 1, 180). Die eigentliche Perspektive erblickt Nietzsche darin, dass einst „Israel seine ewige Rache in eine ewige Segnung Europa's verwandelt haben wird“. Er schließt diesen Aphorismus mit den poetischen Worten, dass dann der „alte Judengott“ sich „seines auserwählten Volkes freuen darf —, und wir Alle, Alle wollen uns mit ihm freuen!“ (KGW V 1, 183).

Eine besondere und unverzichtbare Bedeutung des Judentums erblickt Nietzsche in der Tatsache, dass es Hüter und Bewahrer der Aufklärung war und ist (vgl. Aphorismus 475 in „Menschliches, Allzumenschliches I: KGW IV 2, 319—321). Darin zeige sich auch, dass die Juden für Nietzsche *nicht* das „Asiatische“ darstellen — sondern das mittelalterliche Christentum ist hier mit dem (als solchem allerdings diskriminierenden) Ausdruck „Asien“ gemeint. Diese klare Abgrenzung zwischen den Begriffen „Judentum“ und „asiatisch“, die Nietzsche in diesem Zusammenhang vornimmt, ist angesichts der antisemitischen Terminologie besonderes hervorzuheben, da diese im 19. Jahrhundert das „Asiatische“ und „Semitische“ dem „Europäischen“ und „Arisch-Germanischen“ entgegenstellte¹³.

Nietzsche betrachtet die Juden als ein wesentlich zur europäischen Kulturgeschichte gehörendes Volk, er stellt sie anderen Völkern gleich (M, Aphorismus 72: KGW V 1, 66). Aufgrund dieser Hochschätzung des Judentums ist es nicht verwunderlich, wenn Nietzsche in dem Aphorismus 377 der „Fröhlichen Wissenschaft“ mit dem Titel „Wir Heimatlosen“ zu einer Kritik des Nationalismus gelangt. Er wendet sich dagegen, „dem Nationalismus und dem Rassenhass das Wort zu reden, um an der nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung Freude haben [zu] können“; und stellt fest: „Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als ›moderne Menschen‹, und folglich wenig versucht, an jener verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht

¹² Vgl. grundlegend dazu Werner Stegmaier, *Nietzsche, die Juden und Europa*, in: ders. (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin, New York 2000, S. 67—91, bes. 84 ff.

¹³ Vgl. Lonsbach, Richard Maximilian, *Friedrich Nietzsche und die Juden*, (1. Aufl. Stockholm 1939), 2. Aufl., Bonn 1985, S. 13 ff.

theilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt [...]“ (KGW V 2, 312).

2.2. Kritik am Antisemitismus

Im Nachlass der Achtzigerjahre und ebenso in Briefen aus dieser Zeit ist seine Haltung gegenüber den Antisemiten seiner Zeit eindeutig. Wörtlich sagt er: „ich mag auch sie nicht, diese neuesten Spekulanten in Idealismus, die Antisemiten, welche heute ihre Augen christlich-arisch-biedermännisch verdrehn“ (GM 3, 26: VI 2, 425). Für Nietzsche sind die Antisemiten Menschen der Lüge — und „ein Antisemit wird dadurch durchaus nicht anständiger, dass er aus Grundsatz lügt [...]“ (AC: KGW VI 3, 236). Noch entschiedener wehrt er sich gegen die Verbindung seines Namens „mit solchen Antisemiten wie E. Dühring“ (Brieffragment an seine Mutter vom 29. Dezember 1887, KSB, 8, 216).

Diese hier auswahlweise wiedergegebenen Zitate aus dem Werk und dem späten Nachlass Nietzsches zeigen, dass dieser Philosoph in seinem grundlegenden Denken keineswegs ein Antisemit gewesen ist, sondern sich vielmehr selbst „einen unverbesserlichen Europäer und Anti-Antisemiten“(!) nennt.¹⁴ Angesichts dieser sehr deutlichen und überwiegend positiven Aussagen über das Judentum entsprach die nationalsozialistische Perverterung von Aussagen Nietzsches keinesfalls den Intentionen dieses Denkers. Und die Nietzsche-Forschung der letzten Jahrzehnte hat die besonders nach Ende des Zweiten Weltkrieges erhobenen Vorwürfe gegenüber Nietzsche, die aufgrund der nationalsozialistischen Indienstnahme gemacht wurden, als weithin unzutreffend und philologisch nicht haltbar erwiesen.

4. Zur vierten Frage: Die frühe Nietzsche-Rezeption in Österreich

Die Rezeption Nietzsches in Österreich hat einerseits spezifische Kennzeichen, die eng mit der Kulturgeschichte dieses Landes zusammenhängen, andererseits freilich partizipiert sie an der gesamteuropäischen und dann weltweiten Rezeption dieses Philosophen. Hier sei nur auf einige Aspekte hingewiesen, die chronologisch *am Beginn* der Beziehungen zwischen dem Denken Nietzsches und der Kultur-, Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte Österreichs anzutreffen sind, und Nietzsches Einfluss auf jene kulturellen Entwicklungen in der Zeit des „Jugendstils“ zeigen, dessen Bedeutung nicht allein für Österreich sondern darüber hinausgehend bis heute unbestritten ist.

1. Nietzsches erster Anhängerkreis in Wien¹⁵

Noch zu Lebzeiten Nietzsches gab es jüdische Intellektuelle, die nicht nur keine generellen Vorbehalte gegenüber diesem Philosophen hatten, sondern sich an dessen

¹⁴ So schreibt er in einem Brief an seine Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche, am 7. Februar 1886, deren Mann Bernhard Förster ein entschiedener Antisemit war (KSB 7, 147).

¹⁵ Vgl. näher Figl, Johann, *Nietzsche und Wien*, in: ders (Hg.), *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, Wien 1996, S. 11–17.

zentralen Gedanken orientierten, so stark sogar, dass „jüdischer Nietzscheanismus“ als eine Selbstbezeichnung noch zu Lebzeiten Nietzsches entstanden ist. Dieser Begriff wurde in einer hebräischen Zeitschrift von Achad Haam im Jahr 1898 geprägt.¹⁶ Auch in Österreich hatten von Anfang an viele Juden ein affirmatives Verhältnis zu Nietzsche, wie zum Beispiel der Schriftsteller Siegfried Lipiner und der Musiker Gustav Mahler, wie im folgenden aufzuzeigen ist; ebenso zeigte Sigmund Freud von früh an Interesse an Nietzsches Auffassungen.

Nietzsche hatte schon 1877 überlegt, eine Reise nach Wien zu machen, mit der Begründung, dass „dort jetzt ein wahres Nest von Leuten [ist], welche den zweifelhaften Geschmack haben, meine Schriften zu schätzen“, wie er an seinen jüdischen Freund Paul Rée schreibt.¹⁷ Nietzsche nennt in dem Zusammenhang namentlich Siegfried Lipiner und bezeichnet diesen als ein Genie; später ist er in seinen Augen „ein guter Wagnerianer.“¹⁸ Fast ein halbes Jahr zuvor hat Erwin Rohde an seinen Freund Nietzsche über Lipiner geschrieben: „Er ist ein großer Verehrer deiner Schriften, Mitglied eines Wiener ‚Nietzschevereins‘ [...]“. ¹⁹

Der erste Kreis von Anhängern Nietzsches in Österreich, den wir überhaupt kennen, ist also schon in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts an der Universität Wien entstanden. Es handelt sich hierbei um Angehörige des „Lesevereins der deutschen Studenten Wiens“. Unter den Mitgliedern waren auch jüdische Studenten;²⁰ Sigmund Freud gehörte ebenfalls zu dem Leseverein. Diese jungen Intellektuellen, unter ihnen Dichter, Journalisten und Wissenschaftler, waren es auch, die ab 1876 den direkten Kontakt mit Nietzsche hergestellt haben, zunächst in Form eines Briefwechsels und später durch persönliche Gespräche mit ihm.

Ein Dozent der Universität Wien, nämlich Josef Paneth, hatte in den ersten drei Monaten des Jahres 1884 Nietzsche besucht und zahlreiche Gespräche mit ihm geführt.²¹ Paneth hatte schon 1875 im genannten „Leseverein“, dessen Mitglied er ebenfalls war, über Nietzsches zweite „Unzeitgemäße Betrachtung“ *Über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* referiert; der Koreferent war Viktor Adler,²² der später (1888) der Begründer der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs war. Durch Paneth, der

.....
¹⁶ Niewöhner, Friedrich, *Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888*, in: Werner Stegmaier, Daniel Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin, New York 1997, S. 22; vgl. auch Golomb, Jacob, *Nietzsche an the Jewish Culture*, London 1997.

¹⁷ Brief an Paul Rée, in: KSB 5, 291.

¹⁸ Vgl. Brief an Reinhart von Seydlitz vom 4. Jänner 1878, in: KSB 5, 300.

¹⁹ Brief von Erwin Rohde an Friedrich Nietzsche am 29. Juni 1877, in: KGB II 6/1, 595.

²⁰ Vgl. McGrath, William J., *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven, London 1974, bes. S. 17 ff., 27 ff.

²¹ Vgl. dazu die Dokumentation von Krummel, Richard Franz, Paneth, Josef, *Über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit*, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), S. 478—495.

²² Vgl. Venturelli, Aldo, *Nietzsche in der Berggasse 19. Über die erste Nietzsche-Rezeption in Wien*, in: *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), S. 449. Berggasse 19 war die Adresse von Freuds Wohnung und Praxis in Wien.

mit Freud eng befreundet war, wurde eine indirekte Beziehung zu Nietzsches Denken grundgelegt, mit welchem sich Freud wiederholt beschäftigte.

2. Verbreitete Rezeption Nietzsches im Fin de Siècle

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert kam es zu einer breiten Aufnahme von Gedanken und Motiven Nietzsches - gemeinsam mit jenen Wagners und Schopenhauers - in der Kunst, Literatur und Musik. Diese Entwicklung hat William McGrath in seinem Werk *Dionysian Art and Populist Politics in Austria* umfassend dargestellt.²³ Namentlich wird der Neuaufbruch in der Kunst des Jugendstils, insbesondere durch Klimt, angeführt. Der Kunsthistoriker Carl E. Schorske interpretiert zum Beispiel dessen Bild *Musik* (1898 entstanden) von den Symbolen her, die Nietzsche in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* verwendet hat, nämlich der Kithara, dem Instrument Apolls, vor einem Hintergrund dionysischer Symbolik.²⁴ In ähnlicher Weise meint er, dass die Frauengestalt, die die *Philosophie* (als eine der vier Fakultäten), repräsentiert, an die Sprache *Zarathustras* und dessen *Lied der Mitternacht* "O Mensch! Gib acht!" erinnere; dieses Lied hat Gustav Mahler im vierten Satz der Dritten Symphonie aufgenommen.²⁵ Ebenfalls 1896 hat Richard Strauss die sinfonische Dichtung *Also sprach Zarathustra* (Opus 30) frei nach Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra* fertiggestellt.

Diese exemplarisch und selektiv angeführten Bezüge zwischen der Kunst und Nietzsche am Ende des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigen deutlich die *weitverbreitete Präsenz* von Gedanken, Motiven und literarischen Werken (vor allem von *Also sprach Zarathustra*) Nietzsches in Österreich, besonders in Wien, zu dieser Zeit.

5. Zur fünften Frage: „Transkulturelles Denken“ — ein Beitrag Nietzsches für das 21. Jahrhundert

Die bisher dargestellte Wirkungsgeschichte Nietzsches, wie sie sich seit seinen Lebzeiten bis nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zeigte, erstreckte sich im Wesentlichen auf Europa und die Vereinigten Staaten von Amerika; es wurden vor allem seine Auswirkungen auf eine christlich und jüdisch geprägte Kultur sowie die pervertierte Rezeption in nationalsozialistischer Zeit erwähnt. Der Einfluss dieses Denkers ist jedoch schon seit gut 100 Jahren in der Kultur und Philosophie vieler Länder weltweit anzutreffen, auch im außereuropäischen Raum, wie zum Beispiel in Japan.²⁶ Durch diese vielen Kulturen und Regionen umfassende Rezeption mag auch bewusster werden, dass der Horizont des Denkens Nietzsches von früh an über Europa und eine christlich geprägte Kultur hinaus-

²³ Vgl. McGrath, William J., *Dionysian Art: Crisis and Creativity in Turn-of-the-Century Vienna*, in: Colomb, Jacob (Hg.), *Nietzsche and Austrian Culture*, Wien 2004, S. 23—41.

²⁴ Schorske, Carl E., *Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, München 1994, S. 209 f.

²⁵ Vgl. ebd., S. 217 f.

²⁶ Vgl. Parkes, Graham (ed.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago, London 1991.

reichte²⁷. Und darin scheint für mich ein wesentlicher Beitrag des Denkens Nietzsches für das 21. Jahrhundert, für ein Zeitalter der wachsenden Globalisierung, zu liegen, worauf abschließend hingewiesen werden soll. Ich möchte dabei von einer Notiz ausgehen, die Nietzsche zur Zeit der Vorbereitung der Neuausgabe von ‚*Menschliches, Allzumenschliches*‘ niedergeschrieben hat, nämlich im Sommer 1885:

„Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich *griechischer* — denn das Griechische war die erste große Bindung und Synthesis alles Morgenländischen und eben damit der *Anfang* der europäischen Seele, die Entdeckung *unserer ‚neuen Welt‘* [...]“ (KGW VII 3, 416: 41 [7]).

Nietzsches „neue Welt“ ist zugleich „übernational“, ebenso „übereuropäisch“, also morgenländisch und „asiatisch“, letztlich griechisch - und in dieser Kulturen und Kontinente überschreitenden Weise sei der „*Anfang* der europäischen Seele“ zu sehen. Nietzsche hat ein *positives Ziel* vor Augen, das nicht besser als durch seine eigenen Worte ausgedrückt werden kann, die er in diesem Zusammenhang verwendet: es ist „die Entdeckung *unserer ‚neuen Welt‘*“.

Die *Kultur der Gleichzeitigkeit von vielen Kulturen* kennzeichnet die neue, gegenwärtige Weltkultur am Beginn des 21. Jahrhunderts. Sie unterscheidet sich von jener vergangener Zeiten durch viele Aspekte, von denen ich abschließend nur einen — im Hinblick auf die Globalisierung — hervorheben möchte: es geht heute um das Erfahren einer tendenziell globalen Kultur in einem *gesamtgesellschaftlichen* und letztlich *weltweiten* Prozess. Dadurch ändert sich die Kultur der jeweiligen Herkunft, und es zeichnet sich eine die unterschiedlichen Kulturen und Traditionen *umgreifende*, sie aber nicht auflösende *zukünftige Kultur* ab; der Weg dorthin ist offen. Nietzsches Reflexionen in Richtung auf eine Weltkultur, die auf dem Wissen um eine universale Kulturgeschichte gründet, könnten meines Erachtens Anregungen für das bessere Verständnis der inzwischen real gewordenen Transkulturalität geben und damit zur Klärung aktueller Probleme in der heutigen kulturell und religiös pluralen Situation beitragen.

Literatur

Eugen Biser, *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München 1962.
Sven Brömsel, Art. *Antisemitismus*, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart 2000, S. 184—185.

Johann Figl, *Impulsreferat „Erleuchtung“ und Inspiration bei Nietzsche. Zur Neuakzentuierung seines Verständnisses von Religion und Religionskritik — aktuelle Forschungsperspektiven*, in: *Nietzsche-Studien*, 43 (2014), S. 76—80; Diskussion, S. 80—87.

²⁷ Vgl. Figl, Johann, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin, New York 2007, bes. 4. Kapitel: *Ansätze transkulturellen Denkens*, S. 267 ff.

- Johann Figl, *Das Judentum aus der Sicht Nietzsches*, in: Stefan Lorenz Sorgner, H. James Birx, Nikolaus Knoepffler (Hg.), *Wagner und Nietzsche: Kultur — Werk — Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg, 2008, S. 177—186.
- Johann Figl, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs — und Denkweges*, Berlin, New York, 2007.
- Johann Figl, *Nietzsche und Wien*, in: ders (Hg.), *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, Wien 1996, S. 11—17.
- Hans-Martin Gerlach, *Politik (Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialdemokratie, Sozialismus)*, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart 2000, S. 499—509.
- Jacob Golomb, *Nietzsche an the Jewish Culture*, London 1997.
- Heinz Härtle, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, München 1937.
- Peter Köster, *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, in: *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981/82), S. 615—685.
- Richard Franz Krummel, Josef Paneth, *Über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit*, in: *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), S. 478—495.
- Richard Maximilian Lonsbach, *Friedrich Nietzsche und die Juden*, 1. Auflage Stockholm 1939, 13ff., 2. Auflage Bonn 1985.
- Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin (Ost) 1954.
- Georg Lukács, *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus in der deutschen Politik*, Frankfurt a/M 1966.
- William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven, London, 1974.
- William J. McGrath, *Dionysian Art: Crisis and Creativity in Turn-of-the-Century Vienna*, in: Jacob Colomb (Hg.), *Nietzsche and Austrian Culture*, Wien 2004, S. 23—41.
- Friedrich Niewöhner, *Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888*, in: Werner Stegmaier, Daniel Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin, New York 1997, S. 15—32.
- Henning Ottmann, *Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács*, in: *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), S. 570—586.
- Graham Parkes (Ed.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago, London, 1991.
- Alfred Rosenberg, *Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1930.
- Carl E. Schorske, *Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, München 1994.
- Werner Stegmaier, *Nietzsche, die Juden und Europa*, in: ders. (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin, New York, 2000, S. 67—91.
- Aldo Venturelli, *Nietzsche in der Berggasse 19. Über die erste Nietzsche-Rezeption in Wien*, in: *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), S. 521—569.



Вечное возвращение к Ницше

Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

С конца XIX века Ницше имеет репутацию мыслителя, чья манера рассуждения «подрывает» традицию философствования. Классическому мышлению до сих пор неловко обходиться без «здорового смысла», противопоставления «истины» и «лжи», просто не под силу выйти за пределы устоявшихся форм приемлемого. Ницше удивляет необычными, даже неудобными вопросами. Он не мог быть мыслителем абстрактных идей. Если ему и приходилось иметь дело с «большими вопросами философии», из которых выстраиваются строгие системы, то преимущественно для того, чтобы выразить свое разочарование ими. Его решения проблем бытия, морали, эгоизма, сочувствия могли вселить ужас в неподготовленных читателей. Казалось бы, философы всегда изобретали собственную версию вопрошания «о природе вещей». Однако Ницше умудрялся не просто всё подвергать сомнению, а прибегал к нетипичным стратегиям мышления: филологическим исследованиям, социально-политической критике, новой антропологии, диагностике культуры, историческим прорицаниям. В этих подходах порой трудно разыскать «подлинного Ницше».

Прежде всего Ницше должно назвать философом, вопрошающим о природе знания и мышления, настаивающим, что, переосмысливая подобные вещи, мы способны меняться сами. Для современного человека такие тезисы могут звучать фантастически. Поэтому многое из того, что мы узнаём о Ницше, превращается в легенду. Философ и сам способствовал этому, так как иногда хотел быть воспринятым неверно. Вследствие этого его тексты нередко толкуются произвольно, оправдывая радикальные взгляды. С другой стороны, влияние Ницше на нынеш-

ний способ философствования — неоспоримо. Более того: его невозможно исчерпать. Но малейшее упоминание его имени до сих пор может вызвать и бурю негодования, ибо часто отсылает к некритическому восторгу относительно всего непонятного, запрещенного, порочного, властного и даже жестокого.

Однако философия Ницше в целом направлена на самопреодоление человека, предусматривающее создание открытой для непрерывного преобразования личности. Она напоминает духовные практики античных философов, описанные Пьером Адо. А «героика», которую иногда ищут у Ницше, намекает не на образ Супермена, а указывает на самоутверждение человека в его взаимодействии с миром культуры. Возможно поэтому Ницше производит колоссальное влияние на читателей и остается наиболее цитируемым автором. Литература о нем насчитывает многие тома. Его имя встречается в поп-культуре, в художественных произведениях и фильмах. Он даже герой комиксов, анекдотов, а его цитаты всплывают при малейшей возможности.

Наиболее «уязвимым» местом его биографии остается факт безумия. Часто применяют аргументы *ad hominem*: «Если этот безбожник был сумасшедшим, то зачем всерьез воспринимать его произведения?» Действительно, между 1889—1900 годами Ницше был недееспособен. Хотя в его поздних работах и письмах, написанных до коллапса в Турине, уже просматривается мегаломания, он и тогда старался оставаться ироничным.

Кроме прочих, порой небезосновательно приписываемых Ницше «грехов», называют мизогинию. Философ считал, что женщинам и мужчинам присуще смотреть на мир из различных перспектив. С другой стороны, разделяя распространённый в те времена «мужской шовинизм», он дружил со многими талантливыми женщинами. Как ни парадоксально, он высказывал тезисы, которые были подхвачены феминизмом. Прежде всего это касается интерпретации объективности как незаинтересованного созерцания. Такой постулат требует признания бестелесной, нейтральной перспективы. Ницше настаивал на включении в познавательный акт аффектов, которые традиционно игнорировались. В связи с этим в феминистских теориях критикуется утверждение о трансперспективном взгляде на вещи как будто «ниоткуда».

Приходится слышать и справедливые возмущения, что произведения философа пронизывают фразы, которые теперь считаются непolitкорректными. Хотя Ницше настаивал на своей значимости как психолога, это не всегда было оправдано с точки зрения философии. Так, рисуя психологический портрет Сократа, он презрительно называет его «отребьем». Пренебрежительных высказываний Ницше по отношению к современникам осталось немало.

Ответственен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Высказанные Ницше провокационные мысли постоянно сравнивают с постулатами тоталитарных идеологий. Роковую роль в этом сыграла его сестра — Элизабет

Фёрстер-Ницше. Для многих ницшеанцев она оказалась главным фальсификатором творческого наследия брата. Впрочем, иные восхищались ее стараниями. Элизабет лично знала многих знаменитых писателей и философов Германии. Она считала себя равной брату: исправляя его работы, Элизабет пользовалась возможностью говорить в газетных статьях о нем как адепте войны (1914) и немецкого национализма (1934). Единомышленники дважды выдвигали ее на соискание Нобелевской премии по литературе (1911, 1923). В 1921 году Йенский университет удостоил ее степени почетного доктора. Но к 1931 году университетское руководство настолько разочаровалось в ней, что было вынуждено прекратить сотрудничество. Элизабет не позволила университету подготовить новое критическое издание трудов Ницше, блокируя доступ к рукописям.

Между тем она приветствовала итальянский фашизм и одобряла присвоение идей Ницше национал-социалистами. Ее первая встреча с Гитлером была незапланированной. Она убедила Веймарский театр поставить пьесу Муссолини (1932). В январе Гитлер явился в ее театральную ложу без предупреждения. 2 ноября 1933 года она подарила фюреру трость брата и антисемитскую брошюру мужа. Как директор Ницше-Архива Элизабет пригласила Гитлера с официальным визитом в Веймар (1934). 20 июля Генрих Гофман сделал сенсационный снимок: Гитлер в Архиве созерцает бюст мыслителя. 2 октября Гитлер снова в Архиве, чтоб инициировать сооружение мемориала Ницше. В 1935 году Элизабет отправила ему свою новую книгу «Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit», заявив, что Ницше поддержал бы «законы Нового Рейха», а его взгляды на роль немецких женщин совпадают с декларируемыми государством. Когда 8 ноября Элизабет внезапно умерла, Гитлер прибыл на панихиду и похороны в Рёккен. Могилу Ницше переместили, а центральное место освободили для нее.

Нацистская пропаганда способствовала изданию популярных антологий сочинений и афоризмов философа, а концепт «воля к власти» служил немецкому милитаризму. Неоднозначные высказывания Ницше легли в основу ложных интерпретаций его произведений. Следует учесть восхищение Ницше аристократическим элитаризмом, согласно которому народы существуют для появления немногих своих выдающихся представителей, а также утверждение, что в случае необходимости допустимо пожертвовать большим количеством людей и собой. После политических экспериментов XX века почти никто не сомневался, что такие заявления могли обернуться ужасными последствиями. Муссолини превратил выражение Ницше «жить опасно» в фашистский лозунг, а под влиянием этоса воинства Габриеле Д'Аннунцио перешел от литературы к политической активности. И наоборот: марксистский критик Георг Лукач видел в философии Ницше апологию немецкого империализма и иррационализма. В любом случае, для правого и левого тоталитаризма Ницше стал глашатаем нигилизма, хотя был скорее предвестником кризиса ценностей.

Похожие искажения можно было найти и по другую сторону пропагандистской войны. Вырванные из контекста клише «супермен», «белокурая бестия»,

«мораль властителей» воспроизводились даже такими выдающимися философами, как Карл Поппер. Правда, не все разделяли подобное мнение. Противники нацизма, среди которых Карл Ясперс и Карл Левит, пытались опротестовать «присвоение» Ницше нацистами. Французские интеллектуалы в январе 1937 года издали специальный номер журнала «Acéphale», посвятив его восстановлению доброго имени Ницше. Наиболее известным из авторов был антифашист-ницшеанец Жорж Батай. Он стремился показать непримиримость немецкого философа к пангерманизму, расизму, антисемитизму. В послевоенные годы в США известным сторонником либерального взгляда на Ницше был Вальтер Кауфман.

Итак, «казус Ницше» является образцовой иллюстрацией того, как определенный подход может быть использован с противоположными знаками. На основании тирад Ницше против христианства, либеральной демократии и социализма, некоторые видели в нем исключительно предшественника фашизма, не замечая при этом его неприязни к национализму и антисемитизму. Мало кто обращал внимание на то, что все формы ксенофобии и успеха силовой политики Бисмарка были для него неприемлемыми. А ведь именно это обусловило спор между ним и Вагнером, поскольку фестиваль в Байрейте Ницше считал триумфом немецкого шовинизма в искусстве. Вот почему худшим искажением ницшеанства было утверждение: «воля к власти» — квинтэссенция политики Третьего рейха. Но обвинить Ницше в преступлениях гитлеризма так же бессмысленно, как Маркса — в бесчинствах сталинизма. Тогда можно приписать «философский тоталитаризм» чуть ли не каждому мыслителю, хотя бы Гегелю, подобно английскому социологу Леонарду Гобгаузу. Последний считает его опосредованным виновником бомбардировки Лондона, к чему якобы привела Гегелева теория государства.

Ницше создавал жизнеутверждающее мировоззрение с перспективой преодоления человеком своих ограничений. Он не принимал положение о изменчивости истины, убеждений, культурных реалий, ценностей, истории и отдавал предпочтение духовной мощи, а не политической силе. Вместе с тем будет несправедливо признать принципиальную аполитичность Ницше. Он стремится дистанцироваться лишь от немецкой милитаристской политики. То есть его позицию следует считать попыткой преодоления антикультуры как болезни Германии. Будущее человечества он рассматривал как «большую политику» (*große Politik*), которая способствует подъему культурного величия. Его идеалы: греческий полис, *virtu* Древнего Рима, индивидуализм Ренессанса — несводимые только к национальному преимуществу культурные образцы. Ницше не возражает против политического государства до тех пор, пока оно не начинает напоминать Левиафана, подавляющего культуру и человека.

Как Вы понимаете концепцию «вечного возвращения»?

«Вечное возвращение» (*die ewige Wiederkunft*) — самое загадочное понятие философии Ницше. В своих текстах он также использует словосочетания «*ewig wieder-*

kehren» и «ewig wiederkommen», что можно перевести как «поворот/повторение». Но чаще останавливается на концепте «Wiederkunft» (например, учение Заратустры «Wiederkunftslehre»). Его ключевое объяснение содержится в «Ессе homo», где Ницше называет Гераклита своим вдохновителем.

«Веселая наука» — первая работа, где жизнь истолковывается через формулу «вечного возвращения». Об этом говорит афоризм 341 из 4-й книги «Святой Януарий». Латинское «janua» означает дверь, ворота, а римский бог Янус считался охранником порталов, которые как будто соединяют противоположные грани бытия. Ницше знал миф о двуликом божестве, символизирующем встречу прошлого и будущего. Именно в этой книге он изрекает идею «вечного возвращения».

Видимо, философ сознательно не преподносит «вечное возвращение» как научную теорию, а предлагает притчу. Во-первых, у него не было естественнонаучного подтверждения этой гипотезы. Во-вторых, он хотел втянуть читателя в сферу эмоционального восприятия, поскольку перспектива «вечного возвращения» должна вызывать ужас, преодолевая который человек не отрицает, а утверждает жизнь.

Сам концепт появился во время августовской прогулки у озера Зильвалплана возле Зильс-Марии (1881). Он невероятно увлек Ницше, поскольку сразу породил много древних аллюзий, начиная с орфиков и пифагорейцев. Если в «Веселой науке» нет выразительных экспликаций теоретического развития указанного концепта, то в подготовительных заметках есть некоторые соображения по этому поводу. Ницше считает, что величина силы Вселенной, т. е. количество ее состояний, изменений и комбинаций проявления, является определенной. Но время осуществления этой силы — бесконечно. Впрочем, «вечное возвращение» не постоянно повторяющаяся «кинолента». Мировая воля «кипит» в космическом котле всего сущего, будучи освобожденной от всякой целесообразности. Иными словами, в мире недостаточно однажды проявить настойчивость, чтобы окончательно реализоваться. Человеку необходимо постоянно преодолевать себя, ощущая радость становления. Ницше предложил своеобразный эксперимент «вечного возвращения» — проверку способности побеждать ужас и бессмысленность мира. Если не существует веры для оправдания существования, человеку остается смотреть на мир только в перспективе утверждения. Научиться выстоять в «буре и натиске» можно, лишь когда всё снова повторяется.

Фрагменты из «Так говорил Заратустра» символичны и порождают различные толкования. Например, утверждается, что время — круг, или описывается видение Заратустрой змеи, обвивающей и душающей человека. Эфемерный образ «круга» встречается, когда Заратустра говорит о «кольце вечного возвращения» (der Ring der Wiederkunft), напоминающем «обручальное кольцо колец», которое скрепляет его мистический союз с вечностью. Но главная особенность учения состоит в том, что стремление к сверхчеловеку проявляется в способности желать возвращения *всего*. Страх Заратустры связан не с катастрофизмом повторений, а с возможностью возврата «маленького человека», требующего бытийного ком-

форта. Главный пафос учения велит научиться принимать все возвращающиеся аспекты жизни.

Первые интерпретаторы Ницше (Карл Лёвит, Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер) нередко использовали слово «Wiederkehr» (поворот), сформировав определенную традицию. Лёвит пытался решить эту проблему на метафизическом уровне, где главный мотив учения сводится к идее «вечного возвращения равного (того же самого)». Хайдеггер говорил о связи между «возвратом того же» и учением о «воле к власти». Могущество (власть) проявляется в возвращении к своей сущности, которая приказывает неуклонно расти. Пьер Клоссовски рассматривает идею «возвращения» через символ кольца/круга. Если издавна Бог обеспечивал основу человеческой идентичности, то теперь она осуществляется в процессе включения индивида в мировой круговорот процессов и событий. Хотя стабильное тождество с самим собой уже невозможно. А в трактовке Жиля Делёза возвращается не просто «то же самое». Возвращение связано с принципом повторения разнообразия.

Наряду с метафизическими интерпретациями, «вечное возвращение» претерпевает ряд научных интерпретаций, как у Анри Бергсона или Алистера Моулза, который утверждает, что Ницше предсказал реляционные теории времени. Так, жизнь вечна и «разбросана» во Вселенной, а наше отношение к ней делает ее трудной или легкой. Ничего не происходит случайно: в «пульсирующем» бытии события не только тождественно повторяются, но и возвращаются, чтобы стать отправной точкой новых изменений.

Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны, мировую культуру?

Украинское ницшеанство в некоторых чертах повторяет европейскую рецепцию. Первыми ницшеанцами были представители литературно-художественных направлений, а не философы. Также Ницше вдохновлялись «правые» и «левые», приверженцы противоположных философских, социально-политических течений и движений. Ницшеанство в Украине начиналось как один из ключевых моментов украинского модернизма конца XIX — начала XX века. Ницше был провозглашен одним из главных инспираторов вместе с идеями философии пессимизма, декаданса, критики морали. Но уровень знания его взглядов был невысок, а отношение к нему преимущественно критическое. Критик Юрий Кмит назвал произведения философа «безумными оргиями», «надругательством над нормальным человеческим духом и смыслом», «пренебрежением правилами мышления».

Первой украинской ницшеанкой была Ольга Кобылянская. Писательница создала образ сильной аристократической героини («Царевна», 1895), выражающей идеалы индивидуализма и презрения к толпе. Кобылянская признает, что Ницше восхитил ее мыслями о будущем. Немало ницшеанских цитат можно найти в юмореске «Он и она» (1895), где рефреном звучит: «Человек — это то, что надлежит превзойти». Среди ее ницшеанских мотивов: сверхчеловек, образ полудня

(расцвет человеческого потенциала), «высший человек», «человек толпы». В то же время писательница пытается полемизировать с Ницше: в «Царевне» заметна реабилитация ресентимента — обида, гнев и боль героини часто превращаются в жажду отмщения, злорадства. Ницшеанство Кобылянской обнаруживает принадлежность к европейскому интеллектуальному пространству (она была знакома с работами Георга Брандеса), подчеркивает человеческую беспокойность, хотя и декларирует пессимизм.

В переписке с Кобылянской другая писательница, Леся Украинка, отмечала, что не является поборницей философа. Но его влияние ощутимо в антихристианской критике ее произведений «Одержимая» (1901), «В катакомбах» (1905), а идеи вечного возвращения и дионисийства встречаются в «Лесной песне» (1911) и «Оргии» (1913). Пренебрежение к Ницше видим у Ивана Франко, который в силу нелюбви к модернизму как будто не замечал кризиса своего времени и считал незначительными его выразителей: Ницше, Бодлера, Верлена.

В начале XX века популярность Ницше выросла в Западной Украине. Но его идеи усвоены в «разбавленной» форме: знакомство с Ницше происходит из польских источников — статей, рефератов, комментариев. Интересный факт: украинский писатель Василь Стэфанук, активно вошедший в жизнь «Молодой Польши», выступил посредником (1900) в переговорах с сестрой Ницше и издателем Науманом по поводу приобретения авторских прав для перевода на польский язык «Так говорил Заратустра».

В целом Ницше воспринимался как создатель сверхчеловека. В статье «Молодая муза» представитель одноименной львовской литературной группы (1906—1909) Остап Луцкий очерчивает проблему культурного кризиса и появление человека без веры и надежды. За внедрение идей Ницше, Ибсена, Метерлинка в традиции национальной культуры ратовал другой «младомузовец», Богдан Лэпкий.

Киевский журнал «Украинская хата» (1909—1914) поддержал призыв «Молодой музыки» к созданию новой артистической культуры: лишь индивид способен изменить общество поступком или искусством. На страницах издания имя Ницше встречается неоднократно. Мыкыта Сриблянский ссылается на «переоценку ценностей», направляя ее против массовых форм, или изучает «исторический нигилизм», диагностируя прошлое через метафору «пустого места». Он считает, что почва украинской культуры исподволь освобождает место другим ценностям. Андрий Товкачевский рецензирует перевод книги Ханса Файхингера, а в работе «Проблема культуры» говорит о значении индивидуальных ценностей культуры. Артым Хомык исследует тему массового человека, а Хрыстя Алчевская в статье «Два врага мещанства» анализирует проблему высокой/низкой культуры. Агафангел Крымский, Гнат Хоткевич, Михайло Яцкив рассматривали «смерть Бога» как предельную ситуацию человека. Неоромантик Мыкола Вороний касался вопроса моральных принципов, изученных через призму понятия «сверхчеловек».

Но наибольшим ницшеанцем проявил себя Мыкола Евшан, предложивший концепцию новой культуры, связанной с проблемой индивидуального творчества.

С этих позиций он критикует малороссийщину, лирическую прозу, натурализм, эмоциональность литературы. У Евшана Ницше упоминается часто, хотя и без конкретных ссылок. Даже когда прямого упоминания нет, ницшеанский дух весьма ощутим. Характеризуя творчество Тараса Шевченко, он акцентирует на стихийной, антиинтеллектуальной черте, близкой немецкому мыслителю. С типом нового создателя Евшан связывает способность пророчества и невозможность уклониться от противоречий духа. Он видит трагичность бытия в способности брать на себя бремя всемирного терпения, в проявлении «жесткости к самому себе», в осуществлении «антиромантического самолечения» и любви к судьбе (*amor fati*).

В лице Владимира Винниченко украинское ницшеанство приобретает нигилистический вид. В его литературном творчестве находили имморализм и индивидуализм. Винниченко узнает о Ницше, знакомясь не только с западной, но и с российской литературно-философской мыслью. Во времена «отсидки» в киевской тюрьме он работает над собственной версией перевода «Так говорил Заратустра». Карикатурное изображение героев в его произведениях сочетает социалистические и ницшеанские черты, проявленные на уровне скрытых цитат, например, в романе «Честность с собой» (1910).

Ницшеанство наблюдается и в консервативной идеологии, а влияния Ницше становятся более радикальными по сравнению с модернистами. Это прочитывается во взглядах Вячеслава Лыпынского, например, в критике эгалитаризма, приводящего к доминированию «низкого типа личности» над «исключительным». Лыпынский говорит о чувстве различия, иерархии, особом типе людей с большей активностью и жадной власти, способных к борьбе, риску и самоотречению. Такой тип человека имел явные признаки духовного аристократизма.

Прямые ссылки на Ницше встречаются у основоположника украинского интегрального национализма Дмитра Донцова. Различая национализм и народничество, он уподобляет их агрессии-пассивности, вере-знанию, догматизму-релятивности. Сопоставляя национализм и «провансальство», Донцов критикует гуманность, толерантность, солидарность и не скупится на псевдоницшеанские понятия: «плебс», «евнухи и кастраты». Выразителем волевого мировоззрения для него была философия деяния Леси Украинки, где звучит хвала экспансивности и права сильного. Против декадентского мировоззрения «провансальства», считает Донцов, выступали также Шевченко, Гоголь и Кулиш. Несмотря на то что Донцов не создал философской системы, его мысли были направлены на выявление очагов упадка, элиминация которых могла бы позволить украинской нации удержаться на плаву мирового политического водоворота жизни. Концепция Ницше послужила ему при формировании понятия «аморальности» как основы «действующего национализма». Но некритическое копирование ницшеанства приводило к созвучности взглядов Донцова с авторитаризмом.

Украинским писателям-эмигрантам, представителям Пражской школы (1920-е), удавалось избегать национализма и народничества предшественников и концентрироваться на вопросах культуры. Так, Евгений Маланюк адаптирует эсте-

тические суждения Ницше, дополняя воинственное начало Диониса рассудительными чертами Аполлона. Тогдашняя дионисийская украинская литературно-художественная тенденция была представлена, во-первых, футуризмом Михайля Семенко, олицетворяющего тип волевого «железного человека» с художественно-нигилистической платформой, а во-вторых, образом сверхчеловека как предводителя народных масс с позиций национал-коммунизма, что слышится в произведениях Мыколы Хвильевого. Взвешенную позицию Аполлона представлял неоклассицизм с неспешными ритмами, паузами, молчанием. Неоклассик Максим Рыльский переосмысливает Ницше как мыслителя, который превращается в духовного спутника. В сборнике «Синяя даль» (1922) поэт посвятил философу сонет, исполненный символами Заратустры: змея, солнце, орел, высокие горы. Ницшеанские мотивы часто проявлялись в украинской прозе: например, у товарища Безпалько, героя «Маленькой драмы» (1929) Валерьяна Пидмогильного, или Зины Тихменево́й из романа «Девочка с мишкой» (1928) Виктора Домонтовича.

Исследователь украинской философской мысли Дмытро Чижевский после оккупации большевиками Украинской Народной Республики уехал в Германию. В работе «Гегель и Ницше» (1929) он проводит параллели между взглядами двух мыслителей и находит общность в идее бунта, восхвалении силы и культе великих людей. Между тем в советской Украине даже исследование ницшеанства становилось опасным по идеологическим причинам. Об этом свидетельствует работа Петра Демчука, где анализируются произведения Ницше и его последователей. В статье «К философии фашизма (По поводу “Философии жизни” Леопольда Циглера)» (1929) он проследил истоки ницшеанства. Вероятно, это было одним из оснований, чтобы обвинить его в некритическом подходе к пониманию соотношения теории и практики, а в 37-м отправить в лагерь и расстрелять как «представителя украинского национал-фашизма». Хотя бы упоминание Ницше в советской идеологической системе должно было сопровождаться рядом ярлыков: «реакционное идеалистическое течение», «апология социального неравенства», «эксплуатации человека человеком», «проповедь войны и вандализма», «зоологическая ненависть к трудящимся массам».

Теоретик «Художественного украинского движения» в эмиграции, Игорь Костецкий, представитель модернизма, который переписывался с Э. Паундом, Т. Элиотом, А. Шёнбергом, в работе «Стефан Георге: Личность, эпоха, наследие» (1971) исследует влияние Ницше на творчество немецкого поэта. В примечаниях упоминается приезд Брандеса в Галицию и встреча с Иваном Франко, который рассказывал о ницшеанском аристократизме датчанина.

Первое значительное исследование ницшеанства появляется уже во времена независимости. В статье Игоря Бычко «Ницше в Украине» (1994) хотя и проводятся почти радикальные параллели, однако осознается их вспомогательный характер. Автор называет Ницше фигурой, которая осилила более 200-летнюю традицию западноевропейского Просвещения и выдвинула антирационалистическую экзистенциальную программу. Бычко заявляет о близости украинского и немецкого менталитета, но сразу же оговаривается об относительности такого

сравнения. Черты «ареопагитического неоплатонизма», полагает автор, принципиально похожи (но не тождественны) в этих менталитетах, а их главным признаком является апофатика — отрицание дискретно-вещественных параметров бытия и ориентация на личностное освоение мира. Так, Чижевский видел общие мотивы у немецких мистиков и основателя украинской философской традиции Григория Сковороды, а экзистенциальные настроения последнего сказываются в творчестве таких писателей-романтиков, как «мифотворец» Шевченко и создатель причудливых образов Гоголь.

Ницше также свойственно мифологическое мышление в противовес науке, а роль апофатики состоит в диалектическом взаимопревращении утверждения и отрицания. Похожей является его трактовка активного нигилизма: переоценка ценностей — это не тотальное сведение бытия к небытию, а освобождение от того, что враждебно жизни. В итоге деятели украинской культуры, прямо или косвенно восприняв этот замысел, сконцентрировались на применении идей Ницше в культурно-историческом и социально-политическом измерениях.

Что мысль Ницше может принести в философию XXI века?

Говоря о современном влиянии Ницше, необходимо помнить, что он предложил философию будущего, призывающую избавиться от злобы и мести. Будущее лежит в центре всех помыслов Ницше о человеке. Но стремление к будущему возможно лишь благодаря памяти о прошлом. Мыслитель часто обвиняет тех, кто живет только сегодняшним днем.

В то время как философская традиция склонна заниматься отдаленными вопросами бытия (трансцендентными и идеальными сущностями), Ницше призывает присмотреться к ближайшим вещам, которые нас окружают. Нужно жить, обращая внимание на этот мир, а философия должна переориентироваться на вопросы здоровья, дружбы, образования, включая и повседневные вещи: привычки, рацион, климат, жизненный локус. Эти аспекты влияют на мысли, формируя критическое и творческое отношение к ценностям.

Достичь этого можно путем преодоления (*Überwindung*): в отказе от наркотизированных чувств и стремлений обретается сила. *Überwindung* часто используется как основная функция жизни, с акцентом на постоянной опасности. Главное в самопреодолении (*Selbstüberwindung*) — строгая дисциплина и практика, которые отличаются от аскетических идеалов. Это принцип, согласно которому все образованное путем норм и правил в конце концов превышает условия своего возникновения. Следствием такого поворота есть не формальное отрицание, а трансформация в нечто новое. Хорошим примером для Ницше служит Гёте, который, являясь человеком своей эпохи, превосходит ее механистические и рационалистические ограничения путем переосмысления своего времени.

Необходимо также культивировать радостный (*Heiterkeit*) подход к жизни, «веселую науку», возникающую из аполлонической красоты и погружения в ди-

онисические переживания. Греки были лучше информированы о бытии, создав культуру, в которой существование оправдано как эстетический феномен. Концепция радости напоминает идеал новой формы жизни. Заратустра чувствует страдания при мысли о вечном возвращении, но после выздоровления его помыслы направлены на радость преодоления нигилизма. Радость — это также процесс дарования (Geschenk), являющийся жестом присоединения к изобилю, выражением чувства силы и красоты. Способность к дарению Ницше считал чертой дионисийского мировосприятия. Но тут важны и тонкости: чтобы сделать подарок, который бы не унижал дарителя и получателя, необходимы щедрость и великодушие.

Радостное восприятие жизни связано с ее утверждением (Bestätigung). Ницше использует ряд понятий для обозначения «да-говорения» (Bejahung, ja sagen). Оказываясь в пессимистической ситуации смерти Бога, человек должен говорить «да» всему, что бы ни принесла жизнь. Это признак любви к судьбе, положенный в основу вечного возвращения, которое человек принимает без сожаления. Жизнь утверждается в любой детали. Заратустра, учитель вечного возвращения, сметает все временные различия этим мировоззрением. В произведениях Ницше отмечается, что даже в ситуации нигилизма мы можем радоваться жизни.

Реализовать это способен «свободный ум» (Freigeist), восставший против внешних и внутренних ограничений. Он ответственен за будущее человека. Это не трансцендентный идеал и не реактивная попытка избежать всего пройденного. Стремление в будущее должно находить подтверждение в прошлом и настоящем. Только нынешняя сильная жизнь достигает будущего. При этом важен генеалогический взгляд на вещи, т. е. внимание не только к преемственности, но и прерывности процессов (инверсиям), внутренним воздействиям, разногласиям. Наполнение истории ценностями еще не является критическим подходом. Генеалогия рассматривает историю не с точки зрения прогресса, а включает сравнение с другими «историями», альтернативными путями развития.

В итоге важной человеческой способностью является творчество (Schöpfung, Schaffen), которое направлено на произведение нового будущего. Иногда творчество у Ницше ассоциируется с беременностью и деторождением, что надо понимать, прежде всего, как самосозидание. Формирование культуры является первичным творческим актом. Интересно, что последний должен включать и уничтожение. Например, на стадии Льва еще невозможно творить ценности, но уже можно создать свободу для творчества, преодолевая свое предыдущее состояние.

Литература

Гейн Л., Чен К. Знакомьтесь: Ницше. СПб.: Академический проект, 2004. 176 с.

Лютый Т. Світоглядні та літературно-критичні чинники формування українського ніцшеанства // Людина в часі — 2 (філософські аспекти української літератури ХХ—ХХІ ст.). К.: Пульсари, 2011. С. 10—32.

- Conway D. W.* Das Weib an sich. The slave revolt in epistemology // Nietzsche, feminism, and political theory / ed. by Paul Patton. NY: Routledge, 1993. P. 110—129.
- Diethel C.* Historical dictionary of Nietzscheanism. Lanham; Maryland; Toronto; Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 2007. 2nd ed. p. cm. 366 p.
- Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy / ed. by Jacob Golomb and Robert S. Wistrich. Princeton University Press, 2002. 334 p.
- Solomon R. C., Higgins K. M.* What Nietzsche really said NY: Shocken Books, 2000. 265 p.

Taras Lutiy



The Eternal Recurrence to Nietzsche

Which of Nietzsche’s ideas came to be most in demand in the culture of the 20th century and why?

Since the end of the 19th century, Nietzsche has been labeled a thinker whose manner of reasoning “undermines” the tradition of philosophizing. It happens that classical thinking can still hardly do without “common sense”, without opposing “truth” and “lie”, when it is just impossible to go beyond the established forms of the acceptable. Nietzsche does not fail to surprise us by his unusual, even troublesome questions. He could not be the thinker of abstract ideas. Even if he had to deal with “the major issues of philosophy” that gave rise to rigorous systems, it was mainly to express his disappointment with them. His solutions to the problems of being, morals, egoism, and sympathy were enough to strike terror into the unsophisticated reader. Philosophers seem to have always been devising their own versions of inquiring “into the nature of things”. Nietzsche, however, managed not only to question everything, but to resort to atypical thinking strategies: philological investigations, sociopolitical criticism, new anthropology, the diagnostics of culture and historical prophecy. Sometimes the “genuine Nietzsche” is hard to find in these approaches.

Nietzsche should be recognized, first and foremost, as a philosopher who questions the nature of knowledge and thinking, who insists that by rethinking these issues we are able to change ourselves. These propositions may seem incredible to modern people. Much of what we learn about Nietzsche becomes therefore a legend. This was partly because of the philosopher himself, for sometimes he wished to be misunderstood. As a result, his texts are quite often given arbitrary interpretations to justify radical views. On the other hand, Nietzsche’s influence on today’s way of philosophizing is indisputable. What is more, it is inexhaustible. Nonetheless, the slightest mention of his name is

still able to bring a storm about one's ears, for it often refers to uncritical enthusiasm for everything incomprehensible, forbidden, wicked, autocratic, or even cruel.

On the whole, however, Nietzsche's philosophy is aimed at man's self-overcoming and involves the development of personality open to permanent transformation. It reminds one of the spiritual practices of antique philosophers described by Pierre Hadot. As for the "heroic spirit" that sometimes is sought in Nietzsche's writings, it implies not the image of an Overman, but denotes the self-assertion of man in his interaction with the world culture. That is probably the reason why Nietzsche exerts enormous influence on his readers and still remains the most cited author. Voluminous literature has been written about him. His name appears in pop culture, in fiction, and films. He is the central figure of comics and anecdotes and is cited whenever an opportunity presents itself.¹

The most "weak" spot of his biography still remains the fact of his insanity. Ad hominem arguments are often put forward: "If this atheist was insane, why should his works be taken seriously?" True, between 1889 and 1890, Nietzsche was not *sui juris*. Although in his late works and letters written before his collapse in Turin one can already trace signs of megalomania, he tried to be ironic even then.²

Misogyny was also mentioned among other "sins" that were often not without reason ascribed to Nietzsche. The philosopher believed that women and men inherently viewed the world from different perspectives. On the other hand, sticking to "male chauvinism", common at that time, he was on friendly terms with many talented women. Paradoxical though it may seem, he put forward some propositions that were taken up by feminism. This, first and foremost, concerns the interpretation of objectivity as disinterested contemplation. The postulate requires the recognition of an immaterial, neutral perspective. Nietzsche insisted that the affects traditionally ignored should be included in the act of cognition. In this connection, feminist theories criticize the assertion about the trans-perspective view on things as though from "nowhere".³

Righteous indignation is also voiced about the philosopher's works being replete with phrases that are now considered to be politically incorrect. Although Nietzsche insisted on his importance as a psychologist, which was not always justified from the viewpoint of philosophy. Thus, giving the psychological portrait of Socrates, he contemptuously calls him the "scum of the earth". In fact, he left a good deal of derogatory remarks about his contemporaries.

Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

Nietzsche's provocative ideas are always compared to totalitarian ideologies. His sister Elizabeth Förster-Nietzsche played the fatal role in this. For many Nietzscheans, she was

¹ Gein L. Chen K., *Let's Get Acquainted: Nietzsche*, St.Petersburg : *Akademicheskyy Prospekt*, 2004.

² Solomon R.C., Higgins K.M., *What Nietzsche Really Said*, NY: Shocken Books, 2000.

³ Conway D.W., 'Das Weib an sich. The Slave Revolt in Epistemology', in: Paul Patton (ed.), *Nietzsche, Feminism, and Political Theory*, NY: Routledge, 1993, pp. 110—129.

the chief falsifier of her brother's oeuvre. Others, however, admired her effort. Elizabeth was personally acquainted with some famous German writers and philosophers. She believed that she was equal to her brother; making corrections to his writings, she wanted to have an opportunity to speak of him in the newspaper articles as of an adherent of war (1914) and of German nationalism (1934). Her supporters nominated her twice for the Nobel prize in literature (1911, 1923). In 1921, the university of Jena conferred on her an honorary doctorate. But by 1932, the university authorities had been so disappointed in her that they had to cease their cooperation. Elizabeth did not allow the university to prepare the critical edition of Nietzsche's works by blocking the access to the manuscripts.

At the same time, she welcomed Italian fascism and favoured the appropriation of Nietzsche's ideas by National Socialists. Her first meeting with Hitler was unplanned. She persuaded the Weimar theatre to put on Mussolini's play (1932). In January, Hitler appeared in her box in the theatre without a word of warning. On November 2nd, 1933, she already presents him with her brother's walking stick and her husband's anti-Semitic booklet. As a director of the Nietzsche Archive, Elizabeth invited him on an official visit to Weimar (1934). On the 20th of June, Heinrich Hoffmann took a sensational picture - Hitler contemplating the thinker's bust in the Archive. On the 2nd of October, Hitler is again in the archive to initiate the construction of Nietzsche's memorial. In 1935, she sent him her new book *Friedrich Nietzsche and the Women of his Time* ("Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit"), declaring that Nietzsche would have supported "the laws of the New Reich" and that his views on the role of German women agreed with those declared by the state. On the 8th of November, when Elizabeth suddenly died, Hitler arrived at the memorial service and funeral in Röcken. Nietzsche's grave was removed to give the central place to her.⁴

The Nazi propaganda promoted the publication of the philosopher's popular anthology of works and aphorisms, while the "will to power" concept was already serving the purpose of German militarism. Nietzsche's dubious statements caused false interpretations of his works. It should be taken into account that Nietzsche admired aristocratic elitism according to which nations existed for the sake of producing a few great men as well as for the sake of the idea of sacrificing, if need be, an untold number of people, including themselves. After the political experiments in the 20th century, there was hardly anyone who would have doubted that such declarations could lead to terrible consequences. Mussolini raised Nietzsche's pronouncement "live dangerously" to the status of a fascist slogan, while Gabriele d'Annunzio influenced by military ethos turns from literature to political activity. And vice versa, Georg Lukach, a Marxist critic, saw in Nietzsche's philosophy nothing more than an ideological apology for German imperialism and irrationalism. Anyway, for both left-wing and right-wing totalitarianism, Nietzsche had become the herald of nihilism, although he was rather the harbinger of the crisis of values.

Similar misrepresentations could be found on the other side of the propaganda war. Isolated phrases, such as the "overman", the "blond beast", "master morality" lifted out

⁴ Diethel C., *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 2007, pp. 92—95.

of context were too easily turned into slogans even by such distinguished philosophers as Karl Popper. Yet, not everyone shared this view. Opponents of Nazism, such as Karl Jaspers and Karl Löwith, sought to expostulate the Nazi “appropriation” of Nietzsche. In January of 1937 a number of French intellectuals published a special issue of *Acéphale*, dedicating it to restoring and clearing Nietzsche’s good name. The most prominent of the authors was George Bataille, a left-wing antifascist Nietzschean who sought to demonstrate the philosopher’s abhorrence of pan-Germanism, racism, and anti-Semitism. In the United States, the most prominent post-war advocate of a “liberal” Nietzsche was Walter Kaufmann.

Thus, the “case of Nietzsche” is a good illustration of how a certain approach may be used contrariwise. On the basis of Nietzsche’s declared hostility to Christianity, liberal democracy and socialism, some regarded him only as a precursor of fascism,⁵ overlooking at the same time his hostility to nationalism and anti-Semitism. Only a few noticed that all the forms of xenophobia and the success of Bismarckian power politics were inadmissible to him. This, however, was the major reason for his argument with Wagner, since Nietzsche looked upon the Bayreuth Festival as a celebration of German chauvinism in art. Therefore, it was the worst misrepresentation of Nietzsche’s philosophy to claim that his notion of the “will to power” was the essence of the Third Reich politics. For there is no more reason to blame Nietzsche for Nazi crimes than to blame Marx for the outrages of the Stalin regime. If such is the case, “philosophical totalitarianism” can be ascribed almost to any thinker, for example, to Hegel, as was alleged by Leonard Hobhouse, a British sociologist. The latter believes him to be indirectly responsible for the bombing of London which was allegedly caused by Hegel’s theory of state.

Nietzsche worked out an optimistic outlook with a view to overcome human limitations. He did not accept the assumptions of the variability of truth, convictions, cultural realities, values, history, and preferred spiritual power to political force. At the same time, it would be inequitable to believe that Nietzsche was essentially indifferent to politics. He strives to distance himself only from the policy of German militarism. In other words, his position should be regarded as an attempt to overcome anti-culture as the affliction of German society. He regarded the future of mankind as “great politics” [große Politik] boosting cultural grandeur. His ideals are the Greek *polis*, the *virtu* of ancient Rome, and the individualism of Renaissance — cultural patterns which cannot be reduced to national supremacy. Nietzsche does not object in principle to the political organization of statehood as long as it does not resemble a Leviathan repressing genuine culture and human beings.

What do you understand by the concept of “eternal recurrence”?

The “eternal recurrence” (die ewige Wiederkunft) is the most puzzling concept of Nietzsche’s philosophy. He also uses the phrases “ewig wiederkehren” and “ewig wiederkom-

.....
⁵ Golomb, Jacob, Wistrich Robert S. (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton University Press, 2002, pp. 1—16.

men” that may be translated as “the eternal return/recurrence”. But even more often, he resorts to the concept of “Wiederkunft” (for example, Zarethustra’s teachings of the eternal recurrence “Wiederkunftslehre”). The key explanation is given in *Ecce Homo*, where Nietzsche calls Heraclitus the source of his inspiration.

The Gay Science is the first work in which life is interpreted by the doctrine of “eternal recurrence”. It is expressed in aphorism 341 of *Fourth book: Sanctus Januarius*. The Latin word “janua” means “a door”, “a gate”, while Janus, a Roman god, is considered to be protecting the doorways connecting, as it were, the opposite facets of existence. Nietzsche knew the myth of a two-faced god that symbolized the past and the future coming together. It is in this book that he utters the idea of “eternal recurrence”.

Probably, the philosopher deliberately does not present the “eternal recurrence” as a scientific theory, but suggests a parable instead. First, he did not have a scientific confirmation of this hypothesis. Then he wanted to draw the reader into the atmosphere of emotional perception, since the prospect of “eternal recurrence” was to arouse horror, overcoming which man did not deny but affirmed life.

The concept appeared in August, when Nietzsche was walking by lake Silvaplana near Sils Maria (1881). He got deeply engrossed in it, for it immediately gave rise to many ancient allusions, beginning with Orphics and Pythagorians. While there are no vivid explications of the theoretical development of the above mentioned concept in *The Gay Science*, the preparatory notes include certain considerations on the subject. Nietzsche claims that the value of the universe’s force, i.e. the amount of its states, changes and combinations of its manifestation is definite. But this force is infinite in time. The “eternal recurrence”, however, cannot be likened to a “film strip” of recurring images. The world’s will “is seething” in the cosmic cauldron of all things being free from any expediency. In other words, it is not sufficient to display persistence just once in order to finally achieve self-realization. Feeling the joy of becoming, one must constantly overcome oneself. Nietzsche suggested a kind of experiment of “eternal recurrence” — a test for the ability to defeat the horror and inanity of the world. If there is no faith to justify human existence, what is left for man is to have an assertive outlook on the world. One can learn to stand “a storm and an onslaught” only when everything recurs.

Excerpts from *Thus Spoke Zarathustra* are symbolic and give rise to various interpretations. Thus, it is alleged that time is a circle or there is a description of Zarathustra’s vision of a serpent choking a man by coiling itself around him. The ephemeral image of a “circle” occurs when Zarathustra speaks of “the ring of eternal recurrence” [der Ring der Wiederkunft] that resembles the “nuptial ring of rings” sealing his mystical union with eternity. But yearning for the overman manifested in the ability to wish the recurrence of *everything* is the main feature of the doctrine. Zarathustra’s fear comes not from the catastrophe of recurrences but from the possibility of the recurrence of a “small man” in his pursuit of trivia and convenience. The main thrust of the doctrine teaches to learn to accept all the recurring aspects of life.

Nietzsche’s first interpreters (Karl Löwith, Karl Jaspers, and Martin Heidegger) set up a certain tradition by frequently using the word “Wiederkehr” (recurrence). Löwith tried

to solve the problem on a metaphysical level, where the main motif of the doctrine is reduced to the idea of the “eternal recurrence of the equal (the same)”. Heidegger spoke of the relation between the “recurrence of the same” and the teaching of the “will to power”. Might (power) shows itself as a recurrence to its essence which orders it to keep growing. Pierre Klossowski considers the idea of “recurrence” by means of the symbol of a ring/circle. While in days gone by it was God who provided a basis for human identity, now it is achieved by involving the individual in the world’s constant flow of processes and events. Although the permanent triumph of selfsameness is impossible. According to Gilles Deleuze’s interpretation, it is not just “the same” that returns. Recurrence is connected with the principle of repetitive diversity.

Along with metaphysical interpretations, the “eternal recurrence” undergoes a number of scientific interpretations, such as that of Henri Bergson or Alastair Moles, the latter maintaining that Nietzsche foretold the relational theories of time. Thus, life is eternal and “dispersed” in the Universe, while our attitude towards it can make it either hard or easy. Nothing happens by accident: events not only repetitively recur in “throbbing” being, but also return to become a starting point for new changes.⁶

What is your evaluation of Nietzsche’s influence on the culture of your country, on world culture?

Nietzsche studies in Ukraine repeat, to a certain extent, the European reception. First Nietzscheans were the representatives of literary school, not philosophers. Nietzsche also inspired the “right wing” and the “left wing” and the followers of the opposite philosophical and sociopolitical trends and movements. In Ukraine, Nietzsche studies constituted one of the pillars of Ukrainian modernism in the late 19th and early 20th centuries. Nietzsche was acclaimed as one of its main inciters alongside with the ideas of the philosophy of pessimism, decadence, and the critique of morality. But his ideas were known only superficially, while the attitude towards him was mainly critical. Yuri Kmit, a critic, called the philosopher’s writings “crazy orgies”, “an abuse of normal human spirit and sense”, “a disregard of the logic of thinking”.

Olga Kobyljanskaya was the first Ukrainian Nietzschean. The writer created a strong aristocratic character of her heroine (*The Princess*, 1895), who expressed the ideals of individualism and contempt for the crowd. Kobyljanskaya admits that she admires Nietzsche for his thoughts of the future. One can find quite a number of Nietzsche’ quotes in her humorous short story *He and She* (1895) with a repeated refrain: “A human is what is to be overcome”. Among her Nietzschean motifs there is a superman, the image of midday (the flourishing of human potential), an overman, and a “herd man”. At the same time, the writer tries to polemicize with Nietzsche. Thus, in *The Princess*, one can see the rehabilitation of resentment — the heroine’s insult, pain and anger often turn into the thirst for vengeance and malicious joy. Kobyljanskaya’s adherence to Nietzsche shows

.....
⁶ Golomb, *Nietzsche, Godfather of Fascism?*, pp. 81—85.

her affiliation to the European intellectual space (she was familiar with Georg Brandes' works), emphasizes her human concern, but at the same time declares her pessimism.

In her correspondence with Kobyljanskaya, Lesya Ukrainka, another Ukrainian writer, once mentioned that she was not an advocate of the philosopher. Nevertheless, one can trace his philosophical influence in the anti-Christian critique of her works, such as *Obsessed* (1901) and *In the Catacombs* (1905), while the ideas of eternal recurrence and the Dionysian can be found in *The Forest Song* (1911) and *The Orgy* (1913). A dismissive attitude to Nietzsche can be seen in the works by Ivan Franko, who, because of his dislike of modernism, seemed to be oblivious of the crisis of his time and considered its exponents, such as Nietzsche, Baudelaire, Verlaine to be insignificant.

In Western Ukraine, Nietzsche's popularity grew at the beginning of the 20th century. But his ideas were assimilated in an "attenuated" form, since Nietzsche came to be known from Polish sources — articles, essays, or commentaries. Interestingly, Vasyl Stefanyk, a Ukrainian writer, who took an active part in the life of the *Young Poland* movement, was a mediator (in 1900) in copyright negotiations between Nietzsche's sister and Naumann, the publisher, for translating *Thus Spoke Zarathustra* into Polish.

On the whole Nietzsche was perceived as the creator of an overman. In his article *The Young Muse*, Ostap Lutskyi, a representative of the Lvov literary group (1906—1909), outlines the problem of the cultural crisis and the appearance of a man who has neither faith nor hope. Bogdan Lepkyi, another member of *The Young Muse* stood up for introducing the ideas of Nietzsche, Ibsen and Meterlink in the traditions of national culture.

The Kiev journal *Ukrainskaya Khata* (1909—1914) backed the appeal of *The Young Muse* to create new artistic culture, since it was only the individual who was capable of changing society through his deed or art. Within the covers of this publication, one can see the mentioning of Nietzsche's name more than once. Mykyta Sriblyanski refers to the "revaluation of values" directing it against the mass forms of art, or studies "historical nihilism", diagnosing the past through the metaphor of the "nonentity". He believes that Ukrainian culture is gradually losing ground and making way for other values. Andrei Tovkatchevsky reviews the translation of Hans' Vaihenger's books and dwells on the importance of the individual values of culture in his work *The Problems of Culture*. Artym Khomyk studies the theme of mass man, while Khrystyia Alchevskaya in her article *The Two Enemies of Philistinism* investigates the problem of high/low culture. Agafangel Krymski, Gran Khotkevich, Mikhailo Yatskyv regarded the "death of God" as the limit of human existence. Mykolo Voroni, a neo-romanticist, touched on the question of moral principles through the prism of an "overman".

But Mykolo Evshan, who suggested the conception of new culture that was connected with the problem of individual creativity, more than anyone else showed himself as a true Nietzschean. From this standpoint, he criticizes narrowly Malorossia's nationalistic spirit, its lyrical prose, naturalism, and the emotionality of its literature. Without making specific references to Nietzsche, Evshan mentions him quite often. Even when there is no direct mentioning of Nietzsche, one can feel his influence. Characterizing Taras Shevchenko's works, he emphasizes its elemental, anti-intellectual feature which

was close to the German thinker. Evshan associates the ability of prophecy and the impossibility of avoiding the contradiction of spirit with the type of a new creator. He sees the tragedy of being in the ability of one to take on the burden of the world's patience, to display "harshness against one's own self" in the realization of the "anti-romantic self-treatment" and the love of fate (*amor fati*).

In the person of Vladimir Vinnichenko, Nietzsche studies in Ukraine take a nihilistic turn. His literary works displayed immoralism and individualism. Vinnichenko learns about Nietzsche not only through the Western, but also through the Russian literary and philosophical thought. In Kiev, while "serving his time", he works on his own translation of *Thus Spoke Zarathustra*. Grotesque characters in his writings combine socialist and Nietzschean features that are, for example, revealed as unacknowledged quotations in his novel *Honesty with Oneself* (1910).

Nietzscheism can also be traced in the conservative ideology, while Nietzsche's influence becomes more radical as compared to modernists. This can be seen, for example, in Vyacheslav Lypynski's views in the critique of egalitarianism leading to the domination of a "low personality type" over a "singular" one. Lypynski talks of the sense of distinction, hierarchy, of a special type of very active people hankering after power, capable of fight, risk and self-denial. This type of person had all the earmarks of spiritual aristocracy.

Direct references to Nietzsche can be found in the works by Dmyr Dontsov, the founder of Ukrainian integral nationalism. Differentiating Nationalism and the Narodnik movement, he likens them to aggression-passivity, faith-knowledge, dogmatism-relativity. Comparing nationalism and "provincialism", Dontsov criticizes humanity, tolerance, solidarity and makes free use of pseudo-Nietzschean notions of "plebs", "eunuchs, and castrates". For him Lesi Ukrainka's philosophy of acts with its praise of effusiveness and the fist law was the mouthpiece of a volitional outlook. Dontsov believes that Shevchenko, Gogol and Kulish were also against the decadent "provincialism". Although Dontsov did not create a philosophical system, he aimed at bringing about the points of decline, the elimination of which might have made it possible for the Ukrainian nation to keep afloat in the world political whirl of life. Nietzsche's conception enabled him to form the concept of "amorality" as the basis of "active nationalism". But the uncritical imitation of Nietzsche's works made Dontsov's views consonant with those of authoritarianism.

Ukrainian immigrant writers, the representatives of the Prague school (the 1920s) managed to avoid nationalism and the Narodnik position of their predecessors and focus on cultural issues. Thus, Evgen Malaniuk adopts Nietzsche's aesthetic propositions, supplementing Dionysus' martial spirit with Apollo's prudence. The Dionysian tendency of that time in Ukrainian was, in the first place, represented by the Futurism of Mikhailo Semenko, who embodied the type of a resolute "iron man" with his nihilistic artistic platform, as well as by the image of an overman as the leader of the masses from the standpoint of national communism in the works by Mykolo Khvylevoy. Apollo's balanced standpoint was represented by Neoclassicism with its leisurely rhythms, pauses, and lapses of silence. Maxim Rylski, a neoclassic, redefines Nietzsche as a thinker who becomes his spiritual partner. In the collected volume *Distance Blue* (1922), the poet dedicated

to the philosopher a sonnet full of Zarathustra's symbols — a serpent, the sun, an eagle, and high mountains. Nietzsche's motifs are often revealed in the Ukrainian prose, for example, comrade Bezpalko, the hero of *A Little Drama* (1929) by Valerian Pidmohilny, or Zina Tikhmeneva from *Girl with a Teddy Bear* (1928), a novel by Victor Domontovych.

Dmytro Chizhevsky, a researcher of the Ukrainian philosophical thought, left for Germany after the Ukrainian People's Republic was occupied by the Bolsheviks. In his work *Gegel and Nietzsche* (1929), he drew parallels between the views of the two thinkers and found a lot of common points in the idea of revolt, the praise of power, and the cult of great men. Meanwhile, in the Soviet Ukraine, investigating Nietzscheanism was becoming dangerous for ideological reasons. This is testified by Petr Demchuk's work which analyses the works by Nietzsche and his followers. In the article *The Philosophy of Fascism (Concerning Leopold Ziegler's Philosophy of Life)* (1929), he traced the sources of Nietzscheanism. This was perhaps one of the reasons why he was accused of an uncritical approach to the understanding of the correlation between theory and practice, and sent to a prison camp to be shot as a "representative of Ukrainian National fascism". Any mention of Nietzsche in the Soviet ideological system was to be accompanied by labeling: "a reactionary idealistic trend", "the apology of social inequality", "the exploitation of man by man", "the advocacy of war and vandalism", "zoological hatred of the working masses".

Igor Kostetsky, a theoretician of "The Ukrainian Art Movement" abroad, a representative of modernism, who was in communication with E. Pound, T. Eliot, A. Schöenberg, explores Nietzsche's influence on the creative work of the German poet in his work *Stefan George: Person, Epoch, Legacy* (1971). In the notes, he mentions Brandes' arrival in Galitsia and his meeting with Ivan Franko, who spoke of the Nietzschean aristocratism of the Dane.

The first significant research of Nietzscheanism appeared only in the time of independence. Though in his article *Nietzsche in Ukraine* (1994), Igor Bychko draws almost radical parallel, he, nonetheless, realizes their subsidiary character. The author calls Nietzsche the one who overpowered more than 200 years of the Western European tradition of Enlightenment and put forward an anti-rationalist existential programme. Bychko declares the proximity of the Ukrainian and German mentalities, but makes a reservation that such comparison is relative. According to the author, these mentalities have essentially similar (but not identical) features of the "areopagitic Neoplatonism", while their main characteristic is apophasis — the denial of the discrete and substantial parameters of being, and the orientation towards individual mastery of the world. Thus, Chizhevsky could see common motifs in the works of German mystics and Gregory Skovoroda, the founder of the Ukrainian philosophical tradition; the existential disposition of the latter can be traced in the works of such romantic writers as the "myth-maker" Shevchenko and Gogol, the author of whimsical characters.

Nietzsche is also inclined to mythological thinking in contrast to scientific thinking, the role of apophasis being the dialectic transmutation of affirmation and negation. Similar to it is his interpretation of active nihilism: revaluation of values is not the total reduction of being to non-being, but the deliverance from what is hostile to life. Even-

tually, having embraced directly or indirectly this conception, the representatives of Ukrainian cultural focused on applying Nietzsche's ideas in cultural historical and sociopolitical dimensions.⁷

What can Nietzsche's thought contribute to philosophy in the 21st century?

As for Nietzsche's influence in our time, it should be borne in mind that he suggested the philosophy of the future, calling for deliverance from malice and revenge. The future is in the focus of all Nietzsche's thinking about man. But pursuit of the future is possible only thanks to the memory of the past. The thinker often blames those who live only for the present.

While the philosophical tradition tends to study the remote questions of being (transcendental and ideal essences), Nietzsche urges us to look closely at what is around us. You should live paying attention to this world, and philosophy should redirect its attention to the issues of health, friendship, education, including those which one faces on a daily basis, i.e. habits, a diet, the climate, and life locus. These aspects influence one's mind forming a critical and creative attitude to values.

This can be achieved by means of overcoming (*Überwindung*), i.e. power is gained by giving up narcotized feelings and aspirations. *Überwindung* is often used as the main function of life with the emphasis on hovering danger. What is most important about self-overcoming (*Selbstüberwindung*) is strict discipline and practice which are different from ascetic ideals. It is the principle according to which everything that is formed by means of norms and rules exceeds ultimately the conditions of its emergence. The consequence of such a turn is not a formal negation, but transformation into something new. Goethe, a man of his time who surpasses its mechanical and rationalistic limitations by rethinking his age, serves as a good example to Nietzsche.

It is also necessary to cultivate a joyful approach (*Heiterkeit*) to life, "the gay science" that emerges from the Apollonian beauty and the immersion in Dionysian experiences. Greeks were better informed of being, having created the culture that justified existence as an aesthetic phenomenon. The conception of joy resembles the ideal of a new form of life. Zarathustra suffers at the thought of eternal recurrence, but after he recovers, he keeps his thoughts directed at the joy of overcoming nihilism. Joy is also the process of gift-giving (*Geschenk*), which is the gesture of accession to abundance, the expression of the feeling of power and beauty. Nietzsche attributed the gift-giving virtue to the Dionysian world view. But details are also important here. It is necessary to be generous and magnanimous in order to make a present which would humiliate neither the one who is giving it nor the one who is receiving it.

.....
⁷ Лютий Т. (Lutyi T.), *Світоглядні та літературно-критичні чинники формування українського ніцшеанства*, in: *Людина в часі*, vol. 2 (філософські аспекти української літератури XX—XX ст.), К.: Пульсари, 2011, pp. 10—32.

The joyous perception of life is connected with its affirmation (die Bestätigung). Nietzsche uses a number of notions to designate a “yes-saying” (Bejahung, ja-sagen). Living with the pessimistic idea of the death of God, man must say “yes” to everything whatever life might bring him. This is a sign of love for one’s destiny that lies at heart of the eternal recurrence which man accepts without regret. Life is affirmed in every detail. Zarathustra, the teacher of eternal recurrence, sweeps off all temporal distinctions with this world view. As is observed in Nietzsche’s works, even with nihilism at large, we are able to enjoy life.

This is possible because of the “free mind” (Freigeist) that rebels against external and internal limitations. It is responsible for man’s future. It is not a transcendental ideal or a reactive attempt to avoid everything experienced in the past. Aspiration for the future should find corroboration in the past and the present. Only a powerful life in the present achieves the future. In this context, it is important to have a genealogical view on things, i.e. attention should be drawn not only to the succession, but also to the discontinuity of processes (inversions), the internal actions, and differences. Filling history with values is not in itself a critical approach. Genealogy regards history not from the viewpoint of progress, but compares it with other “histories”, the alternative ways of development.

Eventually, creativity (Schöpfung, Schaffen) which is aimed at generating a new future is an important human capacity. Sometimes, Nietzsche associates creativity with pregnancy or procreation, which, in the first place, should be understood as self-creation. Building up culture is a primary creative act. Interestingly, the latter should include annihilation as well. For example, at the Lion stage it is still impossible to create values, but it is already possible to create freedom of creativity by overcoming one’s previous state.

References

- Gein L. Chen K., *Let’s Get Acquainted: Nietzsche*, St. Petersburg : *Akademicheskyy Prospekt*, 2004.
- Solomon R. C., Higgins K. M., *What Nietzsche Really Said*, NY: Shoken Books, 2000.
- Conway D. W., ‘Das Weib an sich. The Slave Revolt in Epistemology’, in: Paul Patton (ed.), *Nietzsche, Feminism, and Political Theory*, NY: Routledge, 1993, pp. 110—129.
- Diethel C., *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 2007.
- Golomb, Jacob, Wistrich Robert S. (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton University Press, 2002.
- Лютий Т. (Lutiy T.), *Світоглядні та літературно-критичні чинники формування українського ніцшеанства*, in: *Людина в часі*, vol. 2 (філософські аспекти української літератури XX—XXI ст.), К.: Пульсари, 2011, pp. 10—32.
- (Translated from Russian by Irina Polyakova)



Марта Копий-Вайс

Ницше в Польше: очерк истории рецепции

«Ницше и польская культура» — эта тема и постановка проблемы давно должны были занять прочное место в европейской интеллектуальной истории и истории влияния, поскольку польская рецепция Ницше представляет собой один из наиболее впечатляющих и любопытных феноменов подобного рода. Отражая богатый контекстами спектр тем, она имеет длинную традицию и непрерывную — зримую, а подчас и незримую — связь с польской культурой. Подобное утверждение может прозвучать нескромно, заставив некоторых удивленно морщить лоб. Мы знаем о Ницше во Франции и в Италии: эти сюжеты рецепций известны и признаны на международном уровне и занимают солидную позицию в ницшеведении. И напротив, сценарий «Ницше в Польше» в европейской духовной традиции, а в особенности в ницшеведении, или не признают, или не воспринимают, или попросту обходят стороной¹.

.....
¹ С другой стороны — по крайней мере в немецкоязычной среде — статьи о польской рецепции Ницше включают в сборники о его влиянии. По этой теме уже есть информативные публикации. См., в частности, немецко-польский сборник *Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich — Europejskie przewartościowania. Recepcja Nietzschego w Niemczech, Polsce i Francji* / hg. von G. Hübinge, A. Przyłębski. Frankfurt a/M, 2007. См. также статью *Kopij M. Die Nietzsche-Forschung in Polen // Nietzsche-Studien. Bd. 37. 2008. S. 234—242*, а также сборник *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten* / hg. von M. Kopij, W. Kunicki. Leipzig, 2006. Впрочем, это не отменяет по-прежнему существующего разрыва между сообщением и присутствием, с одной стороны, и постоянно констатируемым незнанием — с другой.

Отсутствие восприятия и дефицит знания в этой области являются следствиями комплексных исторических, политических и культурных процессов. Их следует рассматривать как один из продуктов иерархизирующего дискурса вокруг национальных культур и национальных государств в XIX веке, когда проекции асимметрий — «государственность» против «отсутствия государственности», «центр» против «периферии» — в существенной степени определяли оценку национальных культур. Польской культуре в этой связи — в том числе из-за длившегося 123 года (с 1795 по 1918 год) состояния отсутствия собственной государственной формы — отводился статус периферийной, реципирующей или «подражающей» культуры. Незнание польской культуры или ее важных элементов, вновь и вновь констатируемая вплоть до настоящего времени — в особенности в Западной Европе, — по большей части восходит к вышеупомянутым оценивающим культурным дискурсам XIX века. С современной точки зрения можно увидеть в этом феномен «longue durée»².

Данное явление можно проиллюстрировать на характерном примере. В вышедшей в 2000 году энциклопедии «Nietzsche-Handbuch»³ есть раздел «Аспекты рецепции и влияния», в котором бесполезно искать фрагмент об истории польского влияния. Разумеется, в этом разделе содержится информация о рецепции Ницше во Франции, Италии, России, Скандинавии, англоязычном мире и, конечно, в немецкоязычных странах. По теме «Ницше и Польша», напротив, нет ничего, за исключением упоминания о писателе Станиславе Пшибышевском, действительно игравшем чрезвычайно важную роль в немецко-польском культурном обмене и популяризации идей Ницше, причем не только в польской, но и в немецкоязычной культурной среде. Пшибышевский, получивший известность в 1890-х годах в кругах берлинской богемы, был также автором одной из первых опубликованных книг о Ницше — «О психологии индивида. Шопен и Ницше» (1892), — написанной им на немецком языке.

Неизбежно возникает вопрос о причинах: почему польский аспект рецепции Ницше не был принят во внимание и включен в энциклопедию? Этот вопрос остается открытым, оставляя возможности для спекуляций, которые могут значительно расходиться, в зависимости от того, насколько мы впоследствии осознаем межкультурный характер и эстетическое значение мысли Ницше, а также роль ее рецепции в формировании польской культуры.

Представляя собой обширный, увлекательный и богатый контекстами феномен, польская рецепция Ницше обладает не только собственной динамикой, но и разнообразием дискурсов. С одной стороны, она вписывает себя в международную историю влияния немецкого философа. С другой стороны, она обладает совершенно особым отличительным признаком, вытекающим из связи между европейскими культурными течениями и включенностью в комплексную польскую

² «Большой длительности» (*фр.*).

³ *Ottmann H.* (Hg.). *Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung.* Stuttgart; Weimar, 2000.

национальную проблематику. Благодаря этому возникает динамичная и оригинальная картина рецепции.

В польской рецепции Ницше можно выделить несколько фаз. Она варьирует от принятия до отрицания, от подражания до креативного заимствования, от некритической адаптации до критической полемики. Интерес к Ницше в польскоязычной среде возникает очень рано, уже в 1880-х годах. Первое известное нам упоминание о нем появляется в 1883 году в брошюре Леона Пининского о Рихарде Вагнере⁴. Следующее упоминание датировано 1888 годом: имя Ницше появляется в посвященной Артуру Шопенгауэру статье Наполеона Хиржбанда (Цезаря Елленты) в журнале «Prawda»⁵. Наконец, в 1889 году в этом же журнале появляется более длинная статья Адальберта Носсига (под псевдонимом Ладава) «Немец, философствующий молотом»⁶. Любопытно, что эти первые упоминания принадлежат польским интеллектуалам еврейского происхождения, игравшим важную роль посредников между немецкой и польской культурой и вносящим важный вклад в актуализацию и духовное обогащение польской национальной культуры.

Ницше попал в Польшу напрямую из Германии. Этот переход состоялся или благодаря обучавшимся в Германии интеллектуалам, поддерживавшим прямые контакты с немецкими авторами, или через газетные и журнальные публикации. В этой связи стоит учитывать контекст немецко-польских связей в XIX веке, вытекавших из историко-политической ситуации: вследствие трех разделов ее территории Польша больше не существовала в качестве самостоятельного государства, а поляки как культурная нация принадлежали или к прусскому, или к австрийскому, или к русскому государству. В конце XIX века иностранное политико-культурное господство на польских территориях уже было частью повседневной жизни, и родившиеся около 1870 года интеллектуалы и художники, создававшие образ польского ницшеанства, росли в «чуждых» условиях. Те из них, кто жил на территориях, отошедших к Пруссии, почти автоматически приобретали знание двух языков и культур, что часто давало им возможность читать немецкую литературу в оригинале и благодаря обучению в немецких университетах иметь прямой доступ к новейшим культурным тенденциям и идеям. Вернувшиеся на родину интеллектуалы и художники пересаживали на почву польской культуры новые идеи, взгляды и интеллектуальную моду — в том числе и увлечение философией и личностью Фридриха Ницше.

Начало польской рецепции Ницше совпадает с эстетическими, литературными и культурными изменениями и переоценками современности. Период с 1890 по 1918 год («Молодая Польша», *Młoda Polska*) отмечен не только успешным влиянием немецких философов, но и переломными событиями, значение которых выходит за

.....
⁴ Piniński L. O operze nowoczesnej i znaczeniu Ryszarda Wagnera oraz o Parsifalu Wagnera. Lwów, 1883. S. 62, 64.

⁵ Hirszband N. Apostoł nicości (po latach stu) // Prawda. № 8. 1888. S. 93.

⁶ Ladawa. Fryderyk Nietzsche, niemiec filozofujący młotem // Prawda. № 38. 1889. S. 453—454.

рамки эпохи. Эти события связаны с тремя годами: 1890, 1900 и 1905. Первые два из них, 1890 и 1900 годы, на международном уровне связаны с влиянием Ницше. Как известно, 1890 год дает начало первой, постоянно расширявшейся волне рецепции Ницше. В год смерти философа (1900) интерес к его трудам достигает апогея. Значение 1905 года, напротив, связано с внутренними, польскими политико-социальными и культурными событиями: с началом революции на российских территориях — и с масштабным проектом полного собрания сочинений Ницше.

В 1905 году начал претворяться в жизнь план перевода Ницше на польский язык. Эта инициатива не только привнесла новые веяния в интеллектуальный климат на рубеже веков, но и стала ключевым событием всей польской рецепции Ницше. Выходившее в издательстве Якуба Мортковича с 1905 по 1912 год полное издание работ Ницше основывалось на немецком издании К. Г. Наумана (т. н. «Großoktavausgabe»). Оно включало в себя 12 томов, а также один дополнительный том, в который вместо первоначально запланированного исследования о Ницше был включен выполненный Леопольдом Стаффом перевод «Ессе homo», изданного в Германии в 1908 году, после смерти философа. Над проектом перевода работали ведущие интеллектуалы (в основном писатели), испытывшие влияние польского модерна: Вацлав Берент, Леопольд Стафф, Станислав Выржиковский, Конрад Држевецкий и Стефан Фрич. Польское издание не было организовано по хронологическому принципу: в первом томе был издан наиболее читаемый и популярный в то время труд Ницше «Так говорил Заратустра» в переводе Вацлава Берента⁷. За этим томом последовали остальные. Большинство из них вышли затем во втором и третьем издании, в том числе в межвоенный период. Это раннее полное собрание сочинений (1905—1912) по-прежнему остается единственным полным польским изданием Ницше. В течение многих десятилетий оно было для польских читателей и ницшеведов стандартом и канонем фундаментального издания. Во времена его выхода поляки видели в нем «литературный памятник — издание, к которому будут обращаться даже через 50 лет»⁸. Эти пророческие слова сбылись более чем полностью: даже через 100 лет переводы Ницше продолжают переиздаваться⁹.

Первая фаза рецепции Ницше, примерно с 1883 по 1900 год, находилась под знаком преимущественно нефилософского влияния и протекала в первую очередь в среде литераторов и художников. Впрочем, эта особенность была характерна для всего международного влияния Ницше на рубеже веков. До 1900 года в польской

⁷ Переводы некоторых фрагментов «Так говорил Заратустра» публиковались в журналах уже в 1890-х годах. Кроме того, в 1901 году вышел первый перевод всего труда Ницше, выполненный Станиславом Пеньковским.

⁸ *Berent W. Dzieła Fryd. Nietzschego. Warszawa, 1905 ff. T. 1. S. 197.*

⁹ Это касается и противоречивого «труда» «Воля к власти», впервые вышедшего в 1911 году в переводе Конрада Држевецкого и Стефана Фрича и переизданного в 2003 году. (Впрочем, новое издание было снабжено критическим послесловием, в котором Богдан Банасяк упомянул о компиляциях, предпринятых Элизабет Фёрстер-Ницше и Генрихом Кёзелицем, а также о путанице и осложнениях, связанных с этим трудом.)

культурной среде его, как и везде, считали или моралистом и критиком культуры и общества, или декадентом, представляющим психиатрический интерес. Ницше вызывал полярные мнения, у него были как враги, так и защитники.

С 1900 года началась новая, более многосторонняя глава: литературно-эстетическая рецепция. Ницше сыграл решающую роль в развитии нового понимания искусства, постулатов созидания и творчества и нового восприятия эстетики в целом. Его имя стало синонимом дионисийской живости и цельности. Образную, стимулирующую воображение идею сверхчеловека ждал своеобразный «медийный успех», положивший начало отдельному направлению развития и рецепции. В ходе этой рецепции выкристаллизовалась определенная схема понимания Ницше, рамки и содержание которой определял «Так говорил Заратустра», а также такие выразительные понятийные формулы, как «сверхчеловек», «бог умер», «по ту сторону добра и зла», «переоценка всех ценностей» и «воля к власти». Это направление рецепции в польской литературе представляют в том числе Леопольд Стафф, Станислав Пшибышевский, Ян Каспрович, Мария Коморовская, Станислав Выспяньский и Тадеуш Мичинский. Иное направление рецепции избирают Станислав Бржозовский, а в межвоенный период Виткачи, Витольд Гомбрович и Бруно Шульц. Опираясь на философию Ницше, они разрабатывают собственные эстетико-философские концепции.

Интерпретации ницшевской философии на рубеже веков и в период между мировыми войнами имели различный характер, варьируя от схематических и поверхностных до глубоких и критических. В целом же Ницше стал феноменом, не позволявшим никому игнорировать личность и труды немецкого философа. Его мыслительное наследие оказывало столь сильное влияние на интеллектуальную жизнь той эпохи, что по сути стало почти анонимным. В атмосфере витали модные слова ницшеанского происхождения (наиболее популярными из них были «сверхчеловек», «воля к власти» и формула «бог умер»), находившие свое многообразное, подчас искаженное или неожиданное применение. Другим характерным признаком рецепции Ницше было избирательное чтение его работ. В этой связи наиболее важными и определяющими пониманию были такие элементы ницшевской философии, как сверхчеловек, смерть бога, имморализм, переоценка всех ценностей и воля к власти.

Восприятие Ницше оказало динамическое влияние на польскую культуру. Виталистский аспект его философии, акцент на жизни, помогал преодолеть пессимистические настроения и декадентский взгляд на жизнь, господствовавший в особенности на рубеже веков. Наиболее интересным и востребованным в рецепции стал проповедуемый Ницше императив свободного бытия (в широком понимании), с одной стороны, связываемый с индивидуальной, личной свободой, а с другой — трактуемый в контексте освободительной борьбы угнетенной нации.

Нельзя оставить без внимания и то обстоятельство, что влияние ницшевской философии способствовало актуализации и универсализации романтической традиции, возродившейся на рубеже веков. Характерной для литературно-эсте-

тического образования того времени была интерпретация трудов Ницше через призму романтической теории Юлиуша Словацкого (наглядным примером тому служила его поэма «Король-дух»: «Król-Duch»). В публикациях того времени нередко сравнения между Ницше и Словацким. Кроме того, Ницше часто упоминали в одном ряду с Толстым, Дарвином, Шопенгауэром, Вагнером, Достоевским, Шопеном, Наполеоном, Бергсоном, Сорелем, а также Муссолини.

Это явное и твердо установившееся присутствие Ницше в польском культурном сознании и постоянное, разнообразное рассмотрение его идейного наследия продолжают примерно 50 лет, завершившись с началом Второй мировой войны. После войны прервавшаяся традиция, в свое время игравшая определяющую роль, еще долго не возобновлялась. Сложные немецко-польские отношения оказывали обременяющее влияние на восприятие немецкоязычной литературы, ставшее чрезвычайно избирательным и осторожным. Ницше, считавшегося теперь профашистским автором из-за использования национал-социалистами, избегали, он был «отправлен в архив». Тем не менее в 1960 и 1970 годах в Польше вышли в свет три важных книги о нем: в 1961 году — монография Томаша Вайса «Фридрих Ницше в польской публицистике 1890—1914 годов» (*Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890—1914*), в 1975 году — исследование Евы Бенковской «Два лица судьбы: Ницше и Норвид» (*Dwie twarze losu: Nietzsche — Norwid*) и, наконец, в 1979 году — книга Збигнева Кудеровича «Ницше».

Важное значение для возрождения и нового рассмотрения философии Ницше в польской среде имели события вокруг движения «Солидарность» в начале 1980-х годов¹⁰. Были изданы в репринтах старые, сделанные в начале XX века переводы главных трудов Ницше. Затем произошло, пожалуй, наиболее значительное переломное событие: поворот 1989 года. Для польского ницшеведения оно означало новые перспективы исследований, открывавшие возможность свободных и независимых занятий философией Ницше и ее наследием. С другой стороны, этот перелом неотделим и от всего комплекса историко-политических событий, от изменений политической ситуации.

Современное польское ницшеведение развивается в нескольких академических центрах (Вроцлав, Лодзь, Варшава), объединяя различные сферы интересов. Последние, с одной стороны, находятся под влиянием постмодернистской и постструктуралистской перспективы, а с другой — все чаще включают в себя герменевтические и историко-философские исследования. После «поворота» 1989 года в Польше независимо друг от друга появляются современные переводы трудов Ницше, в том числе два новых перевода «Так говорил Заратустра» (вышедший в 1999 году перевод Славы Лиецкой и Збигнева Яскулы, а также перевод Гжегожа Совинского, опубликованный в 2005 году). В новых переводах Мальгорзаты Лу-

¹⁰ Подробнее см. Przyłębski A. Die Wiedergeburt Nietzsches aus dem Geist der Solidarność. Die Nietzsche-Rezeption in Polen in den letzten 25 Jahren // Europäische Umwertungen — Europejskie przewartościowania / hg. von G. Hübinge, A. Przyłębski. Frankfurt a/M., 2007. S. 109—122.

касевич, Павела Пенёжека, Богдана Барана и Гжегожа Совинского публикуется большая часть работ Ницше. Примерно с 2004 года разрабатывается план перевода и критического издания черновых фрагментов Ницше (на основе томов 7—13 немецкого критического издания), однако этот проект постоянно сталкивается с различными трудностями, в том числе и финансового характера, и пока далек от завершения. В настоящее время переведены и изданы три тома: в издательстве «Officyna» в Лодзи вышел том 12 с фрагментами 1885—1887 годов (в переводе Марты Копий и Гжегожа Совинского), а также 13-й том, содержащий черновики 1887—1889 годов (в переводе Павела Пенёжека); 11-й том с черновиками 1884—1885 годов (в переводе Гжегожа Коваля) вышел в свет в варшавском издательстве «PWN».

Большой вклад в развитие польского ницшеведения внесли философы Лодзинского университета: Богдан Банасяк, Кшиштоф Матушевский и Павел Пенёжек. Благодаря их многочисленным публикациям о Ницше, а также переводам французских постмодернистских авторов и интерпретаторов Ницше (Делеза, Клоссовски, Фуко и Деррида) в современной польской культуре и гуманитарных науках все больше ощущается присутствие Ницше. На это раз наследие немецкого философа было перенесено в Польшу через Францию.

Отдельную главу польского ницшеведения составляют исследования рецепции. Многочисленные публикации данного направления демонстрируют многосторонность и амбивалентность влияния феномена Ницше на польскую культуру. Благодаря глубоким исследованиям это влияние на сегодняшний день реконструировано и обосновано. В этой связи стоит упомянуть о завершённых несколько лет назад диссертационных проектах, рассматривающих рецепцию Ницше в Польше в духовно-культурную эпоху модерна, а также в межвоенное время и в период с 1939 по 1989 год.

Первая фаза польской рецепции Ницше, в период с 1883 по 1918 год, была исследована Мартой Копий в работе «Фридрих Ницше в польской литературе и публицистике 1883—1918 годов: структура рецепции» (*Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej w latach 1883—1918. Struktura recepcji*. Poznań, 2005). Рецепции Ницше в эпоху между мировыми войнами посвящено исследование Гжегожа Коваля «Фридрих Ницше в польской литературе и публицистике 1919—1939 годов» (*Friedrich Nietzsche w publicystyce i literaturze polskiej lat 1919—1939*. Warszawa, 2005). Наконец, Ядвига Сухаржевская в работе «Фридрих Ницше в польской литературе и публицистике 1939—1989 годов» (*Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej w latach 1939—1989*. Poznań, 2008) рассмотрела следы влияния Ницше в этот период. Было бы интересно продолжить эти исследования на материале современной рецепции Ницше начиная с переломного 1989 года.

Упомянутым работам о польской рецепции Ницше предшествовала публикация междисциплинарного сборника статей, выпущенного по инициативе вроцлавского германиста Войцеха Куницкого («Фридрих Ницше и польские писатели: *Friedrich Nietzsche i pisarze polscy*. Poznań, 2002). В сборник включены не только статьи о влиянии немецкого философа на популярных польских писателей эпохи класси-

ческого модерна (Ян Каспрович, Тадеуш Мичинский, Станислав Пшебышевский, Станислав Бржозовский), межвоенного периода (Виткачи, Александр Ват) и послевоенного времени (Збигнев Херберт, Чеслав Милош, Густав Херлинг Грудзинский), но и две комментированные библиографии. Последние наглядно демонстрируют широту рецепции Ницше в польской литературе и публицистике на рубеже веков и в период между мировыми войнами. Охватывая периоды с 1883 по 1918 и с 1919 по 1939 год, библиографии в общей сложности содержат 3000 названий. Они показывают разнообразие контекстов, в которых упоминается Ницше: речь идет о философских, социологических, религиозных контекстах, а также о литературной критике, театре и многом другом (Ницше также упоминают в письмах, дневниках и, разумеется, в беллетристике).

Собранные в двух библиографиях свидетельства доказывают, что рецепция Ницше в польской культуре рубежа веков и межвоенного времени была глубокой и многосторонней. Они подтверждают тезис о том, что мышление Фридриха Ницше и его влияние внесли существенный вклад в формирование культурного сознания двух эпох. В свою очередь, начавшаяся в 1989 году новая ницшеведческая традиция демонстрирует нам, что труды Ницше стали важной частью польской культурной жизни, продуктивно участвуя в ее духовном развитии. Усвоение философии Ницше и ее многостороннее, междисциплинарное изучение способствуют актуализации и модернизации польской интеллектуальной традиции, позволяя последней сообщаться с культурными течениями других стран.

Литература

- Baran B.* Postnietzsche. Kraków, 1997.
- Berent W.* Źródła u ujścia nietzscheizmu. Warszawa, 1906.
- Bieńkowska E.* Dwie twarze losu: Nietzsche — Norwid. Warszawa, 1975.
- Gromadzki S.* Sto lat polskiej recepcji filozofii Nietzschego // *Edukacja Filozoficzna* 30. 2000. S. 330—338.
- Guzzoni A.* (Hg.). 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption. Frankfurt a/M., 1991.
- Hirszband N.* Apostoł nicości (po latach stu) // *Prawda* 8. 1888. S. 93.
- Hübinger G., Przyłębski A.* (Hg.). Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich // *Europejskie przewartościowania. Recepcja Nietzschego w Niemczech, Polsce i Francji.* Frankfurt a/M u.a., 2007.
- Kopij M.* Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej w latach 1883—1918. Struktura recepcji. Poznań, 2005.
- Kopij M.* Die Nietzsche-Forschung in Polen // *Nietzsche-Studien.* Bd. 37. 2008. S. 234—242.
- Kopij M., Kunicki W.* (Hg.). Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Weimarerzeiten. Leipzig, 2006.
- Kowal G.* Friedrich Nietzsche w publicystyce i literaturze polskiej lat 1919—1939. Warszawa, 2005.
- Kuderowicz Z.* Nietzsche. Warszawa, 1976.

- Kunicki W.* (Hg.). Friedrich Nietzsche i pisarze polscy. Poznań, 2002.
- Ladawa.* Fryderyk Nietzsche, niemiec filozofujący młotem // Prawda 38. 1889. S. 453—454.
- Ottmann H.* (Hg.). Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2000.
- Pieniążek P.* Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie. Warszawa, 2004.
- Pieniążek P.* Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji Nietzschego. Łódź, 2006.
- Piniński L.* O operze nowoczesnej i znaczeniu Ryszarda Wagnera oraz o Parsifalu Wagnera. Lwów, 1883.
- Przybyszewski S.* Zur Psychologie des Individuums. Chopin und Nietzsche. Berlin, 1892.
- Sucharzewska J.* Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej w latach 1939—1989. Poznań, 2008.
- Weiss T.* Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890—1914. Wrocław; Kraków, 1961.

Некоторые переводы трудов Ницше (1890—1918)

- Tak mówił Zaratustra [Also sprach Zarathustra]. Przeł. M. Cumft-Pieńkowska i S. Pieńkowski. Warszawa, 1901.
- Tako rzecze Zaratustra [Also sprach Zarathustra]. Przeł. W. Berent. Warszawa, 1905 (2-e wyd. 1908; 3-e wyd. 1913).
- Pozadobrem i złem [Jenseits von Gut und Böse]. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa, 1905 (2-e wyd. 1907; 3-e wyd. 1912).
- Z Genealogii moralności [Zur Genealogie der Moral]. Przeł. L. Staff. Warszawa, 1905 (2-e wyd. 1908; 3-e wyd. 1913).
- Dytyramby dinizyjskie [Dionysos-Dithyramben]. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa, 1906 (2-e wyd. 1910).
- Zmierch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem [Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert]. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa, 1906 (2-e wyd. 1910).
- Wiedza radosna (La gaya scienza) [Fröhliche Wissenschaft]. Przeł. L. Staff. Warszawa, 1906 (2-e wyd. 1911).
- Jutrzenka. Myśl o przesądach moralnych [Morgenröthe]. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa, 1907 (2-e wyd. 1912).
- Antychryst. Przekleństwo chrześcijaństwa [Antichrist. Fluch auf das Christentum]. Przeł. L. Staff. Warszawa, 1907.
- Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm [Geburt der Tragödie]. Przeł. L. Staff. Warszawa, 1907.
- Wędrowiec i jegocię [Der Wanderer und sein Schatten]. Przeł. K. Drzewiecki. Warszawa, 1910.
- Wola mocy. Próba przewartościowania wartości [Der Wille zur Macht. Versuch der Umwertung der Werte]. Przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki. Warszawa, 1911.
- Ecce homo. Przeł. L. Staff. Warszawa, 1908 (2-e wyd. 1911).

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



Nietzsche in Polen — Umriss einer Rezeptionsgeschichte

„Nietzsche und die polnische Kultur“ — dieses Thema bzw. die Problemstellung sollte längst einen festen Platz in der europäischen Geistes- und Wirkungsgeschichte zugesichert bekommen haben, denn die polnische Nietzsche-Rezeption gehört zu den spektakulärsten und interessantesten Rezeptionsphänomenen. Sie verkörpert ein kontextreiches thematisches Spektrum, hat eine lange Tradition und eine ununterbrochene, mal sichtbare, mal unsichtbare Verankerung in der polnischen Kultur. Dies zu behaupten mag unbescheiden klingen. Bei manchen mag es möglicherweise auch ein Stirnrunzeln der Verwunderung auslösen. Nietzsche in Frankreich, Nietzsche in Italien — das kennt man. Diese Konstellationen und Rezeptionen sind international bekannt und anerkannt und sie nehmen auch eine absolut fundierte Stelle in der Nietzscheforschung ein. Was das Szenario von Nietzsche in Polen ausmacht, wurde hingegen in der europäischen Geistestradiation, und speziell in der Nietzsche-Forschung, entweder nicht erkannt oder wahrgenommen oder einfach als beiläufig übergegangen.¹

.....
¹ Andererseits — mindestens im deutschsprachigen Raum — werden die Beiträge zur polnischen Nietzsche-Rezeption in die Sammelbände mit dem Schwerpunkt „Nietzsche-Wirkung“ aufgenommen. Es wird also inzwischen zu diesem Thema auch etwas publiziert und so auch vermittelt. Siehe beispielsweise den auf Deutsch und Polnisch edierten Projektband Hübinger, Gangolf, Przyłębski, Andrzej (Hg.), *Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich / Europejskie przewartościowania. Recepcja Nietzschego w Niemczech, Polsce i Francji*, Frankfurt a/M 2007; den Aufsatz von Kopij, Marta, *Die Nietzsche-Forschung in Polen*, in: *Nietzsche-Studien*, 37 (2008), S. 234—242; oder den Sammelband von Kopij, Marta, Kunicki, Wojciech (Hg.), *Nietzsche und Scho-*

Diese fehlende Wahrnehmung und Wissensdefizite sind ein Ergebnis komplexer geschichtlich-politisch-kultureller Prozesse und sind als eine der Konsequenzen des hierarchisierenden Diskurses um die Nationalkulturen und Nationalstaaten im 19. Jahrhundert zu sehen, worin die Projektionen von Asymmetrien: ‚Staatlichkeit‘ vs. ‚keine Staatlichkeit‘, ‚Zentrum‘ vs. ‚Peripherie‘ im großen Ausmaß die Wertung der (National-) Kulturen bestimmte. Der polnischen Kultur fiel in diesem Zusammenhang — u.a. aufgrund ihres 123 Jahre lang dauernden Zustands einer fehlenden Gestalt als eigener Staat (1795—1918) — der Status einer peripheren, empfangenden bzw. ‚nachahmenden‘ Kultur zu. Bis in die Gegenwart geht die immer wieder — insbesondere im westeuropäischen Raum — zu konstatierende Unbekanntheit der polnischen Kultur oder ihrer wichtigen Elemente zum größten Teil auf jene wertenden Kulturdiskurse des 19. Jahrhunderts zurück. Aus heutiger Sicht darf man darin ein Phänomen der „longue durée“ sehen.

Diese Erscheinung läßt sich mit einem repräsentativen Beispiel illustrieren: In dem im Jahre 2000 erschienenen *Nietzsche-Handbuch*² befindet sich der Teil „Aspekte der Rezeption und Wirkung“. Darin sucht man vergebens nach einem die polnische Wirkungsgeschichte thematisierenden Abschnitt. Man findet klarerweise einiges zur Nietzsche-Rezeption in Frankreich, Italien, Russland, Skandinavien, in der englischsprachigen Welt und selbstverständlich im deutschsprachigen Raum. Zum Thema Nietzsche und Polen dagegen gibt es nichts, bis auf eine Erwähnung über den Schriftsteller Stanisław Przybyszewski — eine in der Tat äußerst wichtige Persönlichkeit für den deutsch-polnischen Kulturtransfer und die Propagierung der Nietzsche’schen Ideen, und zwar nicht nur im polnischen, sondern gerade auch im deutschsprachigen Kulturraum. Przybyszewski, der in den 1890er Jahren in den Kreisen der Berliner Bohème eine bekannte Figur war, war auch Autor einer der ersten Buchpublikationen über Nietzsche überhaupt, *Zur Psychologie des Individuums. Chopin und Nietzsche* (1892), und die verfasste er auf Deutsch.

Die Frage, die hier zwangsläufig auftaucht, wäre die nach dem Warum: Warum wurde der polnische Aspekt der Nietzsche-Rezeption nicht berücksichtigt und in das *Handbuch* nicht aufgenommen? Die Beantwortung bleibt offen und lässt Raum für Spekulationen. Die können weit voneinander divergieren, je nachdem, wie man sich im Nachhinein der interkulturellen Ausprägung und des ästhetischen wie auch kulturstiftenden Ranges der polnischen Nietzsche-Rezeption bewusst wird.

Als ein umfangreiches, spannendes und kontextreiches Phänomen hat die polnische Nietzsche-Rezeption nicht nur eine Eigendynamik, sondern auch eine diskursive Vielfalt entwickelt. Einerseits schreibt sie sich in die internationale Wirkungsgeschichte des deutschen Philosophen ein. Andererseits aber stellt sie ein ganz spezifisches Gepräge

penhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten, Leipzig 2006. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass weiterhin die bezeichnende Diskrepanz zwischen der Vermittlung und Präsenz einerseits und der immer wieder festzustellenden Unbekanntheit andererseits bestehen bleibt.

² Ottmann, Henning (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2000.

dar, das aus der Verbindung der europäischen kulturellen Strömungen mit der Einbettung in die Komplexität der polnischen Nationalproblematik resultiert. Das hat ein dynamisches und originäres Rezeptionsbild entstehen lassen. Die polnische Nietzsche-Rezeption zeichnet sich hierbei durch verschiedene Phasen aus und sie reicht von Affirmation bis zur Negation, von Nachahmung bis zu kreativer Übernahme, von kritikloser Adaptation bis zur kritischen Auseinandersetzung.

Das Interesse an Nietzsche beginnt im polnischen Raum sehr früh, schon in den 1880er Jahren. Die erste Erwähnung — soweit erkennbar — kommt bereits aus dem Jahre 1883 und erscheint in einer Broschüre über Richard Wagner von Leon Piniński.³ Eine weitere Erwähnung ist von 1888: Der Name Nietzsche tritt hier in einer Arthur Schopenhauer gewidmeten Abhandlung von Napoleon Hirszbard (Cezary Jellenta) in der Zeitschrift „Prawda“ auf.⁴ Und 1889 erscheint in derselben Zeitschrift eine längere Notiz *Ein Deutscher, der mit dem Hammer philosophiert* von Adalbert Nossig (Pseudonym: Ladawa).⁵ Interessanterweise kommen diese ersten Erwähnungen von polnischen Intellektuellen jüdischer Herkunft, die generell eine wichtige Mittlerrolle zwischen der deutschen und polnischen Kultur spielten und stets entscheidend zur Aktualisierung und geistigen Bereicherung der polnischen Nationalkultur beitrugen.

Nach Polen kam Nietzsche direkt aus Deutschland. Entweder erfolgte dieser Transfer dank der in Deutschland studierenden Intellektuellen, die unmittelbare Kontakte zu deutschen Autoren hatten, oder auf dem Weg über die Zeitungen und Zeitschriften. Im Blick haben muss man dabei den Kontext der aus der politisch-historischen Situation resultierenden deutsch-polnischen Verflechtungen im 19. Jahrhundert: In Folge von drei Teilungen existierte Polen als Staat nicht mehr; die Polen als (Kultur-) Nation gehörten entweder zum preußischen oder österreichischen oder russischen Staat. Ende des 19. Jahrhunderts war jene politisch-kulturelle Fremdherrschaft auf polnischen Gebieten bereits ein fester Bestandteil des Alltags, und die um 1870 geborenen Intellektuellen und Künstler, die dann auch das Bild des polnischen Nietzscheanismus prägten, wuchsen mit diesem „fremden“ Hintergrund auf. Sie besaßen daher *quasi* automatisch doppelte sprachliche und kulturelle Kompetenzen, so dass sie, was die zu Preußen gekommenen Gebiete betrifft, oft die deutsche Literatur im Original lesen konnten und durch das Studium an deutschen Universitäten einen direkten Zugang zu den neuesten kulturellen Trends und dem Gedankengut hatten. Die in ihre polnische Heimat zurückgekehrten Intellektuellen und Künstler transferierten neue Ideen, Weltansichten und intellektuelle Moden in die polnische Kultur — darunter die Begeisterung für die Philosophie und Person Friedrich Nietzsches.

Die Anfänge der polnischen Nietzsche-Rezeption fallen mit den ästhetisch-literarisch-kulturellen Veränderungen und Umwertungen der Moderne zusammen. Im Zeit-

.....
³ Piniński, Leon, *O operze nowoczesnej i znaczeniu Ryszarda Wagnera oraz o Parsifalu Wagnera*, Lwów 1883, S. 62, 64.

⁴ Hirszbard, Napoleon, *Apostoł nicości (po latach stu)*, in: *Prawda* 8/1888, S. 93.

⁵ Ladawa, Fryderyk *Nietzsche, niemiec [sic!] filozofujący młotem*, in: *Prawda* 38/1889, S. 453—454.

raum von ca. 1890 bis 1918 (genannt *Junges Polen*, poln.: *Młoda Polska*) setzt nicht nur die ‚erfolgreiche‘ Wirkungsgeschichte des deutschen Philosophen ein, sondern dort liegen auch die wichtigen Einschnitte des Durchbruchs, dessen Bedeutung über die Epoche selbst hinausgeht. Das macht sich an drei Jahreszahlen fest: 1890, 1900 und 1905. Die ersten beiden, 1890 und 1900, gelten allgemein und international für die Wirkung Nietzsches. Seit 1890 setzt, wie bekannt, die Welle der Nietzsche-Rezeption ein und nimmt immer weiter zu. Und im Todesjahr des Philosophen (1900) erreicht das Interesse an seinem Werk einen Höhepunkt. Die Bedeutung des Jahres 1905 ist dagegen mit den immanent polnischen politischen-gesellschaftlichen und kulturellen Ereignissen verbunden: mit dem Ausbruch der Revolution im russischen Teilungsgebiet — und dem groß angelegten Projekt der Gesamtausgabe der Werke Nietzsches.

Im Jahr 1905 beginnt die Initiative, Nietzsche ins Polnische zu übersetzen. Dies erwies sich als bahnbrechend nicht nur für das geistige Klima jener Zeit um die Jahrhundertwende, sondern ist als Schlüsselereignis im Kontext der gesamten polnischen Nietzsche-Rezeption zu sehen. Die in den Jahren 1905—1912 erschienene Gesamtausgabe der Werke Nietzsches im Verlag von Jakub Mortkowicz basierte auf der deutschen Ausgabe *Nietzsche's Werke* bei C. G. Naumann (Großoktavausgabe). Sie umfasste insgesamt 12 Bände mit einem Supplement, worin statt einer zunächst geplanten Studie über Nietzsche man sofort nach dem postumen Erscheinen von *Ecce homo* 1908 in Deutschland eine Übersetzung dieses Spätwerks (durch Leopold Staff) mit aufnahm. An dem Übersetzungsprojekt beteiligten sich die führenden der der Moderne verpflichteten Persönlichkeiten des polnischen Geisteslebens (überwiegend Schriftsteller): Waclaw Berent, Leopold Staff, Stanisław Wyrzykowski, Konrad Drzewiecki und Stefan Frycz. Die polnische Edition erfolgte nicht chronologisch; als erster Band der Ausgabe erschien das zu dieser Zeit am meisten gelesene und am stärksten rezipierte Werk *Also sprach Zarathustra* (übersetzt von Waclaw Berent). Diesem Band folgten die weiteren. Die meisten Bände erlebten noch eine zweite und dritte Auflage, unter anderem in der Zwischenkriegszeit. — Diese frühe Gesamtausgabe von 1905—1912 ist nach wie vor die einzige in polnischer Sprache und galt mehrere Jahrzehnte lang als Standardausgabe, als Kanon und Grundlage für polnische Leser und Nietzsche-Forscher. Zu ihrer Entstehungszeit betrachteten die Polen ihre Nietzsche-Edition als ein „Denkmal — eine Ausgabe, zu der man noch nach fünfzig Jahren greifen wird“.⁶ Diese Prophezeiungen sind mehr als in Erfüllung getreten: Sogar nach 100 Jahren wurden die Übersetzungen immer noch erneut herausgegeben.⁷

Die erste Phase der Nietzsche-Rezeption von ca. 1883 bis 1900 war durch eine eher nicht-philosophische Wirkung gekennzeichnet und entfaltete sich vor allem im Umfeld von Literaten und Künstlern. Das aber gilt generell auch für die Wirkung international

.....
⁶ Übersetzungen mancher Fragmente aus *Also sprach Zarathustra* erschienen schon in den 1890er Jahre in Zeitschriften. Darüber hinaus ist 1901 eine erste gesonderte Übersetzung des ganzen Werkes herausgekommen, in Übersetzung von Stanisław Pieńkowski.

⁷ Berent, Waclaw, Vorwort zur 2. Auflage der *Werke Nietzsches (Dziela Fryd. Nietzschego)*, Warszawa 1905 ff.), Bd. 1, S. 197.

um die Jahrhundertwende. Und wie überall, so wurde Nietzsche auch im polnischen Kulturraum bis 1900 entweder als Moralist, als Kultur- und Gesellschaftskritiker oder als *Décadent* und psychiatrischer Fall gedeutet. Nietzsche polarisierte, er hatte seine Gegner und Befürworter.

Seit 1900 setzte ein weiteres, vielseitigeres Kapitel der Nietzsche-Rezeption ein: die literarisch-ästhetische Rezeption. Nietzsche spielte eine ausschlaggebende Rolle bei der Entwicklung eines neuen Verständnisses von Kunst, bei den Postulaten von Schaffen und Kreation und überhaupt der neuen Auffassung der Ästhetik. Er wurde zum Synonym dionysischer Vitalität und Totalität. Und die bildhafte, die Phantasie stimulierende Idee des Übermenschen erlebte quasi einen ‚Medienerfolg‘, der einen eigenen Entwicklungs- und Rezeptionsgang einschlug. Im Zuge dieser Rezeption hat sich dabei ein Schema des Nietzsche-Verständnisses herauskristallisiert, dessen Rahmen und Inhalt das Werk *Also sprach Zarathustra* und solche ausdruckskräftigen Begriffsformeln wie „Übermensch“, „Gott ist tot“, „jenseits von Gut und Böse“, „Umwertung aller Werte“, „Wille zur Macht“ bestimmten. Diese Rezeptionsrichtung in der polnischen Literatur verfolgten unter anderem Leopold Staff, Stanisław Przbyszewski, Jan Kasprowicz, Maria Komorowska, Stanisław Wyspiański oder Tadeusz Miciński. — Abgewichen von dieser Rezeptionsrichtung sind Stanisław Brzozowski, und in der Zwischenkriegszeit Witkacy, Witold Gombrowicz und Bruno Schulz. Sie haben in Anlehnung an Nietzsches Philosophie eigenständige ästhetisch-philosophische Konzepte entwickelt.

Die Deutungen der Nietzscheschen Philosophie um die Jahrhundertwende und in der Zwischenkriegszeit waren unterschiedlichen Charakters. Sie reichten von schematischen und oberflächlichen bis zu eindringlichen und kritischen. Und auch allgemein wurde Nietzsche zu einem Phänomen, das niemanden das Werk Nietzsches und seine Person ignorieren ließ. Sein Gedankengut wirkte so stark auf das geistige Leben der Epoche, dass es in der Tat fast anonym wurde. In der Atmosphäre kreisten Schlagworte Nietzschescher Provenienz, die je nach Belieben ihre vielfältige, manchmal auch verfehlt oder überraschende Anwendung fanden. Am populärsten waren: der Übermensch, der Wille zur Macht oder die Formel „Gott ist tot“. Ein anderes charakteristisches Merkmal der Nietzsche-Rezeption war die selektive Lektüre seiner Werke. Auch darunter standen solche Aspekte wie Übermensch, der Tod Gottes, Immoralismus, Umwertung aller Werte, der Wille zur Macht im Vordergrund und bestimmten das Verständnis.

Die Aufnahme Nietzsches dynamisierte die polnische Kultur. Der vitalistische Aspekt seiner Philosophie, der Akzent auf das Leben, half bei der Überwindung der pessimistischen Stimmungen und des Lebensgefühls der *Décadence*, die insbesondere um die Jahrhundertwende herrschten. Besonders begierig wurde der von ihm gepredigte Imperativ des Frei-Seins — in seiner weit gefassten Perspektive — aufgenommen und verarbeitet, der sich einerseits auf die individuelle, persönliche Freiheit bezog und andererseits mit dem Befreiungskampf der unterdrückten Nation in Verbindung gebracht wurde.

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass es die Wirkung der Nietzscheschen Philosophie war, die zur Aktualisierung und Universalisierung der um die Jahrhundertwende wieder aufgenommenen romantischen Tradition beitrug. Charakteristisch für die dama-

lige literarisch-ästhetische Bildung war die Deutung des Werkes Nietzsches durch die romantische Konzeption Juliusz Słowackis; exemplarisch dafür steht das Poem *Król-Duch* (*König Geist*). So findet man auch nicht selten Beiträge in jener Zeit, die Nietzsche und Słowacki miteinander zusammenführen und vergleichen. Andere Namen, mit denen in Verbindung Nietzsche am häufigsten thematisiert wurde, waren: Tolstoi, Darwin, Wagner, Schopenhauer, Dostojewski, Chopin, Napoleon, Bergson, Sorel oder auch Mussolini.

Diese augenscheinlich fest etablierte Präsenz Nietzsches im polnischen Kulturbewusstsein und die kontinuierliche wie auch abwechslungsreiche Auseinandersetzung mit dessen Gedankengut dauern ca. 50 Jahre. Mit dem Beginn des Zweiten Weltkrieges kommen sie an ihr Ende. Und auch nach dem Krieg hielt der Abbruch dieser einst so prägenden Tradition noch lange an. Die deutsch-polnischen Beziehungen waren belastet und kompliziert und so wirkten sie sich auch auf den Umgang mit der deutschsprachigen Literatur aus, der in hohem Maße vorsichtig und selektiv wurde. Nietzsche, der aufgrund der NS-Instrumentalisierung nun als Inbegriff des Protofaschisten galt, wurde absolut ad acta gelegt und so auch vermieden. Nichtsdestotrotz erschienen in den 1960er und 1970er Jahren auf dem polnischen Markt drei wichtige Nietzsche-Bücher: 1961 von Tomasz Weiss *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890—1914* (*Friedrich Nietzsche in der polnischen Publizistik in den Jahren 1890—1914*); 1975 von Ewa Bieńkowska *Dwie twarze losu: Nietzsche — Norwid* (*Zwei Gesichter des Schicksals: Nietzsche und Norwid*); und 1979 von Zbigniew Kuderowicz *Nietzsche*.

Eine wichtige Bedeutung für die Wiederaufnahme und Wiedergeburt der Philosophie Nietzsches im polnischen Raum hatten dann die Ereignisse um die Solidarność-Bewegung Anfang der 1980er Jahre.⁸ Die Hauptwerke Nietzsches wurden in den alten Übersetzungen vom Anfang des Jahrhunderts neu ediert und als die sogenannten *reprints* herausgegeben. — Danach kam die wohl wichtigste Zäsur: die ‚Wende‘ 1989. Auch für die polnische Nietzsche-Forschung bedeutete sie neue Forschungsperspektiven und somit Erschließung eines freien Raumes für die souveräne geisteswissenschaftliche Beschäftigung mit der Philosophie Nietzsches und deren Erbe. Umgekehrt ist die Bedeutung dieser Zäsur nicht wegzudenken von dem gesamten Geschehen der politisch-geschichtlichen Dimension und der Entwicklung der politischen Situation.

Die aktuelle polnische Nietzsche-Forschung findet in unterschiedlichen akademischen Zentren statt (Breslau, Łódź, Warschau) und umfasst diverse Interessensfelder. Diese sind einerseits durch die postmoderne und poststrukturalistische Perspektive geprägt, andererseits haben sie die hermeneutische und geschichtlich-philosophische Forschung immer mehr aufkommen lassen.

.....
⁸ Dies betrifft auch das kontroverse „Werk“ *Der Wille zur Macht*, das zum ersten Mal 1911 in der Übersetzung von Konrad Drzewiecki und Stefan Frycz auf dem polnischen Buchmarkt erschienen war und 2003 erneut herausgegeben wurde. (Die Neuausgabe wurde allerdings mit einem kritischen Nachwort versehen. Bogdan Banasiak verwies dort auf die Kompilationen, die Elisabeth Förster-Nietzsche und Heinrich Köselitz vorgenommen haben, sowie auch auf alle mit dem Werk verbundenen Verwicklungen und Verwirrungen.)

Nach der ‚Wende‘ von 1989 erscheinen in Polen unabhängig voneinander zeitgenössische Übersetzungen der Werke Nietzsches, darunter gleich zwei Neuübersetzungen von *Also sprach Zarathustra* (1999 übersetzt von Sława Lisiecka und Zbigniew Jaskuła, 2005 von Grzegorz Sowinski). Neu übersetzt werden die meisten Werke von Nietzsche; Übersetzer sind Małgorzata Łukasiewicz, Paweł Pieniążek, Bogdan Baran und Grzegorz Sowinski. — Seit ca. 2004 ist auch in Planung, Nietzsches *Nachlass* zu übersetzen und kritisch herauszugeben (auf der Grundlage der Bände 7—13 der KSA-Ausgabe). Dieses Unternehmen stößt jedoch immer wieder auf Schwierigkeiten unterschiedlichster Art (darunter naturgemäß auch finanzielle) und ist noch lange nicht abgeschlossen. Bis jetzt wurden drei Bände übersetzt und herausgegeben: Bd. 12 mit dem Nachlass 1885—1887 (übersetzt von Marta Kopij und Grzegorz Sowinski), Bd. 13 mit dem Nachlass 1887—1889 (übersetzt von Paweł Pieniążek); beide Bände im Verlag „officyna“ aus Łódź. Dagegen wurde der Bd. 11 mit dem Nachlass 1884—1885 (in der Übersetzung von Grzegorz Kowal) im Warschauer Verlag PWN herausgegeben.

Für die Fortentwicklung in der polnischen Nietzsche-Forschung nach 1989 sorgen im großen Ausmaß die Philosophen von der Universität in Łódź: Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski und Paweł Pieniążek. Neben zahlreichen Publikationen zu Nietzsche waren es auch die von ihnen geleisteten Übersetzungen der französischen Autoren der Postmoderne und Nietzsche-Interpreten (Deleuze, Klossowski, Foucault und Derrida), was Nietzsche in der gegenwärtigen polnischen Kultur und Geisteswissenschaft erneut immer präsenter hat werden lassen. Diesmal führte der Transfer des deutschen Philosophen auf dem Weg über Frankreich nach Polen.

Ein separates Kapitel in der polnischen Nietzsche-Forschung stellt die Rezeptionsforschung dar. Sie hat in inzwischen vielen Publikationen bewusstwerden lassen, wie mehrdimensional und ambivalent das Phänomen Nietzsche in der polnischen Kultur gewirkt hat. Diese Wirkung darf heute als in profunden Studien rekonstruiert und begründet gelten. — Insbesondere sei hier auf drei bereits vor einigen Jahren abgeschlossene Dissertationsprojekte hingewiesen, die die Nietzsche-Rezeption in Polen in der polnischen geistig-kulturellen Moderne, der Zwischenkriegszeit und im Zeitraum 1939—1989 zum Gegenstand hatten.

Die erste Phase der polnischen Nietzsche-Rezeption, im Zeitraum 1883—1918, wurde von Marta Kopij untersucht (*Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej w latach 1883—1918. Struktura recepcji [Friedrich Nietzsche in der polnischen Literatur und Publizistik in den Jahren 1883—1918]*, Poznań 2005). Die Nietzsche-Rezeption in der Zwischenkriegszeit wurde von Grzegorz Kowal thematisiert (*Friedrich Nietzsche w publicystyce i literaturze polskiej lat 1919—1939 [Friedrich Nietzsche in der polnischen Publizistik und Literatur in den Jahren 1919—1939]*, Warszawa 2005). Und Jadwiga Sucharzewska hat die Spuren der Nietzsche-Wirkung in den Jahren 1939—1989 verfolgt (*Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej w latach 1939—1989 [Friedrich Nietzsche in der polnischen Literatur und Publizistik in den Jahren 1939—1989]*, Poznań 2008). Interessant wäre es, diese Untersuchungen für die gegenwärtige Nietzsche-Rezeption, also die Zeit nach der ‚Wende‘ 1989 fortzuführen.

Den erwähnten Arbeiten zur polnischen Nietzsche-Rezeption ging ein interdisziplinär konzipierter Sammelband voraus, der auf eine Initiative des Breslauer Germanisten Wojciech Kunicki zurückging (*Friedrich Nietzsche i pisarze polscy [Friedrich Nietzsche und die polnische Schriftsteller]*, Poznań 2002). Darin enthalten sind nicht nur Beiträge über die Wirkung des deutschen Philosophen auf die maßgeblichen polnischen Schriftsteller der Zeit der klassischen Moderne (Jan Kasprowicz, Tadeusz Miciński, Stanisław Przybyszewski, Stanisław Brzozowski), der Zwischenkriegszeit (Witkacy, Aleksander Wat) und Nachkriegszeit (Zbigniew Herbert, Czesław Miłosz, Gustaw Herling Grudziński), sondern auch zwei kommentierte Bibliographien. Diese veranschaulichen das breite Ausmaß der Nietzsche-Rezeption in der polnischen Literatur und Publizistik in der Zeit um die Jahrhundertwende und in der Zwischenkriegszeit. Die Bibliographien gelten für die Zeiträume 1883—1918 und 1919—1939 und enthalten insgesamt ca. 3000 Titel. Sie zeigen die Vielfalt von Kontexten, in denen Nietzsche thematisiert wurde: philosophische, soziologische, religiöse, Literaturkritik, Theater und viele andere. Nietzsche wird auch in Briefen, Tagebüchern und natürlich in der so genannten schönen Literatur erwähnt.

Die in den beiden Bibliographien zusammengestellten Belege stellen den Umfang und die Mehrdimensionalität der Nietzsche-Rezeption in der polnischen Kultur um die Jahrhundertwende und in der Zwischenkriegszeit unter Beweis. Sie untermauern die These, dass das Denken Friedrich Nietzsches und dessen Auswirkung das kulturelle Bewusstsein jener zwei Epochen zum großen Teil mitgestaltete. Die nach 1989 einsetzende neue Nietzsche-Forschung zeigt dagegen, dass das Werk Nietzsches zum wichtigen Bestandteil des polnischen Kulturlebens wurde und einen produktiven Anteil an dessen geistiger Entwicklung hatte. Darüber hinaus ist es die Aneignung der Philosophie Nietzsches und die vielschichtige und interdisziplinäre Beschäftigung mit ihr, die zur Aktualisierung und Modernisierung der geistigen Tradition Polens beiträgt und ihr die Kommunikation mit den kulturellen Strömungen anderer Länder vermittelt.

Literatur

- Baran, Bogdan, *Postnietzsche*, Kraków 1997.
- Berent, Waclaw, *Źródła u ujścia nietszcheanizmu (Ursprung und Ausgang des Nietzscheanismus)*, Warszawa 1906.
- Bieńkowska, Ewa, *Dwie twarze losu: Nietzsche — Norwid (Zwei Gesichter des Schicksals: Nietzsche und Norwid)*, Warszawa 1975.
- Gromadzki, Stanisława, „Sto lat polskiej recepcji filozofii Nietzschego“ (100 Jahre der Rezeption der Philosophie Nietzsches in Polen), in: *Edukacja Filozoficzna*, 30 (2000), S. 330—338.
- Guzzoni, Alfredo (Hg.), *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Frankfurt a/M 1991.
- Hirszbard, Napoleon (späterer Name: Cezary Jellenta), „Apostoł nicości (po latach stu)“ (Apostel des Nichts (nach 100 Jahren)), in: *Prawda*, 8 (1888), S. 93.
- Hübinger, Gangolf, Przyłębski, Andrzej (Hg.): *Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich / Europejskie przewartościowanie. Recepcja Nietzschego w Niemczech, Polsce i Francji*, Frankfurt a/M u.a. 2007.

- Kopij, Marta, *Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej w latach 1883–1918. Struktura recepcji (Friedrich Nietzsche in der polnischen Literatur und Publizistik in den Jahren 1883–1918)*, Poznań 2005.
- Kopij, Marta, *Die Nietzsche-Forschung in Polen*, in: *Nietzsche-Studien*, 37 (2008), S. 234–242.
- Kopij, Marta, Kunicki, Wojciech (Hg.), *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*, Leipzig 2006.
- Kowal, Grzegorz, *Friedrich Nietzsche w publicystyce i literaturze polskiej lat 1919–1939 (Friedrich Nietzsche in der polnischen Publizistik und Literatur in den Jahren 1919–1939)*, Warszawa 2005.
- Kuderowicz, Zbigniew, *Nietzsche*, Warszawa 1976.
- Kunicki, Wojciech (Hg.), *Friedrich Nietzsche i pisarze polscy (Friedrich Nietzsche und die polnischen Schriftsteller)*, Poznań 2002.
- Ladawa (= Adalbert Nossig), *Fryderyk Nietzsche, niemiec filozofujący młotem (Friedrich Nietzsche. Ein Deutscher, der mit dem Hammer philosophiert)*, in: *Prawda*, 38 (1889), S. 453–454.
- Ottmann, Henning (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2000.
- Pieniążek, Paweł, Brzozowski. *Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie (Brzozowski. Um die Kultur: Nietzscheanische Inspirationen)*, Warszawa 2004.
- Pieniążek, Paweł, *Suverenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji Nietzschego (Souveränität und Modernität. Zur poststrukturalistischen Rezeption des Denkens Nietzsches)*, Łódź 2006.
- Piniński, Leon, *O operze nowoczesnej i znaczeniu Ryszarda Wagnera oraz o Parsifalu Wagnera (Zur modernen Oper und Bedeutung Richard Wagners und über Wagners Parsifal)*, Lwów 1883.
- Przybyszewski, Stanisław, *Zur Psychologie des Individuums. Chopin und Nietzsche*, Berlin 1892.
- Sucharzewska, Jadwiga, *Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej w latach 1939–1989 (Friedrich Nietzsche in der polnischen Literatur und Publizistik in den Jahren 1939–1989)*, Poznań 2008.
- Weiss, Tomasz, *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890–1914 (Friedrich Nietzsche in der polnischen Publizistik in den Jahren 1890–1914)*, Wrocław, Kraków 1961.

Übersetzungen der Werke Nietzsches im Zeitraum 1890–1918 (Auswahl):

- Tak mówił Zaratustra (Also sprach Zarathustra)*, przeł. M. Cumft-Pieńkowska i S. Pieńkowski, Warszawa 1901.
- Tako rzecze Zaratustra (Also sprach Zarathustra)*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905 (2. Auflage 1908, 3. Auflage 1913).
- Pozadobrem i złem (Jenseits von Gut und Böse)*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905 (2. Auflage 1907, 3. Auflage 1912).

- Z Genealogii moralności (Zur Genealogie der Moral)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905 (2. Auflage 1908, 3. Auflage 1913).
- Dytyramby dionizyjskie (Dionysos-Dithyramben)*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906 (2. Auflage 1910).
- Zmierch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem (Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert)*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906 (2. Auflage 1910).
- Wiedza radosna (La gaya scienza) (Fröhliche Wissenschaft)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906 (2. Auflage 1911).
- Jutrzenka. Myśl o przesądach moralnych (Morgenröthe)*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907 (2. Auflage 1912).
- Antychryst. Przekleństwo chrześcijaństwa (Antichrist. Fluch auf das Christentum)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907.
- Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm (Geburt der Tragödie)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907.
- Wędrowiec i jegocień (Der Wanderer und sein Schatten)*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910.
- Wola mocy. Próba przewartościowania wartości (Der Wille zur Macht. Versuch der Umwertung der Werte)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911.
- Ecce homo*, przeł. L. Staff, Warszawa 1908 (2. Auflage 1911).



Ницше в России XXI века

Исследованию более чем векового влияния философии Ницше на русскую культуру и повседневность посвящен существенный пласт литературы как у нас в стране, так и за рубежом. Однако в подавляющем числе публикаций речь идет о рецепции идей Ницше в трудах отечественных религиозных мыслителей начала XX столетия и творческой элиты Серебряного века. Следующими по популярности темами российской ницшеаны, если мы расположим их в порядке убывания интереса, можно считать критику работ немецкого мыслителя представителями старшего поколения идеалистов конца XIX столетия, ницшеанский марксизм, восприятие идей Ницше деятелями русского зарубежья и антиницшеанские идеологические памфлеты времен Второй мировой войны. Очевидно, что при ответе на вопрос **«Как Вы оцениваете влияние Ницше на культуру Вашей страны?»** применительно к России практически нельзя указать ни одной работы, анализирующей восприятие учения Ницше нашими соотечественниками-современниками. Именно поэтому я сочла важным сосредоточиться на проблеме влияния философии Ницше на отечественную мысль сегодня.

Как это ни парадоксально звучит, но уже долгие столетия имя Фридриха Ницше служит индикатором актуальности одной из центральных проблем русской культуры — проблемы идентичности.

Используя известную формулу Бориса Гройса «Россия как подсознание Запада», рискну утверждать, что философия Ницше может быть рассмотрена как подсознание русской культуры на протяжении всего XX столетия. Это верно как в отношении русского религиозного ренессанса рубежа XIX—XX столетий, коммунистической эры, эпохи перестроечной оттепели, так и для нынешней «консер-

вативной революции», идеологи которой провозгласили войну интеллектуальному наследию Ницше. (По поводу последнего обстоятельства могу заметить, что попытки объявить Ницше персоной *non grata* в России уже предпринимались и в последнюю декаду XIX века, и в 1914, и в советский период отечественной истории (с 1923 по 1988 годы)).

Существенно, что в контексте обсуждения проблемы «Россия и Запад», центральной для споров о русской идентичности, учение Фридриха Ницше единогласно трактуется всеми участниками дискуссии как манифест европейских ценностей. А имя философа неизменно выдвигается на передний план, когда становится актуальным один из вечных русских вопросов — вопрос об отечественной культурной и национальной идентичности.

Потребность в конструировании своей национальной идеологии — идентичности — Россия испытывает начиная с XIX века. И в XX столетии, и сегодня, как для отечественного интеллектуала, так и для российского обывателя, этот вопрос представляет собой насущную жизненную проблему. Отправной точкой поиска национальной идентичности, постоянно подвергающегося перезагрузке, служит извечный русский вопрос о том, является ли Россия европейской страной или нет.

Для меня проблема идентификации не связана с вопросами о том, «Какое у Вас гражданство?» или «Кто Вы по национальности?». Для меня вопрос об идентичности — это вопрос о том — «Кто Вы по культуре?».

Если представить схематически траекторию восприятия наследия Ницше его русскими читателями, то она будет напоминать синусоиду — кривую линию, амплитуда колебаний которой зависит от изменения величины центрального угла. Этим центральным углом и выступает в России проблема национальной идентичности.

В зависимости от того, рассматривается ли поиск русской идентичности как способ сблизиться с Западом, залог вестернизации России, или же, напротив, как основание изоляционизма через русификацию и «национализацию» России-не-Европы, имя Фридриха Ницше приобретает положительные или отрицательные коннотации.

Существенно, что разница между утверждениями «Россия — Европа» и «Россия — не-Европа» во многом зависит от трактовки самого феномена «Европа». Рассматривается ли Европа в своем феноменальном, историческом воплощении, наличном «здесь и теперь», или речь идет о Европе как идее, идеале, «истинной хранильнице христианства», той чаемой Европе, которой уже / или еще нет, а возможно, никогда и не было в реальной истории.

В фокусе моего исследования небольшой отрезок времени — последние три десятка лет.

В эти годы с головокружительной скоростью были проиграны заново наиболее существенные варианты рецепции идей Ницше в России. За это время в нашей стране произошла идеологическая трансформация российской идентичности от

формулы «Россия как одна из ветвей западной цивилизации» к формуле «Россия как отдельная, обособленная от Запада цивилизация — “большой русский мир”». Концепция русского мира, вошедшая в активный оборот в 2007 году, включает в себя не только собственно Российскую Федерацию, но и тех людей и объединения (принадлежащие к русской языковой среде), которые тяготеют к пространству русской культуры за пределами России¹. Понятие российской цивилизации доминирует в политическом и культурном дискурсе наших дней.

В 1988 году в российском прокате появился фильм Андрея Тарковского «Жертвоприношение» (1986), содержащий дискуссию о Ницше. Одновременно этот год вошел в историю как год первой публикации сочинения Ницше на русском языке после 63-летнего запрета работ философа в Советской России. Первым текстом Ницше, изданным в посткоммунистический период, стало запрещенное цензурой в дореволюционные годы сочинение «Антихристианин» (1888). Публикация эта, появившаяся в год празднования тысячелетия Крещения Руси, совпала с официальной датой возвращения православия в постсоветскую Россию.

2013 год был отмечен выходом на отечественные экраны черно-белого фильма классика венгерского кино Бельи Тарра «Туринская лошадь» (2012). В центре внимания киноповествования — антиномия ценностей жизни и морали в философии Ницше. Кинолента стала одним из эмоционально обсуждаемых явлений интеллектуальной жизни нашей страны, совпав с выходом из печати пятого тома Критического издания полного собрания сочинений Ницше на русском языке, в который вошла наиболее популярная сегодня в России работа философа «По ту сторону добра и зла» (1886).

Сегодня очевидны три вектора интерпретации наследия Ницше:

- первый — культурологический (религиозно-метафизический), заданный парадигмой прочтения Ницше деятелями Серебряного века русской культуры рубежа XIX—XX столетий;
- второй — прагматический (политический), который был задан содержащейся в работах Ницше критикой коммунизма, национал-социализма, религиозного фундаментализма, его призывами к поиску новых интерпретаций демократии, либерализма, социализма, консерватизма. Именно Ницше, значительно раньше других, уловил траекторию европейской истории: переход от национального политического порядка к глобальному — и высказал много интересных соображений о будущем единой Европы;
- третий — стратегический (ценностный) подход апеллирует к ницшевскому проекту философии как созиданию ценностей и мифов, как законотворчеству.

¹ В 2009 году министр иностранных дел РФ С. В. Лавров впервые употребил термин «большая русская цивилизация», указывая на ее принципиальное отличие от западной цивилизации.

Однако прежде чем перейти к осмыслению отечественной ницшеаны последних двадцати пяти лет, совершим краткий экскурс в историю рецепции идей Ницше в России².

Первый **Ознакомительный этап** отечественной ницшеаны, охватывающий 1890—1899 годы, вошел в интеллектуальную историю России как эпоха «культурного консерватизма». Идеологический тренд этого времени «Россия — не-Европа» наиболее красноречиво был обозначен Владимиром Соловьевым: Запад — мир безбожного человека, Восток — мир бесчеловечного Бога, историческое призвание России состоит в том, чтобы выступить посредницей между Западом и Востоком, быть истинной хранительницей христианских ценностей. С именем Ницше на этом этапе связывались исключительно лишь негативные коннотации. На страницах журналов философ предстал нигилистом, аморалистом, атеистом, «плоть от плоти загнивающего Запада».

Второй этап **Вольной интерпретации**, длившийся 1900—1913 годы, представляет собой эпоху модернизации. Россия декларирует себя европейской державой. Представители всех центральных мыслительных течений того времени: символисты, философы-идеалисты, русские марксисты — воспринимают Ницше как духовного пророка, давшего миру идею религиозного оправдания смысла творчества, модернизатора жизни, реформатора христианства. Полемика Ницше против исторического христианства и, одновременно, против современной ему безрелигиозной, научной и моралистически ориентированной цивилизации с точки зрения «самой жизни» оказалась близкой традиционной русской мысли, с характерными для нее публицистичностью и беллетристичностью.

Третий этап **Опосредованного влияния** идей Ницше на русскую культуру, продолжавшийся в 1914—1988 годах, характеризуется преобладанием одиозных оценок Ницше как милитариста, шовиниста, нациста, славянофоба и антисемита. В подавляющем большинстве публикаций этого периода содержались однозначно негативные коннотации с именем Ницше. Примечательно, что когда в годы Первой мировой войны в адрес Ницше впервые прозвучало обвинение в пангерманизме и милитаризме, оно вызвало в среде русской интеллигенции резкий протест. Николай Бердяев прямо писал: «Я не знаю ничего более чудовищного по своей внутренней неправде, чем это желание связать Ницше и современную милитаристскую Германию. Это значит читать буквы, не понимая смысла слов»³.

В годы Второй мировой войны попытки реабилитировать имя философа по очевидным причинам даже не предпринимались. На протяжении всего этого периода в стране господствовала идеологема «Россия — не-Европа».

² Синеокая Ю. В. Три образа Ницше в Русской культуре. М.: ИФ РАН, 2008. С. 56.

³ Бердяев Н. А. Фридрих Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915. № 14650. С. 3.

Четвертый этап **Возвращения философии Ницше в Россию**, начавшийся в 1988 году и продолжающийся вплоть до наших дней, распадается на два периода, отражающих две противоположные тенденции:

1) 1988—2000 годы — ренессанс философии Ницше в нашей стране. По аналогии с культурным расцветом России пушкинской поры и культурным взлетом в России начала прошлого века, этот период можно было бы назвать Серебряным веком русской ницшеаны. (Золотой же век философии Ницше в России — первая декада XX столетия.) Возрождение интереса к философии Ницше в России совпало с перестроечным временем вхождения страны в мировое сообщество на правах европейской державы. Это были годы, когда либеральный проект пользовался наибольшим влиянием и легитимностью в России.

2) С 2000 года до нынешнего времени длится период, который, я все-таки надеюсь, хоть полной уверенности у меня нет, войдет в историю русской ницшеаны под именем «Ницшеанство и антиницшеанство в России второй декады XXI века», а не под заголовком «Кризис российского ницшеанства в десятых — двадцатых годах XXI столетия». Для нашего времени характерны две взаимоисключающих тенденции: академизация портрета русского Ницше и вульгаризация наследия философа, уходящая корнями в первые перестроечные годы. В этот период отечественной истории на авансцену выступили реалисты-государственники и националисты.

Ренессанс философии Ницше в России в 1988—2000 годах уже достаточно хорошо изучен как у нас в стране, так и за рубежом. Это время характеризуется головокружительным взлетом популярности Ницше. Однако существенная часть того, что писалось о Ницше в те годы, не выходило за рамки сюжетов и оценок, данных его философии деятелями русского религиозного возрождения начала XX столетия.

Со второй половины 1980-х годов, по мере ослабления идеологического прессинга, стал очевиден интерес отечественной интеллигенции к русской религиозной философии начала XX века, побочным продуктом этого интереса и стала популярность работ Ницше в перестроечной России. Это было время ученичества у мыслителей начала XX века, бесчисленных попыток завершения и додумывания тех идей, которые попали под запрет после революции. Читались и цитировались подцензурные переводы давно отживших времен. В обсуждении проблем минувшей эпохи использовались аргументы, логические ходы и авторитетные имена рубежа прошлого и позапрошлого веков. В спорах «не рождалась истина», поскольку они не отражали существа живой жизни.

Взлет интереса к Ницше был связан также и с процессами десталинизации страны. В первые перестроечные годы Коммунистическая партия еще раз попыталась воспользоваться именем Ницше как негативным символом. Если в советское время Ницше ассоциировали с фашизмом и империализмом, то теперь его имя становилось слагаемым сталинизма: при развенчании культа личности Сталина широко использовались ницшеанские термины: «по ту сторону добра и зла», «демонический сверхчеловек», «сверхчеловек», «сверх-Борджиа». А. Лебедев в своем

очерке 1989 года о богостроительстве⁴ прямо называл Ницше одним из источников сталинского культа.

Однако популярен Ницше стал как разрушитель старых советских идеалов, зовущий к переоценке отживших ценностей, мыслитель, пафос творчества которого оправдывал начавшееся в стране переосмысление недавней истории. В это время для россиян были характерны завышенные ожидания скорейшего вхождения страны в Европу на правах ее законной составляющей.

В 1990 году московское издательство «Мысль» выпустило знаменитый «черный» двухтомник сочинений Ницше, подготовленный и откомментированный Кареном Свасьяном. Невероятно, но более 100 000 экземпляров первого издания были распроданы моментально, 2-е, тоже 100-тысячное, переиздание Ницше также было сметено с полок книжных магазинов в несколько недель. В предисловии к двухтомнику Карен Свасьян, прозорливо обозначив проблему стереотипов в восприятии наследия Ницше в нашей стране, предостерегал: «И вот — после столь глухого перерыва — снова: Фридрих Ницше на русском языке... Ницше, оболганный, табуированный, пораженный в культурных правах; Ницше, обреченный на пиратское существование между спецхраном и черным рынком, пущенный на культурный самотек и все еще — сенсационный, подпольный, мушиный; будем надеяться, этому Ницше приходит конец. Мошеннический образ, долгое время служивший прообразом “сильных” ничтожеств — от героев Арцыбашева и Пшибышевского до маньяков государственной власти, — безвозвратно сдается в архив авантюрного века... Остается иной образ, но — внимание! — отнюдь не безопасный, отнюдь не разминированный, отнюдь не легко перевариваемый: да, все еще опасный, взрывоопасный, все еще “динамит”, но — иной. “Философ неприятных истин” — так однажды вздумалось ему назвать себя еще до того, как истины эти были названы им же “ужасными”. Какая странная ирония! Десятилетия мы держали эти ужасные писанные истины под замком, отдаваясь по-неписаному ужасам, в сравнении с которыми они показались бы разве что невинными приближениями; десятилетиями кому-то думалось, что читать “вот это вот” опасно... Опасно? Но не опаснее же самой действительности, которую так разрушительно чувствовал и небывалые вирусы которой впервые привил себе, продемонстрировав на себе их действие, этот человек! Вирусы остаются в силе, и, покуда еще они будут оставаться в силе, жертве Фридриха Ницше придется быть не столько философским наследием, сколько злобой дня»⁵.

Поток публикаций текстов Ницше увеличивался стремительно. Первыми книгами немецкого философа, завоевавшими популярность в России рубежа XX—XXI веков, как и сто лет назад, были «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) и «Так говорил Заратустра» (1883—1884), впервые опубликованные на русском языке соответственно в 1899 и 1898 годах.

⁴ Лебедев А. Последняя религия // Вопросы философии. М., 1989. № 1. С. 35—55.

⁵ Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 45—46.

В эти годы о Ницше писали как об идеалисте, религиозном мыслителе, идеологе единой Европы, либерализма и свободы творчества. Интерес к наследию немецкого философа определялся прямым влиянием его идей на формирование российской идентичности как идентичности европейской во второй половине 1980-х — 1990-е годы.

Имя Ницше стало играть роль лакмуса, определявшего политические изменения в стране. 1986—1996 годы можно назвать «ницшеанским» периодом русской истории, поскольку в эту декаду российская действительность представляла собой иллюстрацию к ряду положений философа о грядущем государственном устройстве европейских стран.

Ницше лидировал как наиболее цитируемый в российской политически ангажированной периодике философ, причем он был востребован идеологами как правого, так и левого крыла. В эти годы появились публикации отечественных ницшеведов о «воле к власти» и «большой политике».

Первым симптомом новой парадигмы прочтения Ницше в России как по преимуществу политического мыслителя стала монография американского историка Бернис Розенталь «Новый миф, новый мир»⁶. Сам жанр исследования Розенталь — уход в историю политических идей (начиная с рубежа XIX—XX веков и вплоть до эпохи президентского правления Владимира Путина) — свидетельствовал о том, что современный «русский Ницше» интересен, в первую очередь, как политический мыслитель.

XXI век пока еще *terra incognita* или, точнее, белое пятно в летописи русской ницшеаны. Очевидно, что для понимания любого исторического феномена необходима временная отстраненность, дистанция, однако рискну представить свой анализ сегодняшней повседневности так, как если бы речь шла о законченном отрезке истории.

2005 год — поворотная веха для отечественного ницшеведения: опубликован первый том 13-томного издания русскоязычной версии наиболее полного на сегодняшний день собрания сочинений Ницше под редакцией Джорджи Колли и Маджино Монтинари, осуществляемого издательством «Культурная революция» под эгидой Института философии РАН. Год завершения проекта — 2014. Важным дополнением к проекту издания собрания сочинений Ницше стала первая в России публикация в 2007 году эпистолярного наследия философа, осуществленная переводчиком и издателем Ницше на русском языке Игорем Эбаноидзе⁷. Однако, к сожалению, посткоммунистическая реабилитация не до конца освободила ницшеанство от обвинений в его связи с национал-социализмом, шовинизмом и антихристианством. По сей день в нашей стране распространен «синдром» неприязни к немецкому философу. Нередко российские исследователи творчества

⁶ *Rosenthal B. New Myth, New World: from Nietzsche to Stalinism. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2002.*

⁷ *Эбаноидзе И. А. Фридрих Ницше. Избранные письма. М.: Культурная революция, 2007.*

Ницше сталкиваются с проблемой преодоления антиницшеанских стандартов, по которым их порой осуждают.

Иллюстрацией к прочтению Ницше в про- и контрницшеанском лагерях сегодня могут служить два сетевых издания: академический сетевой журнал «Гефтер»⁸ и портал Агентство политических новостей⁹.

Открывая дискуссию о Ницше, издатели «Гефтера» подчеркивали, что изучение мысли Ницше в наши дни — вызов тем, кто исследует историю европейской культуры. «Вслед за Жоржем Батаем, Альбером Камю, Мишелем Фуко, Жилем Делёзом и многими другими мыслителями, которые первыми предприняли попытки вписать Ницше и его философы в историю философии и — шире и глубже — духа, а не только сделать из его текстов очередную серию лозунгов, авторы “Гефтера” видят свою задачу в продолжении этого начинания в современной российской культуре. Задача осложнялась тотальной девальвацией в России идей и ценностей Ницше, введенных им в европейскую культуру»¹⁰.

С конца января по апрель 2006 года на сайте Агентства политических новостей (АПН) продолжалась не получившая тогда большого резонанса полемика о значении философии Ницше для реалий современной России. Задача дискуссии состояла в попытке осмысления наследия Ницше как необходимого звена в процессе национально-цивилизационного самоопределения России.

В интернет-конференции «Спор о Ницше», организованной Борисом Межуевым¹¹, который вскоре после этой дискуссии состоялся как уважаемый политолог, заместитель главного редактора «Известий» и главный редактор порталов «Terra America» и «Русская идея: сайт политической консервативной мысли», приняли участие полтора десятка авторов¹², большинство из которых позиционирует себя как христианские консерваторы.

Разговор шел о необходимости скорейшего формирования в России новой консервативной восточнохристианской цивилизации как альтернативы «циви-

.....
⁸ Гефтер — интернет-журнал об исторической науке, общественных и политических трансформациях — www.gefter.ru, основан в 2011. Исторический альманах.

⁹ «Агентство политических новостей» (АПН) — российское интернет-издание организации «Институт национальной стратегии». Своей задачей называет «представление политически активной аудитории эксклюзивной информации о политической жизни в России и мире».

¹⁰ Максаков В. Тяжба с сердцем // <http://gefter.ru/archive/11494> (Дата обращения 26.02.2014).

¹¹ Межуев Б. В. Революция против ценностей: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (Дата обращения 15.05.06).

¹² Вадим Нифонтов «Ницше как воспитатель», Егор Холмогоров «О пользе и вреде Ницше для истории», Андрей Рассохин «Воля к смерти», Владимир Можегов «Всечеловек против сверхчеловека», Дмитрий Володихин «Философия действия», Андрей Ашкерев «Ницшедействие», Юрий Тюрин «“Ницше” и “сверхчеловечки”: ветер с Запада», Вадим Штепа «Консерваторы пустоты», Андрей Мартынов «Когда “умер Бог”?», Александр Люсьи «Поиск Ксантиппы», Александр Филиппов «Искуситель посредственности», Василий Ванчугов «Кумир сумерек», Игорь Чубаров «Европейский нигилизм: ошибка популярной интерпретации», Дарья Ефремова «Загадка Сфинкса» и др.

лизации постхристианской», сменившей в результате «ницшевской революции» западнохристианскую цивилизацию. Сторонники данного подхода были едины во мнении, что Ницше совершил самую радикальную из возможных революций — революцию против ценностей. Его философия, как они считают, разрушила классическую культурную парадигму, нанеся урон не только христианству, но и поставив под сомнение правомерность идеи трансценденции как таковой, в результате чего христианские ценности европейской культуры утратили свою власть.

Участники дискуссии возложили на Ницше ответственность за формирование феномена неоязыческой и постхристианской Европы XXI века, результатом которого стал не только кризис традиционных христианских ценностей Истины, Добра и Красоты, но и диктат западных (языческих) антиценностей, таких как политкорректность, толерантность, мультикультуризм, глобализм, эвтаназия, официальное признание гомосексуальных браков и т. п. Одновременно философия Ницше объявлялась безнадежно устаревшей: «сегодня можно говорить лишь о “закавыченном ницшеанстве”, представляющем собой неоязыческую идеологию современной Европы»¹³.

Вердикт участников проекта состоял в том, что философия Ницше стала тем рубежом, перешагнуть который отечественная философия не смогла. Более того, «русская ницшеана» выявила неактуальность русской идеалистической философии для понимания проблем современности, поскольку сегодня на передний план вышла ницшевская идея «переоценки ценностей», невостребованная русским Серебряным веком. Это обстоятельство, по мнению христианских консерваторов, объясняется тем, что «Генеалогию морали» в русской философии начала XX века не обсуждали и не комментировали, тогда как западная мысль увидела именно в этом сочинении смысловой центр ницшевского проекта «Переоценки ценностей». «Пора перестать говорить банальности в духе Мережковского: “Ницше не любил христианство, но любил Христа”, — писал Борис Межуев в своей статье “Революция против ценностей”, — ведь решение этой психологической загадки лежит на поверхности, и оно-то и есть движущий мотив всей “ницшеанской революции”: “ценности”, или чтобы не входить в схоластический спор о ценностном плюрализме, мораль принимается философом только в одном и исключительном случае, когда она абсолютно бессильна, когда она не проникается “жаждой мести”, не господствует над “жизнью”, а дает этой самой “жизни”, проще говоря, аморальной власти безусловное право господствовать над ней»¹⁴.

Призывы к крестовому походу против Ницше не новы. По аналогии с нашими днями, конец XIX века можно охарактеризовать как эпоху «культурного

.....
¹³ *Тюрин Ю. В.* «Ницше» и «сверхчеловечки»: ветер с Запада // <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (Дата обращения 01.03.06).

¹⁴ *Межуев Б. В.* Революция против ценностей // <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (Дата обращения 15.05.06).

консерватизма», своеобразии которой состоит в том, что обращение к истокам европейской духовности носило не революционный, а именно консервативный характер. Отечественные мыслители (за редким исключением, например Константин Леонтьев) стремились не противопоставить прошлое Европы ее настоящему, но найти такие ценностные основания, которые бы позволили Европе оставаться Европой, несмотря на появление новых культурных феноменов типа философии Ницше. Российские мыслители Николай Грот, Лев Лопатин, Лев Толстой стремились вернуть культуре ее классическую форму — форму единства трех первоценностей, распадавшегося, по их убеждению, в сознании европейца на отвлеченные начала жизни и познания; найти путь органического и гармоничного примирения разума и веры, жизни и культуры, политики и религии... Другими словами, они хотели снять те противоречия в европейской культуре, которые, в силу неумолимого рока истории, разрушали ее классический характер. Не их вина, а трагедия их жизни заключалась в том, что как в самой Европе, так и в России происходило не смягчение этих противоречий, а, напротив, их дальнейшая актуализация. Деятели российского культурного консерватизма (а к ним можно отнести не только таких мыслителей-универсалистов, как Николай Грот, Лев Лопатин, Эрнест Радлов, князя Евгений и Сергей Трубецкие, Петр Струве, Николай Федоров, но и более национально ориентированных — Николая Страхова, Петра Астафьева, князя Дмитрия Цертелева, а также представителей народничества, ищущих свой идеал в «цельной личности», утраченной современным Западом, таких как Николай Михайловский) искали свой путь в восстановлении ценностей, тогда как время неумолимо звало к их переоценке.

В связи с сегодняшними реалиями мне бы хотелось вспомнить двух критиков Ницше столетней давности, идеи которых практически дословно воспроизводятся современными ницшеборцами. Это Николай Грот и Петр Астафьев.

Имя Николая Яковлевича Грота — председателя Московского психологического общества, основавшего в 1889 году журнал «Вопросы философии и психологии», которым он впоследствии руководил, широко известно. Первоочередную задачу философии Грот, как и большинство его современников, видел в выработке цельного мирозерцания, призванного примирить на базе синтеза науки и религии, знания и веры иудеохристианские и языческие истоки средиземноморской культуры. Грот решительно отвергал концепцию Ницше — «защитника чистого язычества», называя ее «разрушением христианского религиозно-нравственного мирозерцания, во имя торжества позитивного и прогрессивно-научного, языческого»¹⁵.

Крайне негативный отзыв идеи Ницше получили в очерке Петра Астафьева «Генезис нравственного идеала декадента» (1893). Астафьев, издатель журнала «Итоги», идеолог национальной русской философии, стоял в оппозиции к рос-

¹⁵ Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени // Вопросы философии и психологии. М., 1893. № 16.

сийским либеральным кругам, выступая с антибуржуазных и антисоциалистических позиций, высоко ценя идеи славянофилов и Константина Леонтьева и резко осуждая современную ему западную философию за рационализм, прогрессизм и космополитизм. Критикуя космополитические идеи Соловьева и его единомышленников и противопоставляя им идеологию Сергея Уварова, он утверждал, что русский народ лучше послужит общечеловеческим задачам, оставаясь верен своему духу и характеру.

Астафьев не мог принять этическую концепцию немецкого философа потому, что в его теории феномену нравственности отводилась лишь служебная роль как симптому жизни, а жизнь сама по себе возводилась в закон. При этом мораль, традиционно воспринимаемая европейским сознанием как мораль принципов, внутренних и безусловных законов воли, обращалась в мораль целей, определяемых критериями, стоящими по ту сторону нравственности.

Итак, первоначально, в конце XIX века, идеи Ницше дали импульс к пробуждению русского культурного национализма (принятие этой стороны учения немецкого философа было подготовлено всей предшествующей славянофильской традицией, а также панславизмом Николая Данилевского, консерватизмом Константина Леонтьева и Николая Гилярова-Платонова).

Затем, в предреволюционные годы, суждения Ницше послужили моделью для поворота от культурного национализма к национализму политическому. Однако если в Европе смещение акцента с культуры на политику привело к формированию национальных государств, то в России русский политический национализм оказался программой сохранения империи.

В 1930—1970-е годы имя Ницше упоминалось публично лишь с целью разоблачения «реакционной сущности» его сочинений.

В сталинскую эпоху главной книгой о Ницше считалась монография Михаила Лейтейзена «Ницше и финансовый капитал» (1928), базовым тезисом которой было утверждение, что философия Ницше выражает классовые интересы монополистической буржуазии. Учение Ницше объявлялось «идейным базисом фашистской идеологии» (см. также Б. Бернадинер «Ницшеанство в идеологии фашизма», Б. Быховский «Ницше и фашизм», И. Лежнев «Пророк империализма», Г. Лукач «Ницше как предшественник фашистской эстетики», М. Митин «Идеология фашистского мракобесия»).

Монография, воплощавшая официальную позицию хрущевской эпохи по отношению к Ницше, «Реакционная сущность ницшеанства», была опубликована в 1959 году. Автором книги, написанной в духе риторики «холодной войны» и напечатанной тиражом 4400 экземпляров, был Степан Одуев, единственный официально признанный властью специалист по философии Ницше, который в своих одиозно-официозных статьях более двадцати лет сохранял имя философа в советской литературе.

Подчеркивая «генетическую связь» между Ницше и фашизмом, Одуев разоблачал Ницше как духовно коррумпированного философа, глашатая эгоизма,

бессовестного апологета варварской «воли к власти», «зоологического антигуманизма», насилия, милитаризма и расизма. Социальные идеалы Ницше были одновременно объявлены и космополитическими и расистскими. В заключение делался вывод о необходимости и своевременности жесткого марксистского отпора опасным идеям Ницше.

Следующая книга Одуева «Тропами Заратустры: влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию», выпущенная в 1971 году уже 16-тысячным тиражом, воплощала официальное отношение к Ницше в брежневскую эпоху.

Советские историки, энциклопедисты и издатели философских словарей вплоть до второй половины 1980-х годов ассоциировали Ницше исключительно с «волей к власти», иррационализмом, нигилизмом и индивидуализмом как главной составляющей ницшевского «морального нигилизма».

В 1982 году огромным тиражом в 50 000 экземпляров было опубликовано исследование Юрия Давыдова «Этика любви и метафизика своеволия», в котором Ницше был представлен как экзистенциалист и образчик морального нигилизма буржуазного Запада, а Толстой и Достоевский воплощали высокие моральные идеалы, хранимые русским народом. Смысл книги заключался в противопоставлении Ницше и Достоевского. Давыдов убеждал читателя, что Ницше использовал идеи Достоевского для обоснования своих собственных взглядов, абсолютно неприемлемых для великого русского писателя. В противоположность Ницше, выступавшего на страницах книги защитником аморальных идеалов Ренессанса, озабоченным лишь проблемой личного счастья и реализации своих способностей, — Достоевский предстал мыслителем, отстаивающим идею долга по отношению к другим. Ученик Юрия Давыдова известный политолог Александр Филиппов так определил суть «Этики любви и метафизики своеволия»: «... в “Этике...” враги и друзья были названы поименно: главным другом оказался Достоевский, а главным врагом — Ницше. Собственно, здесь подразумевалось большее: били Ницше, но в виду имели также и Маркса. Били Ницше и Маркса, но в виду имели также ренессансного человека (того самого, что звучит гордо). Били ренессансного человека — и вместе с ним Запад, с его потребительством, индивидуализмом, контркультурой, инфантилизмом. Русская же литература — от Пушкина (которого Давыдов противопоставлял Сартру и раннему Камю), от Толстого и Достоевского до Астафьева, Распутина и Белова представляла альтернативу: потенциал добродетельного поведения, угнездившегося в принципах и правилах повседневной морали простого человека»¹⁶.

Книга Юрия Давыдова пользовалась огромной популярностью в горбачевскую эпоху. В 1989 году она вышла вторым изданием тиражом 65 000 экземпляров. В 1988 году на конференции, посвященной влиянию Ницше на советскую культуру, проходившей в Фордхамском университете (США), Давыдов отстаивал тезис о том,

.....
¹⁶ Филиппов А. Ф. Искуситель посредственности // <http://www.nietzsche.ru/around/ANP.php> (Дата обращения 20.04.06).

что влияние Ницше на российскую и советскую культуры носило исключительно негативный характер¹⁷.

В отечественном интеллектуальном дискурсе о постсоветской идентичности России в период с 1988 по 2013 год можно выделить три доминирующих парадигмы: либеральную, державную и националистическую.

Цель либерального проекта для России состояла в интеграции с Западом, превращении страны в составную часть большого Запада. (Это было задачей внешней политики министра Андрея Козырева.) Со второй половины 1990-х годов либеральные взгляды стали маргинальными и перестали оказывать заметное влияние на внешнеполитический курс страны.

Потом на авансцену выступили реалисты-государственники, наиболее влиятельная школа внешнеполитической мысли в современной России. Ее основателем и предводителем в жизнь был Евгений Примаков. К реалистам-государственникам присоединилась часть бывших либералов-интернационалистов, разочарованных западной политикой в отношении России в 1990-е годы. Образ России, проецируемый реалистами-государственниками, — влиятельный центр многополярного мира.

Третье направление — националистическое. Его можно условно разделить на три подгруппы: империалисты (Зюганов, Лужков), этнические националисты (Солженицын) и новые правые (идеологи правого антиглобализма). Интеллектуальное влияние этого направления растет в последние годы. Его адепты много говорят о защите традиционных ценностей и хотят союза с традиционными правыми в Европе. Для националистической парадигмы характерно неприятие либеральных ценностей и антизападные взгляды.

Сегодня становится очевидным, что наиболее актуальными для легитимации нынешней политической системы и укрепления независимости, мощи и влияния Российского государства являются две концепции, разрабатываемые консерваторами-государственниками и националистами¹⁸.

Первая — идея о том, что Россия должна быть самостоятельной, великой державой, являющейся оплотом всех консервативных сил, борющихся против революций, хаоса и либеральных идей, насаждаемых США и Европой. И вторая идея — о существовании большой российской цивилизации, отличной от западной и выходящей за государственные границы собственно России.

2010-е годы уже можно охарактеризовать как начало эпохи «культурного консерватизма». Обращаясь к досоветской эпохе в поисках новых идеалов, противостоящих либеральной идеологии 1990-х, ряд отечественных интеллектуалов стремятся не противопоставить прошлое России ее настоящему, а найти такие

.....
¹⁷ Rosenthal B. *New Myth, New World: from Nietzsche to Stalinism*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2002. P. 426.

¹⁸ Завелев И. А. Российская национальная идентичность и глобальный мир // *Общая тетрадь*. М., 2014. № 1 (64).

ценностные основания, которые бы позволили России вновь стать европейской державой в классическом смысле, какой она была в XIX веке, до появления культурных феноменов типа Ницше. Это вновь была попытка вернуть культуре ее классическую, утраченную Западом форму: идеал «цельной личности», органическое и гармоничное примирение жизни и культуры, политики и религии.

Идеологический вакуум, образовавшийся в стране после краха официального коммунизма и кризиса 1990—2000-х, привел к усилению русской национал-патриотической оппозиции. К 2000 году ситуация в России изменилась. В отличие от середины 1990-х годов сторонники традиционалистских, неофашистских и национал-коммунистических теорий поменяли свой статус интеллектуального маргинализма на положение признаваемых в обществе идеологий. Они не без успеха стали претендовать на свое место в смысловом поле современной культуры. Освободившееся место в политическом «райке» заняли отечественные младотеоретики консервативной революции, сторонники антимондиализма, антипостмодернизма, антиглобализма.

Свою цель идеологи третьего пути видели в формировании «консервативно-революционного полюса» (трактовка Александра Дугина) и выработке альтернативного нынешнему курсу цивилизации, базирующегося на возвращении к традиционалистским ценностям: «Дискурс Консервативной Революции (или Третьего Пути) — тексты Ницше, Шпенглера, Хаусхофера, Шмитта, Артура Мюллера, ван ден Брука, Шпанна, Хайдеггера, Никиша, Тириара, Леонтьева, кн. Николая Трубецкого, Савицкого, Алексеева, Устрялова и т. д. — это политическая проекция интегрального традиционализма, и только в этой версии они обладают реальным эсхатологическим статусом»¹⁹. Построение общественного мира в России традиционалисты считают возможным исключительно лишь на базе согласия между, «во-первых, естественным национализмом евразийских народов, населяющих настоящую и бывшую территорию Империи; во-вторых, корпоративными группами населения (укладами); в-третьих, духовно-культурными ориентациями российского общества»²⁰.

В качестве манифеста этого идеологического лагеря может быть рассмотрен характерный пассаж, взятый с русскоязычного сайта «Ницше» — Nietzsche.ru: «Грядущие герои России пойдут новым путем, Третьим Путем, чтобы создать свой новый порядок, Национальный порядок, Евразийский и Имперский Порядок, противостоящий той мондиалистской химере, которую хочет навязать народам планеты мировой заговор “антигероев” и “анти-пассионариев”, “последних людей”, с таким презрением описанных Фридрихом Ницше и с такой иронией высмеянных Львом Гумилевым»²¹.

¹⁹ Малер А. М. Гештальт-революция Эрнста Юнгера // *Философская газета*. М., 2002. № 2 (3).

²⁰ Аверьянов В. Корпоратизм — новая мифология // *Философская газета*. М., 2001. № 2 (3).

²¹ Б/а. Люди длинной воли // <http://Nietzsche.ru>: Публицистика (Дата обращения 10.03.2014).

Однако в самые последние годы парадигма консерватизма в России вновь претерпела изменения. Сегодня фаворитом оказалась идеология группы Бориса Межуева. Восемь лет назад, подводя итоги дискуссии на сайте АПН, ее организатор выразил сожаление, что русская мысль до сих пор больна родовым недугом культуры XX столетия — попытками разного рода «оправдания» Ницше и «примирения» с ним, а также посетовал на отсутствие практических оснований для появления антиницшевской «восточнохристианской цивилизации»: «Давайте не тешить себя иллюзиями. Ничто в нашем сегодняшнем национальном бытии, в нашей государственной политике, в нашей изо всех сил тянущейся к Европе интеллигенции («левой», «правой», «красной», «оранжевой», «зеленой», «голубой», «коричневой» — всякой) не свидетельствует о возможности создания в России новой восточнохристианской цивилизации. Да уже слышны голоса о том, чтобы бросить все к черту и присоединиться к европейцам, к «белой расе», но удивительным образом все эти голоса стихают... при первых звуках песни «День Победы». Во время великого праздника нашей цивилизационной независимости. Потому что в этот день становится ясно, что подлинное, а что наносное, что идет от глубины сердца, а что является плодом интеллектуальных игр и духовных соблазнов»²².

Спустя восемь лет очевидно, что Борис Межуев ошибался: «практические основания» возникли. Консерватизм сегодня становится основой государственной политической доктрины, новой национальной идеологией России. «В мире все больше людей, поддерживающих нашу позицию по защите традиционных ценностей. Конечно, это консервативная позиция. Но, говоря словами Николая Бердяева, смысл консерватизма не в том, что он препятствует движению вперед и вверх, а в том, что он препятствует движению назад и вниз, к хаотической тьме, возврату к первобытному состоянию», — сказал Президент России Владимир Путин в декабрьском 2013 года обращении к Федеральному собранию, процитировав популярное сегодня сочинение Николая Бердяева «Философия неравенства»²³.

Сегодня в консерватизме ищут обоснование русской идентичности. К консерватизму обращаются в поисках смысла русской цивилизации: «Консервативная революция сверху, опирающаяся на консервативный запрос снизу, способна произвести огромные изменения в общественно-политическом устройстве России, убрать то, что не отвечает национальному коду и мешает развитию страны»²⁴. Центральным условием, определившим востребованность идеи консерватизма, является поиск национальных путей развития России как не-Европы, которые бы показали свою эффективность в современном конкурентном мире.

²² Межуев Б. В. Революция против ценностей: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (Дата обращения 15.05.06).

²³ Путин В. В. Обращение к Федеральному собранию // <http://vz.ru/news/2013/12/19/665134.html> (Дата обращения 19.12.13).

²⁴ Яковлев П. Зеркало русской идеологии // <http://www.vz.ru/politics/2014/5/17/687154.html> (Дата обращения 17.05.14).

Востребованными сегодня оказались те молодые сторонники христианской консервативной революции, которые негативно отзываются о роли Ницше, именуя его «искусителем и очарователем посредственности» (Александр Филиппов). Приведу несколько выдержек из текстов, опубликованных на АПН:

Иллюзия близости Ницше консерватизму возникает, вероятно, из-за его включенности в пантеон германской консервативной революции прошлого века. Но дело в том, что это была именно «революция», а не просто «консерватизм». Это восстание новой античности, язычества против ветхого христианства²⁵.

Русские, «русская цивилизация» могут и должны взять максимальную дистанцию от того, что происходит сегодня с «цивилизацией ницшепоклонников» на Западе²⁶.

Ницше сегодня в куче ненужного, что не должно быть прочитано за полной бесполезностью. В Ницше нечего преодолевать, он не нужен, да и все. Он сам себя преодолел. Из Ницше нечего брать, он писал слишком давно и в слишком других условиях, поэтому ни один кирпич из обломков его философского здания не может быть использован здесь и сейчас. Зато, опять-таки, есть Хоружий, Панарин, Дугин. И Гиренок²⁷.

Необходимо поставить на дискуссии о Ницше жирную точку. Мы должны сказать себе, что «спор» этот — не о Ницше, но о судьбе восточнохристианской цивилизации, которая может состояться лишь как духовная альтернатива цивилизации постхристианской, в ходе «ницшевской революции» сменившей цивилизацию западнохристианскую²⁸.

Почему же сторонники идеологии неоконсерватизма видят в Ницше противника? Ницше для них — создатель именно тех постклассических ценностей современного западноевропейского мира, именуемого ими «“языческой” тенью западного христианства», которые противоречат образу Европы *par excellence*, вечному недостижимому идеалу Европы, который они мечтают воплотить в России, но который существует лишь в мифическом прошлом или мифическом будущем.

Как и в XIX веке, консерватизм, возникнув как идеологическое течение в качестве культурно-философской оппозиции режиму, на сей раз либерально-демократическому, имел поначалу преимущественно культурный характер. Однако ко второй декаде 2000-х годов он постепенно стал приобретать прагматическую политическую проекцию.

.....
²⁵ *Штена В. В.* Консерваторы пустоты // <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (Дата обращения 16.03.06).

²⁶ *Тюрин Ю. В.* «Ницше» и «сверхчеловечки»: ветер с Запада // <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (Дата обращения 01.03.06).

²⁷ *Володихин Д. М.* Философия действия // <http://www.apn.ru/publications/article1751.htm> (Дата обращения 30.01.2006).

²⁸ *Межуев Б. В.* Революция против ценностей: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (Дата обращения 15.05.06).

В статье «Искуситель посредственности» Александр Филиппов прозорливо заметил, что «в любой революционной установке нашего времени Ницше будет таиться, как вирус в компьютере, как геном радикальной мысли»²⁹. В этом обстоятельстве и состоит непреходящая актуальность философии Ницше. Думаю, что интерес к идеям Ницше скоро начнет набирать обороты вновь. Россия — европейская страна, а значит, Ницше будет востребован в России.

Литература

- Аверьянов В. (Averyanov V.).* Корпоратизм — новая мифология (Corporatism — New Mythology) // *Filosofskaya Gazeta*. 2 (3). М., 2001.
- Бердяев Н. А. (Berdyayev N. A.).* Фридрих Ницше и современная Германия (Friedrich Nietzsche and Contemporary Germany) // *Birzheviye Vedomosti*. 1915. No. 14650.
- Грот Н. Я. (Grot N. Y.).* Нравственные идеалы нашего времени (Moral Ideals of Our Age) // *Voprosy Filosofii i Psihologii*. 16. М., 1893.
- Завелев И. А. (Zavelev I. A.).* Российская национальная идентичность и глобальный мир (Russian National Identity and the Global World) // *Obshchaya Tetrad'*. 1 (64). М., 2014.
- Лебедев А. (Lebedev A.).* Последняя религия (The Last Religion) // *Voprosy Filosofii*. 1. 1989.
- Люди длинной воли (People of Long Will) // <http://Nietzsche.ru: Publicism> (date of access 10.03.2014).
- Максаков В. (Maksakov V.).* Тяжба с сердцем (A Suit against Heart) // <http://gifter.ru/archive/11494> (date of access 26.02.2014).
- Малер А. М. (Maler A. M.).* Гештальт-революция Эрнста Юнгера (Ernst Jünger's Gestalt Revolution) // *Filosofskaya Gazeta*. 2 (3). 2002.
- Межуев Б. В. (Mezhuev B. V.).* Революция против ценностей (Revolution Against Values) // <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 15.05.06).
- Путин В. В. (Putin V. V.).* Обращение к Федеральному собранию (Address to the Federation Council) // <http://vz.ru/news/2013/12/19/665134.html> (date of access 19.12.13).
- Свасьян К. А. (Swassjan K. A.).* Фридрих Ницше: мученик познания (Friedrich Nietzsche: Martyr of Knowledge) // *Свасьян К. А. (Swassjan K. A.) (ed.). Фридрих Ницше (Friedrich Nietzsche)*. Соч.: в 2 т. (Works, in 2 volumes). Vol. 1 / trans. by Y. Berman, G. A. Rachinsky, K. A. Swassjan, S. L. Frank. М.: Mysl, 1990.
- Синеокая Ю. В. (Sineokaya Yu. V.).* Три образа Ницше в Русской культуре (Three Images of Nietzsche in Russian Culture). М.: IP RAS, 2008.
- Тюрин Ю. В. (Tyurin Yu. V.).* Ницше и «сверхчеловечки»: ветер с Запада (Nietzsche and 'Overmanikins': Wind from the West) // <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 01.03.06).
- Филиппов А. Ф. (Filippov A. F.).* Искуситель посредственности (The Tempter of Mediocrity) // <http://www.nietzsche.ru/around/ANP.php> (date of access 20.04.06).

.....
²⁹ *Филиппов А. Ф.* Искуситель посредственности // <http://www.nietzsche.ru/around/ANP.php> (Дата обращения 20.04.06).

- Штепа В. В. (Shtepa V. V.). Консерваторы пустоты (Conservatives of Emptiness) // <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 16.03.06).*
- Эбанойдзе И. А. (Ebanoidze I. A.). Фридрих Ницше. Избранные письма (Friedrich Nietzsche. Selected Letters). М.: Kul'turnaia Revoliutsiia, 2007.*
- Яковлев П. (Yakovlev P.). Зеркало русской идеологии (The Mirror of Russian Ideology) // <http://www.vz.ru/politics/2014/5/17/687154.html> (date of access 17.05.14).*
- Rosenthal B. New Myth, New World: from Nietzsche to Stalinism. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2002.*



Nietzsche in Russia in the 21st Century

A large part of publications both in our country and abroad have been devoted to the study of a more than a century long influence of Nietzsche's philosophy both on Russian culture and on everyday life. Most of them, however, are concerned with the reception of Nietzsche's ideas in the works of early 20th century Russian religious thinkers and the creative elite of the Silver Age. The next most popular themes of Nietzsche studies in Russia, if listed in descending order of interest, are probably the critique of the German thinker's works by the representatives of idealists belonging to the older generation of the late 19th century, Nietzschean Marxism, the understanding of Nietzsche's ideas by the representatives of Russian immigration, and anti-Nietzschean ideological pamphlets of the World War II period. It is obvious that when answering the question: "What is your estimation of Nietzsche's influence on the culture of your country?" one can hardly point out a single work in Russia which would analyze the perception of Nietzsche's doctrine by our contemporary countrymen. For that very reason I regarded it as important to concentrate on the problem of the influence of Nietzsche's philosophy on the Russian philosophical thought today.

Paradoxical though it may sound, Friedrich Nietzsche's name has been for over a century an urgency gauge of one of the central problems of Russian culture — the problem of identity.

Using Boris Groys' famous formula "Russia as the subconsciousness of the West", I will venture to maintain that Nietzsche's philosophy can be viewed as the subconsciousness of Russian culture throughout the 20th century. It is true not only in relation to the Russian Religious Revival at the turn of the 20th century, the Communist era, the epoch of Perestroika's thaw, but also in relation to the current "conservative revolution" whose

ideologists have declared war on Nietzsche's intellectual legacy. (As to the latter, I would like to remark that attempts to declare Nietzsche *persona non grata* in Russia were made both in the last decade of the 19th century, and in 1914, and in the Soviet period (between 1923 and 1988).

It is important to emphasize that in the context of discussion on the problem of "Russia and the West", which is essential to controversies over Russian identity, Friedrich Nietzsche's doctrine is unanimously interpreted by all the participants of the dispute as a Manifesto of European values. And the philosopher's name invariably comes to the fore when one of the eternal Russian questions — the question of Russian cultural and national identity — becomes topical.

Russia started feeling the need to construct its own national ideologeme — identity — in the 19th century. Both in the 20th century and today, this question was and still is a vital problem both for Russian intellectuals and for ordinary Russians. The starting point of the search for national identity, which is being constantly reloaded, is the eternal Russian question whether Russia is a European country or not.

I do not associate the problem of identification with such questions as "What is your nationality?" or "What is your ethnic origin?" In my view, the question of identity is "What culture do you belong to?"

If we imagine the graph of how Russian readers understand Nietzsche's legacy, it will resemble a sinusoid — a curve whose oscillation frequency depends on the changing measure of its central angle. In Russia this central angle is the problem of national identity.

The name of Friedrich Nietzsche acquires either positive or negative connotation depending on whether a search for Russian identity is regarded as a way of coming close to the West, a guarantee for westernizing Russia or, quite the contrary, as a foundation for isolationism through Russification and "nationalization" of Russia which is not Europe.

It is important to emphasize that the difference between the statements "Russia is Europe" and "Russia is not Europe" depends to a great extent on how the very phenomenon of "Europe" is interpreted. It depends on whether Europe is viewed as its phenomenological, historical manifestation existing "here and now" or whether it is a question of Europe as an idea, an ideal, "a true keeper of Christianity", that Europe which is longed for and which does not exist already/or yet, or may have never existed in real history.

My investigation is focused on a short period — the past 30 years.

Over the past 30 years the most significant alternative receptions of Nietzsche's ideas in Russia have been revised at a tremendous speed. Within this period the ideology of Russian identity was transformed from the formula "Russia as a branch of the Western civilization" into the formula "Russia as a separate civilization, isolated from the Western civilization — 'a great Russian world'". The concept of the Russian world, which was widely used in 2007, includes not only the Russian Federation proper, but also the people and associations (of the Russian language environment) that gravitate towards

the space of Russian culture outside Russia.¹ Nowadays the concept of the Russian civilization is dominating in the political and cultural discourse.

In 1988 *The Sacrifice*, a film by Andrei Tarkovsky (shot in 1986), which included a discussion about Nietzsche, was distributed in Russia. At the same time, that year went down into history as the year of the first publication of Nietzsche's work in Russian after the works of this philosopher had been banned in the Soviet Russia for sixty-three years. The first text by Nietzsche published in the post-communist period was *The Antichrist* that had been banned by the censorship office before the revolution (1888). This book issued in the year of celebrating the Millennium of Christianity in Russia coincided with the official date of Orthodoxy returning to post-Soviet Russia.

The year of 2013 was marked by the release of *The Turin Horse*, a black-and-white film directed by Bela Tarr, a Hungarian film classic (shot in 2012). The film story is centered around the antinomy of life values and morality in Nietzsche's philosophy. The film became an object of animated discussions in the country's intellectual life; this coincided with the publication of the fifth volume of the Critical edition of a complete set of Nietzsche's works in Russian, including *Beyond Good and Evil* (1886), the philosopher's most popular work in the present-day Russia.

Today three vectors of interpreting Nietzsche's legacy have taken shape:

- The first is a culturological, religious-metaphysical one, set by the paradigm of Nietzsche's interpretation by the representatives of the Silver Age of Russian culture at the turn of the 20th century.
- The second is a pragmatic (political) one, specified by the critique of communism, National Socialism, religious fundamentalism in Nietzsche's works, his appeal to search for new interpretations of democracy, liberalism, socialism, and conservatism. It was Nietzsche who, long before others, perceived the trajectory of European history: a transition from the national political order to the global one, and who put forward many interesting ideas about the future of the unified Europe.
- The third is a strategic (value) approach, appealing to Nietzsche's philosophy project as the creation of values and myths, as lawmaking.

But before trying to comprehend Nietzsche studies in Russia of the past twenty-five years, we will briefly review the history of the reception of Nietzsche's ideas in Russia.²

The first **Familiarization stage** of Nietzsche studies in Russia covering the period of 1890—1899 became part of Russian intellectual history as the age of “cultural conservatism”. The ideological trend of that period “Russia is not Europe” was most eloquently defined by Vladimir Solov'ev: The West is the world of godless Man, the East is the world of inhuman God, Russia's historic mission is to act as a mediator between the East and

.....
¹ In 2009 S. V. Lavrov, the Russian Federation Minister of Foreign Affairs, first used the term “the great Russian civilization” to indicate its fundamental distinction from the Western civilization.

² Синеокая Ю. В. (Sineokaya Yu. V.), *Три образа Ницше в Русской культуре (Three Images of Nietzsche in Russian Culture)*, Moscow: IP RAS, 2008, p. 56.

the West, to be a true guardian of Christianity. At this stage Nietzsche's name acquired only negative connotations. Journals depicted him as a nihilist, immoralist, atheist, "flesh and blood of the decaying West".

The second stage of **Free interpretation** lasting from 1900 to 1913 is the epoch of modernization. Russia declares itself a European power. The representatives of all the main trends of thought — symbolists, idealist philosophers, Russian Marxists — viewed him as a spiritual prophet who had given the world the idea of religious justification of the meaning of creativity, a modernizer of life, a reformer of Christianity. Nietzsche's opposition to historic Christianity and at the same time to the non-religious scientific and moralistic oriented civilization of his time from the point of view of "life itself" was close to traditional Russian thinking characterized by its publicistic and belletristic orientation.

During the third stage of **Nietzsche's Indirect influence** on Russian culture, which continued from 1914 to 1988, there prevailed odious assessments of Nietzsche as a militarist, chauvinist, Nazi, Slavophobe and anti-Semite. In the vast majority of the publications of that period Nietzsche's name acquired unambiguously negative connotations. When during World War I the accusations of Pan-Germanism and militarism were first brought against Nietzsche, it is noteworthy that they caused a vehement protest among Russian intellectuals. Nikolai Berdyaev was quite outspoken: "I do not know anything more monstrous in its inner untruth than this desire to associate Nietzsche with contemporary militarist Germany. It is like limiting yourself to pronouncing letters without comprehending the meaning of words"³.

In the years of World War II no attempts were made to exonerate the name of the philosopher for obvious reasons. During all this period, the ideologeme "Russia is not Europe" predominated in the country.

The fourth stage — the stage of **the Return of Nietzsche's philosophy to Russia** — which started in 1988 and is still going on — falls into two periods reflecting two opposite trends:

1) The years between 1988 and 2000 are marked by the Renaissance of Nietzsche's philosophy in our country. By analogy with the heyday of Russian culture in Pushkin's times and the cultural upsurge in Russia at the beginning of the 20th century, this period could be called the Silver Age of Nietzsche studies in our country. (While the Golden Age of Nietzsche's philosophy in Russia is the first decade of the 20th century.) The interest in Nietzsche's philosophy in Russia was revived in Perestroika period when the country was entering the world community exercising its rights as a European power. Those were the years when the liberal project had the greatest influence and legitimacy in Russia.

2) I do hope, though I am not quite sure, that the period since the year of 2000 and up to now will go down in history of Nietzsche studies as "Nietzscheanism and anti-Nietzscheanism in Russia in the second decade of the 21st century", but not as "The crisis of Russian Nietzscheanism in the first two decades of the 21st century". Two mu-

.....
³ Бердяев Н. А. (Berdyaev N. A.), 'Фридрих Ницше и современная Германия' ('Friedrich Nietzsche and Contemporary Germany'), in: *Birzheviye Vedomosti*, 1915, No. 14650, p. 3.

tually exclusive trends are typical of our time: one is making up an academic image of the Russian Nietzsche, while the other is vulgarizing his legacy, the latter dating back to the beginning of Perestroika. That period of our history brought forward pragmatic statisticians who advocated a strong, centralized Russian state, and nationalists standing up for strengthening the independence, power and influence of the Russian state.

The Renaissance of Nietzsche's philosophy in Russia between 1988 and 2000 has been analyzed well enough both in our country and abroad. That period is characterized by a breath-taking growth of Nietzsche's popularity. But most of what was written about Nietzsche in those years stayed within the framework of subjects and assessments of his philosophy made by the representatives of Russian religious revival in the early 20th century.

With the reduction of ideological pressure in the second half of the 1980s, the interest of Russian intellectuals in the early 20th century Russian religious philosophy became evident. This interest, among other things, resulted in the popularity of Nietzsche's works in Russia during Perestroika. It was the time of learning from the thinkers of the early 20th century, the time of countless attempts to think through and out the ideas banned after the revolution. Censored translations of the times long gone were perused and quoted. Arguments, logical reasoning and influential names of the authors living at the turn of the 20th century were used in discussing the problems of the past historical period. "Thought did not thrive on conflict", since the conflict did not reflect the essence of real life.

The soaring interest in Nietzsche also relates to the processes of destalinizing the country. In the early years of Perestroika, the Communist Party once again tried to use Nietzsche's name as a negative symbol. While in the Soviet period Nietzsche was associated with fascism and imperialism, now his name was becoming linked to Stalinism: Nietzsche's terms "beyond good and evil", a "demonic overman", an "overman", the "super-Borgia" were extensively used in destalinization. In his 1989 essay on God-building⁴ A. Lebedev referred to Nietzsche as one of the sources of Stalin's personality cult.

But Nietzsche became popular as the one who subverted old Soviet ideals, the one who called for the reevaluation of obsolete values, a thinker whose creative pathos justified the beginning reassessment of recent history. Over-expectation of promptly joining Europe as its rightful component were characteristic of Russians in that period.

In 1990 *Moscow Mysl Publishing House* issued the famous two "black" volumes of Nietzsche's works prepared by Karen Swassjan, with his commentaries. It is unbelievable but 100,000 copies of the first edition were sold out immediately, the second re-edition, also of 100,000 copies, was swept away from bookshop shelves over a few weeks. In his introduction to the two-volume edition, Karen Swassjan, being perspicacious enough to point out the problem of stereotypes in perceiving Nietzsche's legacy in our country, warned: "And now — after such a dead interval — here he is again: Friedrich Nietzsche in Russian... Nietzsche — slandered, tabooed, deprived of his cultural rights; Nietzsche

.....
⁴ Лебедев А. (Lebedev A.), 'Последняя религия' ('The Last Religion'), in: *Voprosy filosofii*. M.: 1989, No. 1, p. 35—55.

doomed to almost illegal existence either in a Special Deposit of forbidden books or found on the black market, left culturally unattended, but still sensational, illicit, fussy; hopefully, this Nietzsche is coming to an end. A fraudulent figure that has long been a prototype of strong nonentities — from Artsybashev's and Pshibyshevsky's heroes to maniacs obsessed by state power — is irrevocably consigned to oblivion of the hazardous century... There remains a different figure, but — mind you! — not at all safe, not at all rendered harmless, not at all easily digestible: yes, still dangerous, highly explosive, still 'dynamite', but quite different. 'The philosopher of uncomfortable truths' — once he chose to call himself that, even before he himself called these truths 'horrible'! What a bizarre irony! For decades we kept these horrible written truths locked up while giving ourselves completely to unwritten horrors, compared to which these truths would have seemed innocent approximations; for decades there were those who believed that to read 'this' was dangerous. Was it? Surely not more dangerous than the reality itself which this man felt so destructively, the reality whose unheard of viruses this man inoculated himself with, thus demonstrating their effect on himself. The viruses still keep strong, and as long as they do, Friedrich Nietzsche's sacrifice will have to be rather the topic of the day than the philosophical legacy"⁵.

The avalanche of Nietzsche's publications grew rapidly. The first books by the German philosopher to gain popularity in the Russia at the turn of the 21st century, just as a hundred years before, were *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music* (1872) and *Thus Spoke Zarathustra* (1883—1884), first published in Russian in 1899 and 1898, respectively.

In the publications of those years he was referred to as an idealist, a religious thinker, an ideologist of united Europe, liberalism and freedom of creativity. The interest in the legacy of the German philosopher was determined by the direct influence which his ideas had on shaping Russian identity as a European identity in the late 1980s and 1990s.

Nietzsche's name became a kind of a litmus test, signaling political changes in the country. The years between 1986 and 1996 can be referred to as the Nietzschean period of Russian history because during that decade Russian reality could be regarded as an illustration of a number of the philosopher's propositions about the forthcoming state systems of European countries.

Nietzsche was by far the most quoted philosopher in Russian politically biased periodicals. Moreover, he was in great demand both among left and right ideologists. Those years saw the publications of Nietzsche experts in Russia on "the will to power" and "big politics".

The first sign of the new paradigm of perceiving Nietzsche in Russia mainly as a political thinker is *New Myth, New World*, a treatise by Bernice Rosenthal, an American historian⁶. The very style of Rosenthal's studies — her focusing on the history of political

.....
⁵ Свасьян К. А. (Swassjan K. A.), 'Фридрих Ницше: мученик познания' ('Friedrich Nietzsche: Martyr of Knowledge'), in: Ницше, Фридрих (Nietzsche, Friedrich), *Соч.: в 2-х томах (Two-volume works)*, vol. 1, Moscow: Mysl', 1990, pp. 45—46.

⁶ Rosenthal B., *New Myth, New World: from Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2002.

ideas (from the beginning of the 20th century right up to Vladimir Putin's presidency) — is the evidence of the fact that the contemporary “Russian Nietzsche” is of interest mainly as a political thinker.

The 21st century is still terra incognita, or, to be more precise, a blank spot in the chronicles of Nietzsche studies in Russia. It is obvious that a time distance is needed to understand any historic phenomenon, and yet I would venture to offer my analysis of the current reality as if it were a complete historical period.

The year of 2005, the turning-point in Nietzsche studies in Russia, saw the publication of the first volume of currently the most complete 13-volume edition of Nietzsche's works (Russian version) edited by Giorgio Colli with Mazzino Montinari and published by *Kul'turnaya Revoliutsiya* Publishing House under the aegis of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. The project was completed in 2014. A significant supplement to the project was the philosopher's epistolary legacy first published in Russia by Igor Ebanoidze who translated and published Nietzsche in Russian.⁷ Unfortunately, however, post-communist rehabilitation did not entirely clear Nietzscheanism of accusations of being connected with National Socialism, chauvinism and anti-Christianity. To this day, the “syndrome” of enmity against the German philosopher is prevalent in our country. Not infrequently those who study Nietzsche's creative work in Russia face the problem of surmounting anti-Nietzschean standards according to which they are often blamed.

Two online editions — an academic online journal *GEFTER*⁸ and the online portal *Political News Agency*⁹ illustrate how Nietzsche is perceived by his advocates and opponents.

Initiating a discussion on Nietzsche, *GEFTER* publishers emphasized that contemporary studies of Nietzsche's ideas are a challenge to those who investigate the history of European culture. “Following Georges Bataille, Albert Camus, Michel Foucault, Gilles Deleuze and many other thinkers who were the first to make attempts to incorporate Nietzsche and his concepts into the history of philosophy and — on a broader and deeper scale — into the history of human spirit and not merely produce yet another series of slogans out of his texts, the *GEFTER* authors realize that their task is to carry on this undertaking in the contemporary Russian culture. This task is made more complicated by the fact that the ideas and values incorporated by Nietzsche into European culture have been totally devaluated in Russia.”¹⁰

.....
⁷ Эбанойдзе И. А. (Ebanoidze I. A.), *Фридрих Ницше. Избранные письма*. (Friedrich Nietzsche. *Selected Letters*), Moscow: Kul'turnaia Revoliutsiia, 2007.

⁸ *GEFTER* is an online journal on history research, social and political transformations www.gefter.ru, founded in 2011. History anthology.

⁹ *Political News Agency* (PNA) — a Russian online edition of the “National Strategy Institute”. It claims its task is “to present exclusive information about political life in Russia and the world to politically active audience.”

¹⁰ Максаков В. (Maksakov V.), *Тяжба с сердцем* (*A Suit against Heart*), in: <http://gefter.ru/archive/11494> (date of access 26.02.2014).

From late January to April of 2006 the *Political News Agency* site hosted a dispute about the relevance of Nietzsche's philosophy to the realia of contemporary Russia, the dispute which did not elicit any significant response at the time. The task of the dispute was to try to find the purport of Nietzsche's legacy as a necessary link in the process of national and civilizational self-determination of Russia.

Over a dozen authors¹¹, most of them positioning themselves as Christian conservatives, took part in the internet conference organized by Boris Mezhuev¹² who soon after that dispute became a respectable political scientist, *Izvestia* deputy chief editor, and the chief editor of *Terra America* and *Russian idea: the site of political conservative thought* portals.

The discussion was centered around the necessity of promptly establishing a new conservative Eastern Christian civilization in Russia as an alternative to the post-Christian civilization which had replaced the "Western-Christian civilization" as a result of the "Nietzschean revolution". The advocates of this approach were unanimous in thinking that Nietzsche had carried out the most radical of the possible revolutions — the revolution against values. They consider his philosophy to have destroyed the classical cultural paradigm, having not only inflicted damage to Christianity but also having discredited the legitimacy of the very idea of transcendence which resulted in the Christian values of European culture forfeiting their power.

The participants of the discussion held Nietzsche responsible for establishing the phenomenon of neo-heathen and post-Christian Europe of the 21st century which brought about not only the crisis of traditional Christian values of Truth, Good and Beauty, but also the imposed settlement of Western (heathen) anti-values, such as political correctness, tolerance, multiculturalism, globalism, euthanasia, official recognition of homosexual marriages, and so on. At the same time Nietzsche's philosophy was pronounced hopelessly outdated: "Today you can only speak about 'Nietzscheanism' in quote marks representing the neo-heathen ideology of contemporary Europe."¹³

The verdict of the project participants was that Nietzsche's philosophy was the limit beyond which Russian philosophy could not extend. Moreover, "Nietzsche studies in Russia" have revealed the fact that Russian idealistic philosophy was irrelevant to con-

.....
¹¹ Vadim Nifontov *Nietzsche as an Educator*, Yegor Kholmogorov *On Benefit and Detriment of Nietzsche to History*, Andrey Rassokhin *The Will to Death*, Vladimir Mozhegov *Allman versus Overman*, Dmitriy Volodikhin *The Philosophy of Action*, Andrey Ashkerov *Nietzsche acting*, Tyurin Yu. V. "Nietzsche" and "Overmanikins": *the Wind from the West*, Vadim Shtepa *The Conservatives of Emptiness*, Andrey Martinov *When did "the God Die"?*, Alexander Lyusiy *Search for Xantippe*, Alexander Filippov *The Tempter of Mediocrity*, Vasilii Vanchugov *The Idol of Twilight*, Igor Chubarov *European Nihilism: the Error of Popular Interpretation*, Darya Efremova *The Mystery of the Sphinx* and others.

¹² Межуев Б. В. (Mezhuev B. V.), *Революция против ценностей (Revolution Against Values)*, in: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 15.05.06).

¹³ Тюрин Ю. В. (Tyurin Yu. V.), *Ницше и "сверхчеловечки": ветер с Запада (Nietzsche and 'Overmanikins': Wind from the West)*, in: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 01.03.06).

temporary problems, since today Nietzsche's idea of "the revaluation of values", unpopular with Russian Silver age, has come to the forefront. Christian conservatives believe that this is accounted for by the fact that *On the Genealogy of Morality* was not discussed or commented by Russian philosophers of the early 20th century, whereas it was this work that Western scholars regarded as the core of Nietzsche's project of "the revaluation of values". "It is time to stop spouting platitudes in the manner of Merezhkovsky: 'Nietzsche did not like Christianity but he loved Christ'", wrote Boris Mezhev in his article *Revolution Against Values*, "after all, the solution to this psychological puzzle is evident, and this is the driving motive of the entire Nietzschean revolution: 'values', or morality — not to enter into a scholastic discussion on value pluralism — is accepted by a philosopher only in the exceptional case when it is absolutely impotent, when it is not seeking 'vengeance', does not dominate 'life' but gives this very 'life' or, in short, this immoral power the unconditional right of dominating it".¹⁴

Calls for crusade against Nietzsche are nothing new. By analogy with the present, the late 19th century can be described as the period of "cultural conservatism" which was peculiar because its turning to the origins of European spirituality was not revolutionary, but conservative. Russian thinkers (with few exceptions, for instance, Konstantin Leontyev) tended not to contrast Europe's past with its present, but to discover the axiological foundations which could allow Europe to remain Europe, notwithstanding the advent of new cultural phenomena like Nietzsche's philosophy. Russian thinkers — Nikolai Grot, Lev Lopatin, Leo Tolstoy — strove for culture to recover its classical form, the form that united three basic values; they were convinced that in the mind of a European this unity broke down into three basic principles of life and knowledge. They strove to discover a way of integral and harmonic reconciliation between reason and faith, life and culture, politics and religion... In other words, they wanted to eliminate the contradictions in European culture which, owing to the inexorable ill fate of history, were destroying its classical character. It is not their fault but their drama that both in Europe and in Russia these contradictions were not tempered, quite the opposite, they were further actualized. The representatives of Russian cultural conservatism (among them not only such universal thinkers as Nikolai Grot, Lev Lopatin, Ernest Radlov, princes Evgeniy and Sergey Trubetskoy, Peter Struve, Nikolai Fyodorov, but also more nationally oriented thinkers like Nikolai Strahov, Peter Astafyev, prince Dmitri Tseretelev and the representatives of Narodnik movement seeking their ideal in the "man of integrity" lost by the modern Western society, such as Nikolay Mikhaylovsky) looked for their way in the reconstruction of values although their age was implacable in calling them to reevaluate them.

In view of the present-day realia, I would like to recall two critics of Nietzsche of a hundred years ago whose ideas are almost literally reproduced by our contemporaries who attack Nietzsche today. They are Nikolai Grot and Peter Astafyev.

.....
¹⁴ Межуев Б. В. (Mezhuev B. V.), *Революция против ценностей (Revolution Against Values)*, in: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 15.05.06).

The name of Nikolai Yakovlevich Grot, the chairman of Moscow Psychological Society, the founder of the journal *Voprosy Filosofii i Psihologii* in 1889 which he subsequently headed, is widely known. Grot, like most of his contemporaries, saw the primary task of philosophy in working out an integral world outlook designed to reconcile Jewish Christian and pagan sources of the Mediterranean culture on the basis of synthesizing science, religion, knowledge, and faith. Grot was emphatic in rejecting Nietzsche's conception, who he thought was "the defender of pure paganism", calling it "the destruction of Christian religious and moral world outlook for the sake of the triumph of everything positive, progressive, scientific, and heathen."¹⁵

Nietzsche's ideas elicited an extremely negative response in Peter Astafyev's essay *The Genesis of the Decadent Moral Ideal* (1893). Astafyev, the publisher of *Itogi* journal, the ideological Guru of Russian national philosophy, was opposed to Russian liberal circles. He took an anti-bourgeois and anti-socialist stand, paying high tribute to Slavophil ideas and those of Konstantin Leontyev, roundly denouncing contemporary Western philosophy for rationalism, progressivism, and cosmopolitanism. Criticizing the cosmopolitan ideas of Solov'ev and those holding the same views, setting Sergey Uvarov's ideology against theirs, he claimed that the Russian people would make a better contribution to solving problems common to all mankind if they remained true to their spirit and character.

Astafyev could not accept the ethic conception of the German philosopher because in his theory the phenomenon of morality played a secondary part as a symptom of life, while life itself became law. In addition, morality which is traditionally perceived by European consciousness as the morality of principles, inherent absolute laws of will, was turned into the morality of purposes determined by criteria that go beyond morality. Thus initially, in the late 19th century, Nietzsche's ideas gave an impetus to awakening Russian cultural nationalism (the acceptance of this aspect of Nietzsche's doctrine was prepared by the whole preceding Slavophil tradition, as well as by the pan-Slavism of Nikolay Danilevsky and the conservatism of Konstantin Leontyev and Nikolay Gilyarov-Platonov).

Later, in pre-revolutionary years, Nietzsche's propositions served as a model for turning from cultural to political nationalism. However, while in Europe the shift in emphasis from culture to politics led to the formation of national states, in Russia, political nationalism turned out to be the programme for preserving the Empire.

Between the 1930s and 1970s, Nietzsche's name was publicly mentioned only for the sake of denouncing "the reactionary essence" of his works.

In Stalin era, the main work devoted to Nietzsche was considered to be Mikhayl Leiteisen's treatise *Nietzsche and Financial Capital* (1928), its main point being that Nietzsche's philosophy expresses the class interests of monopoly bourgeoisie. Nietzsche's doctrine was proclaimed as "the ideological basis of fascism". (See also B. Bernadiner Ni-

.....
¹⁵ Грот Н. Я. (Grot N. Y.), 'Нравственные идеалы нашего времени' ('Moral Ideals of Our Age'), in: *Voprosy filosofii i psihologii*, Moscow, 1893, No. 16.

etzscheanism in Fascist Ideology, B. Bychovsky *Nietzsche and Fascism*, I. Lezhnev *Prophet of Imperialism*, G. Lukach *Nietzsche as Precursor of Fascist Aesthetics*, M. Mitin *Ideology of Fascist Obscurantism*).

The treatise *The Reactionary Essence of Nietzscheanism*, which manifested the official position towards Nietzsche in Khrushchev's epoch, was published in 1959. The author of the book written in the spirit of the cold war rhetoric (an edition of 4400 copies) was Stepan Oduv, the only expert on Nietzsche's philosophy, officially accepted by the authorities. In his odious para-governmental articles Oduv kept Nietzsche's name mentioned in Soviet literature for more than 20 years.

Emphasizing the "genetic relationship" between Nietzsche and fascism, Oduv exposed Nietzsche as a spiritually corrupt philosopher, a herald of egoism, an unscrupulous apologist of the barbaric "will to power", "zoological anti-humanism", violence, militarism, and racism. At the same time Nietzsche's social ideals were declared to be cosmopolitan and racist. In conclusion, it was announced necessary and urgent to offer Marxist resistance to Nietzsche's dangerous ideas.

Oduv's next book, *Following Zarathustra: Nietzsche's Influence on German Bourgeois Philosophy*, —16 000 copies were printed in 1971 — implemented the official position of Brezhnev time towards Nietzsche.

Up to the late 1980s, Soviet historians, people of encyclopaedic knowledge and publishers of philosophical dictionaries, associated Nietzsche exclusively with the "will to power", rationalism, nihilism, and individualism as the main components of Nietzsche's "moral nihilism".

In 1982 the enormous edition of 50 000 copies of Yuri Davydov's research *Ethics of Love and Metaphysics of Self-will* was printed, which presented Nietzsche as an existentialist and an example of the Western bourgeois moral nihilism, while Tolstoy and Dostoevsky were the incarnation of high moral ideals preserved by the Russian people. The point of the book was in opposing Nietzsche and Dostoevsky. Davydov tried to convince the reader that Nietzsche used Dostoevsky's ideas to prove his own views, absolutely unacceptable to the great Russian writer. As opposed to Nietzsche, who undertook to defend the immoral ideals of Renaissance, preoccupied only by the problem of personal happiness and implementing his own capabilities, Dostoevsky was shown as standing up for the idea of duty to others. Alexander Filippov, Yuri Davydov's pupil and a well-known political scientist, defined the essence of *Ethics of Love and Metaphysics of Self-will* as follows: "Ethics... names friends and enemies: it appeared that Dostoevsky was the chief friend, while Nietzsche was the chief enemy. As a matter of fact, the implication was even greater: what they attacked was Nietzsche, but what they also implied was Marx. They attacked Nietzsche and Marx, but they also implied the Renaissance man (this very man that sounds so noble). The Renaissance man was attacked — and with him the West, its consumerism, individualism, counterculture, infantilism. But Russian literature from Pushkin (whom Davydov contrasted with Sartre and the early Camus), from Tolstoy and Dostoevsky to Astafyev, Rasputin and Below, was an alternative: the

potential of virtuous behaviour nestled down in the principles and rules of everyday ethics of an ordinary man¹⁶”

Yuri Davydov's book was extremely popular in Gorbachev time. In 1989, 65000 copies of the second edition were printed. In 1988, at the conference in Fordham University (USA), devoted to Nietzsche's influence on Soviet culture, Davydov maintained that Nietzsche's impact upon Russian and Soviet culture was exclusively negative.¹⁷

Between 1998 and 2015, three dominant paradigms — liberal, sovereign and nationalist — can be distinguished in the Russian intellectual discourse on the Russian post-Soviet identity.

The purpose of the liberal project for Russia was in integrating with the West, in turning the country into a part of the Greater West. (That was what the foreign policy of Andrei Kozyrev, Russian Minister of Foreign Affairs, was aimed at). Starting with the second half of the 1990s, liberal views became marginal and stopped having a considerable influence on the orientation of the country's foreign policy.

Later on pragmatic statist, who advocated a strong, centralized Russian state, the most influential school of foreign policy in contemporary Russia, came to the fore. Evgeny Primakov was the founder of the school and it was he who implemented these ideas. Disillusioned by the Western policy towards Russia in the 1990s, some of the former liberal internationalists joined the statist. The statist perceive Russia as an influential centre in the multipolar world.

The third trend is represented by nationalists. They can be subdivided into three groups: imperialists (Zyuganov, Luzhkov), ethnic nationalists (Solzhenitsyn) and the new right (the ideologists of the right anti-globalism). Recent years have seen the intellectual influence of this trend growing. The adherents of the trend refer to the defense of traditional values and seek alliance with the traditional Right parties in Europe. The National paradigm is characterized by anti-Western views and the rejection of liberal values.

Now it is becoming more and more apparent that the two conceptions developed by conservative statist and nationalists are most urgent for legitimating the present political system and strengthening Russian independence¹⁸.

The first is the idea that Russia must be an independent great power, the stronghold of all conservative forces fighting against revolutions, chaos and liberal ideas spread by the USA and Europe. And the second idea is that there exists a great Russian civilization exceeding Russian state boundaries, different from Western civilization.

The 2010s can now be characterized as the beginning of the era of “cultural conservatism”. Turning to the pre-Soviet period in search of new ideals opposing the liberal

¹⁶ Филиппов А. Ф. (Filipov A. F.), *Искуситель посредственности (The Tempter of Mediocrity)*, in: <http://www.nietzsche.ru/around/ANP.php> (date of access 20.04.06).

¹⁷ Rosenthal B., *New Myth, New World: from Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2002, p. 426.

¹⁸ Завелев И. А. (Zavelev I. A.), ‘Российская национальная идентичность и глобальный мир’ (‘Russian National Identity and the Global World’), in: *Obshchaya Tetrad'*, Moscow, 2014, No. 1 (64).

ideology of the 1990s, a number of Russian intellectuals do not seek to contrast Russia's past to its present, but are trying to find the value foundations which would enable Russia to become a classical European power such as it was in the 19th century, before the advent of cultural phenomena like Nietzsche. It was another attempt to restore culture to its classical form lost by the West: the ideal of a "holistic personality", an integral and harmonic reconciliation between life and culture, politics, and religion.

The ideological vacuum caused by the failure of official communism and the 1990-2000 crisis resulted in strengthening the Russian national patriotic opposition. By the year 2000 the situation in Russia had changed. In contrast to the mid-1990s, the status of the advocates of traditional neo-fascist and national communist theories had changed from intellectually marginal to publicly accepted ideologies. They attained some success in laying claim to their rightful place in the semantic field of contemporary culture. The released place in the political "paradise" was held by Russian neo-theorists of conservative revolution, the partisans of anti-mondialism, anti-postmodernism, and anti-globalization.

The aim of these ideologists was to form a "conservative revolutionary pole" (Alexander Dugin's interpretation) and develop the civilization policy based on restoring traditional values as an alternative to the present trend: "The discourse on the Conservative Revolution (or the Third Way) — texts by Nietzsche, Spengler, Haushofer, Schmitt, Arthur Moeller van den Bruck, Spann, Heidegger, Niekisch, Thiriart, Leontyev, prince Nikolai Trubetskoy, Savitsky, Alexeyev, Ustryalov and so on — is the political projection of integral traditionalism and only in this version they acquire actual eschatological status¹⁹". Traditionalists believe that the only way to build social peace in Russia is to do it on the basis of agreement between "first, natural nationalism of Eurasian peoples that inhabit the present and former territory of the Empire; second, between corporate groups of the population (the established order) third, between different spiritual and cultural orientations of the Russian society²⁰".

This typical passage taken from Nietzsche.ru can be treated as the manifesto of the ideological camp mentioned above: "The future heroes of Russia are going to take another way, the Third Way, to establish their new order, the National Order, the Eurasian and Imperial Order, standing against the mondialist chimera which is being thrust upon all the people of the world by the global conspiracy of 'anti-heroes' and 'anti-passionarians', 'the last men' depicted by Nietzsche with such contempt and scoffed ironically at by Lev Gumilev."²¹

Recently, however, the paradigm of conservatism in Russia has undergone changes again. Today, the ideology of Boris Mezhuev's group has gained the greatest support.

¹⁹ Малер А. М. (Maler A. M.), 'Гештальт-революция Эрнста Юнгера' ('Ernst Jünger's Gestalt Revolution'), in: *Filosofskaya Gazeta*, Moscow, 2002, No. 2 (3).

²⁰ Аверьянов В. (Averyanov V.), 'Корпоратизм — новая мифология' ('Corporatism — New Mythology'), in: *Filosofskaya Gazeta*, Moscow, 2001, No. 2 (3).

²¹ *Люди длинной воли (People of Long Will)*, in: <http://Nietzsche.ru>: Publicism (date of access 10.03.2014).

Eight years ago, when giving an overview of the discussion on the APN site, its organizer expressed a regret that the Russian thought was still affected by the generic disease of the 20th century culture — attempting in any possible way to “justify” Nietzsche, to “reconcile” with him. He also deplored the lack of practical basis for the emergence of “anti-Nietzschean Eastern Christian civilization”: “Let us not indulge in illusions. There is nothing in our present national existence, in our state politics, in our intelligentsia (‘left,’ ‘right,’ ‘red,’ ‘orange,’ ‘green,’ ‘blue,’ ‘brown’ — any kind) that would be all out for Europe to offer a real opportunity for establishing an Eastern Christian civilization. Indeed, voices can already be heard to hang it all and join Europeans, the ‘white race,’ but amazingly all these voices die down... at the first sounds of the ‘Victory Day’ song. Just when we are celebrating the national holiday of our civilizational independence. Because on such a day it becomes clear what is genuine and what is dry husk, what comes from the bottom of one’s heart and what is the product of intellectual games and spiritual temptations.”²²

Eight years later it is evident that Boris Mezhuev was wrong: the “practical basis” has emerged. The present-day conservatism is becoming the foundation of the national political doctrine, a new Russian national ideology. “More and more people the world over support our position on defending traditional values. It certainly is a conservative position. However, using Nikolai Berdyaev’s words, the essence of conservatism is not preventing the forward and upward movement, but blocking the downward and backward movement towards chaos and darkness, towards the return to the primordial,” said Russian President Vladimir Putin in his December 2013 address to the Federation Council, quoting *Philosophy of Inequality*, a presently popular work by Nikolai Berdyaev.²³

Today, the substantiation of Russian identity is sought in conservatism. People turn to conservatism in search of the meaning of Russian civilization. “The Conservative revolution from above, based on the conservative demand from below, can bring about great changes in the political system of Russia and remove everything alien that hinders the development of the country.”²⁴ The condition that is central to the relevance of the conservative ideas is the search for national ways of developing Russia as non-Europe, the ways that could prove effective in the contemporary world of competition.

Today, the young supporters of the Christian conservative revolution with a negative assessment of Nietzsche’s role, those who call him “a seducer and charmer of mediocrity” (Alexander Filippov), are in demand.

Here are several quotes from the texts published on the APN site:

.....
²² Межуев Б. В. (Mezhuev B. V.), *Революция против ценностей (Revolution Against Values)*, in: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 15.05.06).

²³ Путин В. В. (Putin V. V.), *Обращение к Федеральному собранию (Address to the Federation Council)*, in: <http://vz.ru/news/2013/12/19/665134.html> (date of access 19.12.13).

²⁴ Яковлев П. (Yakovlev P.), *Зеркало русской идеологии (The Mirror of Russian Ideology)*, in: <http://www.vz.ru/politics/2014/5/17/687154.html> (date of access 17.05.14).

“The illusion that Nietzsche is inclined to conservatism is probably the result of his being included in the pantheon of German conservative revolution of the last century. But the thing is that it was ‘revolution’ indeed, not just ‘conservatism’. It was the rebellion of new antiquity, new paganism, against old Christianity”.²⁵

“Russians and the Russian civilization can and must distance themselves as far as possible from what is happening today to ‘the civilization of Nietzsche worshipers’ in the West”.²⁶

“Nietzsche is lying now on the heap of unnecessary things, something that should not be read being absolutely useless. There is nothing to overcome in Nietzsche, he is unneeded, that is all. He overcame himself. There is nothing to be learnt from Nietzsche, he wrote too long ago and in absolutely different conditions, that is why not a single block from the wreckage of his philosophical building can be used here and now. But on the other hand, there is Khoruzhiy, Panarin, Dugin. And there is also Girenok”.²⁷

“It is necessary to draw a curtain over the discussion on Nietzsche. We must tell ourselves that this dispute is not about Nietzsche but about the destiny of the Eastern Christian civilization which can only fulfill its potential as a spiritual alternative to the post-Christian civilization which replaced the Western Christian civilization in the process of Nietzschean revolution”.²⁸

Why is it that the supporters of the neo-conservative ideology perceive Nietzsche as their adversary? For them Nietzsche is the creator of those post classical values of the contemporary Western European world, which they call “the ‘pagan’ shadow of Western Christianity”, the values that are contrary to the image of Europe parecellance, the eternal inaccessible ideal Europe, which they dream to realize in Russia, but which can only exist in the mythical past or the mythical future.

Precisely as in the 19th century, the conservatism, having arisen as an ideological, cultural and philosophical opposition to the regime (this time, however, it opposes the liberal democratic regime), was mostly cultural by character. But in the second decade of the 2000s, it began acquiring a pragmatic political aspect.

In his article *The Seducer of Mediocrity*, Alexander Filippov was perspicacious enough to remark that “in every revolutionary directive of our time Nietzsche will be

²⁵ Штепа В. В. (Shtepa V. V.), *Консерваторы пустоты (Conservatives of Emptiness)*, in: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 16.03.06).

²⁶ Тюрин Ю. В. (Tyurin Yu. V.), *Ницше и «сверхчеловечки»: ветер с Запада (Nietzsche and 'Overmanikins': Wind from the West)*, in: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 01.03.06).

²⁷ Володихин Д. М. (Volodikhin D. M.), *Философия действия (Philosophy of Action)*, <http://www.apn.ru/publications/article1751.htm> (доступ от 2006-01-30).

²⁸ Межуев Б. В. (Mezhuev B. V.), *Революция против ценностей (Revolution Against Values)*, in: <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 15.05.06).

lurking just as a virus in a computer, as a genome of radical thought”²⁹ That is the reason for the enduring relevance of Nietzsche’s philosophy. I suppose the interest in Nietzsche’s ideas will soon start growing once again. Russia is a European country and that means Nietzsche will be in demand in Russia.

References

- Аверьянов В. (Averyanov V.), ‘Корпоратизм — новая мифология’ (‘Corporatism — New Mythology’), in: *Filosofskaya Gazeta*, 2 (3), Moscow, 2001.
- Бердяев Н. А. (Berdyayev N. A.), ‘Фридрих Ницше и современная Германия’ (‘Friedrich Nietzsche and Contemporary Germany’), in: *Birzheviye Vedomosty*, no. 14650, 1915.
- Грот Н. Я. (Grot N. Y.), ‘Нравственные идеалы нашего времени’ (‘Moral Ideals of Our Age’), in: *Voprosy Filosofii i Psihologii*, 16, Moscow: 1893,
- Завелев И. А. (Zavelev I. A.), ‘Российская национальная идентичность и глобальный мир’ (‘Russian National Identity and the Global World’), in: *Obshchaya Tetrad’*, 1 (64), Moscow, 2014.
- Лебедев А. (Lebedev A.) ‘Последняя религия’ (‘The Last Religion’), in: *Voprosy Filosofii*, 1, 1989.
- Люди длинной воли (People of Long Will)*, <http://Nietzsche.ru: Publicism> (date of access 10.03.2014).
- Максаков В. (Maksakov V.) *Тяжба с сердцем (A Suit against Heart)*, <http://gefter.ru/archive/11494> (date of access 26.02.2014).
- Малер А. М. (Maler A.M.), *Геиштальт-революция Эрнста Юнгера* (‘Ernst Jünger’s Gestalt Revolution’), in *Filosofskaya Gazeta*, 2 (3), 2002.
- Межуев Б. В. (Mezhuev B. V.), *Революция против ценностей (Revolution Against Values)*, <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 15.05.06).
- Путин В. В. (Putin V. V.), *Обращение к Федеральному собранию (Address to the Federation Council)*, <http://vz.ru/news/2013/12/19/665134.html> (date of access 19.12.13).
- Свасьян К. А. (Swassjan K. A.), ‘Фридрих Ницше: мученик познания’ (‘Friedrich Nietzsche: Martyr of Knowledge’), in: Свасьян К. А. (Swassjan K. A.) (ed.), *Фридрих Ницше (Friedrich Nietzsche) Соч., в 2-х томах (Works, in 2 volumes)*, vol. 1, trans. by Y. Berman, G. A. Rachinsky, K. A. Swassjan, S. L. Frank, Moscow: Mysl, 1990.
- Синеокая Ю. В. (Sineokaya Yu. V.) *Три образа Ницше в Русской культуре (Three Images of Nietzsche in Russian Culture)*, Moscow: IP RAS, 2008.
- Тюрин Ю. В. (Tyurin Yu. V.), *Ницше и «сверхчеловечки»: ветер с Запада (Nietzsche and ‘Overmanikins’: Wind from the West)*, <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 01.03.06).
- Филиппов А. Ф. (Filiprov A. F.), *Искуситель посредственности (The Tempter of Mediocrity)*, <http://www.nietzsche.ru/around/ANP.php> (date of access 20.04.06).

.....
²⁹ Филиппов А. Ф. (Filiprov A. F.), *Искуситель посредственности (The Tempter of Mediocrity)*, in: <http://www.nietzsche.ru/around/ANP.php> (date of access 20.04.06).

Штепа В. В. (Shtepa V. V.), *Консерваторы пустоты (Conservatives of Emptiness)*, <http://www.apn.ru/publications/article1944.htm> (date of access 16.03.06).

Эбанойдзе И. А. (Ebanoidze I. A.), *Фридрих Ницше. Избранные письма (Friedrich Nietzsche. Selected Letters)*, Moscow: Kul'turnaia Revoliutsiia, 2007.

Яковлев П. (Yakovlev P.), *Зеркало русской идеологии (The Mirror of Russian Ideology)*, <http://www.vz.ru/politics/2014/5/17/687154.html> (date of access 17.05.14)

Rosenthal B., *New Myth, New World: from Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2002.

(Translated from Russian by Irina Polyakova)

Ницше сегодня

Nietzsche Today

Nietzsche heute

Нелли Мотрошилова



Вещая философия Ф. Ницше и современность

С готовностью и даже с некоторым энтузиазмом отвечая на вопросы, которые поставлены эдитором книги Ю. В. Синеокой перед ее авторами (а подобные вопросы, по сути дела, ставит перед философами, вообще перед знатоками Ницше сама история), не стану делать это вразбивку, соответственно каждому вопрошанию по отдельности, а объединю их в некоторые проблемные блоки. В основном буду обсуждать темы, которые в связи с философией Ницше особенно тревожат именно сегодня, в наши дни новых, как бы неожиданных, но нередко предсказанных этим философом социально-исторических испытаний. Этот круг проблем, причем еще в XX веке, был в центре внимания особенно чутких знатоков и исследователей его философии. Один из них, К. Свасьян (ценно, что изначально произросший на почве философии, культуры нашего некогда общего отечества и — казалось бы, парадоксально — именно в советское время), справедливо называл Ницше предвестником «чудовищных аварий» XX века во многих сферах индивидуального и общественного бытия. Можно смело присоединить сюда и «аварии» XXI столетия, теперь уже чреватые глобальными катастрофами.

Из созвучных теме появившихся в мире на заре XXI века ницшеведческих исследований особенно впечатляет солидная во многих отношениях книга известного немецкого философа Г. Рормозера «Ницше как диагност современности». Целиком согласна и с названием, и со следующими исходными обобщающими формулировками этой книги: «...XX век был столетием Ницше. Имело место громадное (*unermäßliche* — неизмеримое) воздействие на все сферы культуры и политики XX века, которое исходило от Ницше». Или: «мы вступаем, — писал Г. Рормозер

в 2000 году, — в 21 век, собственно, в столетие Ницше»¹. В книге автор по многим линиям раскрывает в самом деле «неизмеримое» влияние на последующую историю, включая современность, идей и образов Ницше. А это явилось, в частности, одним из следствий ярко и четко выраженных пророческих тревог его всегда неспокойных, растревоженных, если не сказать перевозбужденных ума и сердца.

И здесь, с самого начала скажу о том, что — в моем представлении — было способствовавшей вещему дару специфической особенностью личности, судьбы, возможно, и врожденных предрасположенностей его сложного, деликатного организма, его лабильной психики. Имею в виду существование этого философа на подвижной грани, а потом и за гранью того, что считается некоей спокойной, усредненной умственной и эмоциональной «нормальностью». Никким образом не зная, что может открываться уже за такой гранью, люди XX, а теперь также и XXI века обрели в совокупном наследии Ницше некоторые, в чем-то доступные «обычному» пониманию результаты причудливых движений его мыслей, его чувств, отзвуки его страданий именно на грани и «по ту сторону» общепринятых границ. И вот тут — во многом неожиданно — оказалось, что Ницше, пусть и не демонстрируя при жизни ни каких-либо поражающих воображение экстрасенсорных способностей, ни выучки в сфере хотя бы тогдашней, более близкой к науке прогностики, сумел — прав Г. Рормозер — стать «диагностом» будущего. А больше всего ему удалось в общем и целом предугадать немало из тех тревог, опасностей, разломов, тяжелых социальных «аварий» (прав К. Свасьян), которые выпали на долю человечества, потому что были им же сотворены, в будущих (для Ницше) XX и XXI столетиях.

О каких именно прозрениях Ницше может идти речь? О многих! В каких его работах они выражены? Снова же — во многих! В этом очерке о них, разумеется, можно говорить лишь кратко и выборочно.

Некоторые из них, раскрытые Г. Рормозером, были первоначально воплощены в трех опусах, которые Ницше вполне точно назвал «Несвоевременными размышлениями», т. е. несоразмерными *его* веку. Уже в этих ранних работах (1873—1876) философу удалось высказать важные идеи, в большей степени соразмерные будущим XX и XXI столетиям. И его последующие сочинения, включая их центральные идеи, тоже были во многом «несвоевременными» — и не потому, что быстро устаревали, а, наоборот, из-за того, что Ницше мыслями и предчувствиями забежал далеко вперед своего времени, второй половины XIX века. С этой «несвоевременностью» — а на деле социальной прозорливостью — объединяется еще одна черта, о которой согласно пишут все квалифицированные ницшеведы и которая сразу бросается в глаза при чтении ницшевских текстов: это радикальный критицизм, пронизывающий все наследие философа.

Ницшевский критицизм при жизни философа и впоследствии нередко оценивали как чрезмерный, сугубо эпатажный. Современные (для Ницше) читатели,

¹ Rohrmoser G. Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart. München: Olzog, 2000. S. 15.

тем более авторы, непосредственно задетые его ярким обличительным пером, нередко сильно обижались на Ницше. Немало философов, пусть не уязвленных им лично, были обижены за свою эпоху, за современную им философию и культуру, за «поруганные», но дорогие им символы и идеи. Многие, конечно, не могли простить Ницше его выпадов против христианства. В России конца XIX века такого рода антиницшевские суждения были типичными как раз среди популярных, серьезных мыслителей (Л. Лопатин, Н. Грот, П. Астафьев и др.). И последние даже не без злорадства объявили полное сумасшествие, обрушившееся, пострадали они, на «бедного, несчастного» Ницше, своего рода «божьей карой» за его необузданный, высокомерный «дух отрицания»... Так, в редакционном *Предисловии* к «про-ницшевской» в целом статье П. Преображенского в 1892 году в популярном журнале «Вопросы философии и психологии», № 15 — (ведь пришлось опубликовать и такую статью в полосу российского отчуждения от Ницше) было написано, скорее всего кем-то из перечисленных ранее авторов, по поводу сумасшествия Ницше: «Истинный ужас наводит великое и заслуженное наказание злополучного безбожника, вообразившего себя богом»². Впрочем, исследования показывают, что подобными же — настороженными или полностью критическими, неблагоприятными — были многие из первых европейских откликов на философское творчество Ницше, появившихся еще при жизни мыслителя³. Критики Ницше нередко тоже не стеснялись в выражениях: так, немецкий автор Г. Тюрк в книге 1891 года назвал Ницше «профетом самого черта»...

Верно, что Ф. Ницше — в отличие от большинства ученых и философов, в его время еще преданных духу научного спора, духу объективности, — сам редко когда воздавал должное предшественникам и современникам, предпочитая острое, подчас агрессивное размежевание с ними. Более того, целые направления, течения мысли, феномены духа прошлых веков и современности у Ницше подверглись тотальному сатирическому осмеянию, отрицанию. Ницше был «возмутителем спокойствия» на фоне как будто добродушного и добропорядочного XIX века. Но во второй половине столетия, вспомним, и в своем гиперкритицизме Ницше не был одинок: «возмутителями спокойствия» стали и такие большие философские таланты той эпохи, как Артур Шопенгауэр (его Ницше не случайно выделял из общего ряда и называл «воспитателем», *Erzieher*) или Сёрен Кьеркегор. Современники обычно не любят таких критиков именно как «возмутителей» их спокойствия. Но ведь как раз эти выбивавшиеся из общего ряда мыслители XIX века, философы и писатели, настоящие литературные таланты, в своем столетии скорее изгои, оказались, подобно Ницше, среди самых почитаемых авторов XX и XXI веков!

² Вопросы философии и психологии. 1892 № 15. С. 116.

³ См. по этому вопросу: Мотрошилова Н. В. Дискуссии о философии Ф. Ницше в России Серебряного века, а также Мотрошилова Н. В. Вл. Соловьев о Ф. Ницше // Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999. С. 43—45 и др.

Что до классической философии, как она попала под критический обстрел Ницше, то все его обвинения требовали бы сегодня обстоятельного текстологического разбора. Из своих тщательных исследований ряда ницшевских философских противостояний я сделала следующий вывод: в большинстве (изученных мною) случаев стрелы критики Ницше поражали не вымышленные цели, а были направляемы против действительных слабостей, затруднений философской мысли прошлого и его (Ницше) современности. Так, в контексте критики Канта в игровом ницшевском произведении (философской драме) «По ту сторону добра и зла» (специально об этом критико-сатирическом жанре — несколько позже) Ницше вполне основательно и метко критикует, скажем, концепцию «способностей» Канта, не пренебрегая и жанром философского памфлета.

Особенно важно подчеркнуть: критические инвективы Ницше, тонкого знатока классического (в смысле античности) наследия мировой культуры, досконально изучавшего также и сочинения великих представителей нововременной философской классики, никак не могли влиться в неиссякаемый и сегодня мутный поток писаний ниспровергателей, критиканов во что бы то ни стало. Он не стремился встроиться в цепочку своего рода Геростратов в сфере культуры, способных и склонных поджечь что угодно из наследия идей, уже добытых, выстраданных человеческим духом. И они по большей части — ленивые проповедники невежества (вроде тех, кто в современной России сегодня «обосновывает» отсутствие всякой необходимости даже для философов изучать и знать историю философии!). В случае ницшевских опровержений и даже ниспровержений, как правило, наготове были несправедливые аргументы и неслабые доказательства. Каждый характерный пласт критики у Ницше — это проблемный и для наших дней вызов, повод для сложного современного анализа, для выяснения того, что сказано им верно и уместно, а что — в своего рода эпатажном задоре. Но и в последнем случае это скорее побуждение к более глубоким раздумьям, чем основание для простеньких отрицаний уже его сложных отрицаний. (Пример — антитеза «Сократ — Платон» с ницшевским соображением об утрате античной философией благородства, всё же присущего аристократу Платону, из-за усилий, считает Ницше, плебея Сократа, пытавшегося «совратить» учителя...) И тогда рождаются антитезы, вроде обоснованного у ряда поздних авторов противоположного лозунга «назад к Сократу!». Здесь важно, что критические отрицания Ницше более поздним и вполне серьезным авторам приходилось обдумывать, все же принимать во внимание, а нередко и поддерживать их.

Во всех случаях понимание, толкование таких пассажей в текстах Ницше — дело многотрудное, специальное, требующее не любительских наскоков, а терпения, квалификации, уважения и к опровергаемым авторам, и к их ниспровергателю Ницше — и, конечно, времени. А также предполагающего внимание к тому, в рамках какого именно сочинения (по его типу, жанру, времени появления) критика была выражена.

Зависимость идей Ницше от формы, жанра сочинения

Здесь к общим соображениям об особенностях «натуры» Ницше и характера его критицизма хочу лапидарно добавить результаты своих частных разработок, касающихся характерных, в чем-то уникальных форм некоторых важных произведений Ницше. В коллективном томе «Ф. Ницше и философия в России»⁴, вышедшем в свет в 1999 году, на рубеже двух столетий, я опубликовала подробное (около 80 страниц) исследование «“По ту сторону добра и зла” как философская драма». В нем была сделана попытка доказать, что (шаг за шагом текстологически в статье анализируемый) жанр «философской драмы» произведений Ницше (как и иные жанры, в которых выполнены другие его сочинения, например «Так говорил Заратустра») необходимо постоянно принимать во внимание, чтобы более адекватно осмыслить совокупность необычных измерений и возможностей ницшевского повествования в сравнении с сочинениями, выполненными в более классических, но тоже специфически ницшевских формах.

Надо, конечно, помнить и о том, что форма трактатов, ориентированных на науку, на естествознание и даже математику, как у Спинозы, во всей истории философской мысли постоянно сосуществовала с другими жанровыми разновидностями. Что же касается наследия Ницше, то есть уверенность: без проникновения в тот или иной философско-литературный жанр, свободно сотворенный Ницше, очень даже возможно ошибиться насчет того, являются ли конкретные высказывания его как автора, скажем «философской драмы», выражением его собственной мысли или отвергаемым мнением, репликой одного из (часто внеперсональных, обобщенных) «персонажей», волей автора играющего свою роль на воображаемых подмостках духовных, идейных противоборств. И потому считаю, что специальный анализ всего разнообразия этих форм должен быть где-то, когда-то, кем-то из ницшеведов специально выполнен, чтобы и читатели также могли непременно учитывать их при освоении того или иного произведения Ницше.

В целом же — возвращаясь уже к главной теме своих заметок — хочу сделать ряд актуальных дополнений к ранее написанному мною о Ницше⁵.

.....
⁴ Хочу и сегодня порекомендовать новым читателям эту добротную книгу, особенно информативную в отношении российской рецепции ницшевской философии (см. превосходные статьи Ю. В. Синеокой, в то время аспирантки, на всю жизнь счастливо выбравшей эту тему исследований, а также блистательную статью К. М. Азадовского «Русские в архиве Ницше» и собранную Ю. В. Синеокой Библиографию российских работ о Ницше (1892—1998). Правда, изданная в доэлектронную эпоху, эта книга сегодня превратилась, увы, в библиографическую редкость...

⁵ Здесь имею в виду статьи и разделы о Ницше в упомянутой книге, а также в неустаревшей, полагаю, главе о Ницше из учебника «История философии: Запад-Россия-Восток» (см. 2-е изд. Кн. 2. М., 2012. С. 22—34).

Прав ли Ницше в его предостережениях и тревогах насчет будущего (т. е. современного нам) мира?

В названной книге о российской рецепции Ницше (на с. 264—265) уже приводились (замечу, еще в конце XX века) цитаты из работ философа, свидетельствующие о его глубокой озабоченности состоянием Европы также и в далеком для него будущем. Он прозорливо предсказывал, что Европа будет стремиться преодолеть «династическое и демократическое многоволие» (первое, в самом деле, «преодолевалось» в конце XIX — начале XX века, а второе — в наше время «Европейского союза») — и соберет свою «волю» в единый кулак. Он также пророчил — и оказался прав, — что тогда и развернется по-настоящему «борьба за господство над земным шаром», понимаемая как «побуждение к великой политике»⁶.

Ницше обсуждает — и резко обличает — некоторые черты и феномены истории современной ему Европы, а все выглядит так, будто в своих резких социальных характеристиках, философских (нередко «игровых») шаржах он мог давать... зарисовки «с будущей натуры», с нашей современности! Например, он пишет, что для европейской «болезни воли» найдутся, как и раньше, «роскошнейшие одежды, сотканые из лжи и блеска»⁷. Этих «одежд, сотканых из лжи и блеска», в сегодняшней Европе хоть отбавляй. А «воли» (особенно навязываемой сверху), казалось бы, немало, но она не сплачивает, а разъединяет народы; принуждение, диктат — под грохот снарядов — господствуют, что и выдается за единящую волю... Уместно и релевантно нашей современности ницшевское профилирующее замечание, согласно которому иногда еще сохраняющаяся европейская культура «исчезает в той мере, в какой “варвар” под болтающейся на нем одеждой западного образования еще или вновь предъявляет свои права»⁸.

О «заявляющем свои права» новоявленном варварстве, в частности европейском (значит, и российском), в конце XX и в XXI веке написано в целом ряде актуальных произведений западноевропейских и российских авторов. Правда, это сделано в условиях, когда основная масса философов, ученых других специальностей, исследовавших развитие общества, пребывали в благодушной уверенности, будто «варварство» — всего лишь феномен, оставленный в древнейшей истории человечества⁹.

А вот Ницше к термину «варварство», неожиданно примененному им и к его современности, и к грядущему (которое немало теоретиков обрисовывало в тер-

⁶ См. ряд афоризмов философа в новом издании: *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. V. М.: Культурная революция, 2012. С. 131. Далее в случае цитирования тома буду ссылаться на страницы этого издания, в котором осуществила — вместе с И. Эбаноидзе — сверку и новую редакцию перевода сочинений «По ту сторону добра и зла» и «Генеалогия морали».

⁷ Там же. С. 130

⁸ Там же.

⁹ О тревожных исследованиях современного варварства в конце XIX — начале XXI века см.: *Мотрошилова Н. В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010. С. 78—241.

минах «светлого будущего»), возвращается очень настойчиво. Что сказал бы он, если бы наблюдал пришествие в «высокую» политику многих стран таких людей, на которых даже не «болтается» одежда «западного образования»...

Не менее актуально для XX и XXI веков звучат слова Ницше о внешних для Европы, например об азиатских, в Индии или в остальной, прежде колониальной Азии свершившихся событиях. И Ницше снова же прозорливо предсказывал, что этих внеевропейских процессов будет недостаточно для поистине тектонических социально-исторических сдвигов в самой Европе. Мыслитель столь же оправданно предрекал, что в ней произойдут ведущие к таким сдвигам «внутренние перевороты» — например, «раздробление империй на мелкие части»¹⁰. И ведь такое «раздробление» в самом деле продолжалось в XX веке; оно происходило и, видимо, будет происходить далее в нашем, т. е. XXI, столетии.

Что касается критического пера Ницше, то применительно к политике и политикам оно было особенно едким, колоритным — и снова же предсказующим. Так, он писал о (повсеместном именно сегодня) «парламентском идиотизме с присовокуплением сюда обязательства для каждого (для обывателей. — *Н. М.*) читать за завтраком свою газету»¹¹.

Какие бы литературно-философские шаржи по поводу происходящего в Европе ни выходили из-под его пера, Ницше в целом сочувствует Европе и прямо-таки в современном «европейском» стиле предрекает «усиление угрозы, исходящей от России». Многое произошло именно так, как предсказывал (для многих — просто больной, безумный) Ницше. Он не скрывал своего главного беспокойства — по поводу того, что XX век будет «новым воинственным веком»¹². И прошедшее недавно столетие с двумя мировыми войнами и бесчисленными локальными войнами было именно таким. «Грядущее» для Ницше, т. е. XX столетие, уже истекло. Относительно еще более туманного для Ницше будущего, т. е. XXI века, предчувствия философа не были ни успокаивающими, ни тем более радужными. И они, увы, тоже оправдываются.

Верно, даже очень верно, что борьба за мировое господство — факт истории XX и особенно XXI столетия. Надо сделать уточнение, которое еще не могло приходиться в голову Ницше и его современникам: «воинственный» XX век (в нем после двух мировых очень горячих войн история «опробовала» приемы мировой «холодной войны») уступил место XXI столетию, уже сотворившему арену для ожесточенной, кровавой, часто абсурдной борьбы за мировое господство — теперь в условиях более страшной воинственности из-за существования глобально разрушительного ядерного оружия.

Есть все основания призвать коллег-ницшеведов и обычных читателей нашего времени к новому — более внимательному, если не детальному — прочте-

¹⁰ Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. С. 131

¹¹ Там же.

¹² Там же.

нию, толкованию текстов Ницше, когда-то и кому-то казавшихся по меньшей мере странными (независимо от того, совпадают ли предпочтения, установки этого философа с теми, которые разделяет немало людей совершенно нового исторического времени).

Среди подтвердившихся позже теоретических открытий Ницше одной из первых явилась его разработка проблематики ценностей и их переоценки. Но и с этой проблематикой мы вступаем на духовное минное поле, усеянное также и современными снарядами.

Рассуждения Ницше о ценностях и их актуальное звучание

Общее место в ницшеведческой литературе, особенно нескольких последних десятилетий, — четкое признание того, что Ницше, по существу, не только был первооткрывателем тематики ценностей и их переоценки, но что его «ценностные» идеи приобрели еще большую актуальность в XX и XXI столетиях.

Верна формулировка Г. Рормозера из ранее упомянутой книги: «Ницше актуален, потому что и все мы, мысля и предлагая интерпретации относительно сфер жизни и культуры, проистекающих из техники и производства, подаем их под шапкой понятия “ценность”. Мы вступаем в столетие Ницше также и постольку, поскольку понятие ценности обрело центральное и конститутивное значение во всех формах и процессах, в которых общество осознает само себя. Для Ницше понятие ценности — вообще центральное понятие... Откуда оно приходит? Вплоть до XVIII века в науках и философии оно не было распространено»¹³. Добавлено Рормозером, что такого понятия вообще не было в античной и средневековой философии (хотя какие-то понятия-предшественники все же существовали и тогда). Он правильно напоминает, что в XVIII столетии его среди первых употреблял Адам Смит, но только в рамках своей экономической теории.

Можно сослаться также на высказывание по этому вопросу другого авторитетного современного немецкого философа, известного ницшеведа Фолькера Герхардта — на высказывание, которое переносит нас также и в XXI век: «Когда Ницше применил понятие “переоценка ценностей” (Umwertung der Werte) и создал концептуальное сочинение под этим названием, такой термин, по сути, еще никем не употреблялся. А сегодня он у всех на устах. Социологи и политологи говорят о “ценностном повороте” (Wertwandel), а политики, как и чиновники в сфере культуры, старательно выговаривают эти и подобные понятия. *“Переоценка ценностей” находится сейчас под знаком утраты ценностей и допускает также такую потерю ориентаций, при которой возникает угроза разрушения общественного порядка и нарастания насилия*»¹⁴.

¹³ Rohrmoser G. Op. cit. S. 314.

¹⁴ Philosophie heute / hg. von Ulrich Boehm. Fr. a/M.; N. Y. 1997. S. 14 (курсив мой. — Н. М.). Симптоматично, что эти слова были произнесены Ф. Герхардтом при обсуждении проблемы

С конца XX века, когда Ф. Герхардт произнес эти слова, положение существенно ухудшилось. Ницше, по сути, предсказал и неизбежность ухудшения ситуации — в том, что касалось существенных для него ценностных сторон, аспектов, процессов развития общества.

Высказывание Ф. Герхардта ближе подводит нас к осознанию труднейшей антиномии, которую в ценностной сфере к XXI веку «устроила» история, разумеется, силами самих людей.

Одна сторона ее: о значении ценностной проблематики и, в частности, о роли Ф. Ницше как ее первооткрывателя, в самом деле, не говорят сегодня только очень ленивые люди. Другая сторона антиномии (и она уже запечатлена в высказывании Ф. Герхардта): наше время отмечено масштабным выхолащиванием содержательной стороны и ценностных изысканий Ницше и вообще проблемы ценностей. Здесь — тревожное обозначение большого неблагополучия в этой важнейшей сфере духовного развития современного общества. Характерно, что Ницше предсказывал даже и этот специфический сбой в духовной жизни людей.

Упадок проявился, в частности, в том, что важные утверждения и оправданные нормативные установки Ницше оказались грубо, часто и намеренно нарушаемыми. Какие же?

Среди них близкая нам, философам, тема. Именно: Ницше четко утвердил — и не по произволу, а после глубокого обдумывания исторически сложившегося за столетия функционирования в обществе различных дисциплин гуманитарного знания — неоспоримое, как он полагал, *первенство философии* в деле осмысления ценностной проблематики как таковой, а также в важнейшем, сугубо специальном и каждый раз общеисторически значимом процессе переоценки ценностей. Как отнестись к этим акцентам его философии именно сегодня?

Считаю, Ницше был совершенно прав, когда подчеркнул, что на долю философии, особенно на протяжении последних веков истории (условно именуемых на Западе «modernity», т. е. Новым временем), действительно уже выпала и будет вставать перед нею далее задача обобщения, закрепления многих важных для нее ценностных по сути своей импульсов. Последние исходят от исторического опыта реальных индивидов, а также их объединений. В философию они поступают и непосредственно, и уже преобразованными в различных областях культуры. Так, высококлассная литература во все времена была на переднем историческом крае и изображения ценностных (по существу) коллизий, и ценностных же новаторств своего времени. В частности, этот аспект также имеют в виду, когда называют великих писателей разных времен также и философами. Итак, роль литературы и искусства в отборе и переоценке ценностей достаточно ясна (хотя нуждалась бы в современной расшифровке, в том числе с опорой на соответствующие работы Ницше о литературе, искусстве, в частности музыке, и также на современные ницшеведческие разработки).

.....
ценностей в рамках превосходной, некогда популярной программы немецкой студии WDR «Философия сегодня» — программы, сегодня закрытой, «урезанной» во имя экономии...

Даже и учитывая огромное значение всех областей культуры в осознании, утверждении и переоценке ценностей, Ницше — тоже оправданно — все же считает центром тяжести в этой области *философскую* работу, притом весьма специализированного плана. Какую же? Прежде всего, Ницше, считаю, прав даже в очень сильном, казалось бы, утверждении, согласно которому только «подлинные философы» (в отличие, саркастически добавляет Ницше, от профессоров философии!) суть именно «создатели ценностей». Он уверен, что во все времена именно философы признанно высокого класса играли и будут постоянно играть эту роль. Ницше настаивает даже на том, что «как раз философия в лице таких философов обязана *решить* проблему ценностей» (афоризмы 211, 212 «По ту сторону добра и зла»; курсив мой. — Н. М.).

Все формулы подобного рода (а их немало) в полноте их значения скорее выражают нормативное требование, пожелание, запрос (*Desiderat*, как говорят образованные немцы). Но в них содержится также зафиксированная Ницше особенность реальной практики взаимоотношений философии и общества, его культуры. При этом мыслитель отнюдь не скрывает, а, наоборот, вырисовывает многочисленные трудности, встречающиеся на пути осознания, формулирования и тем более претворения в жизнь таких идеально-нормативных постулатов. И тогда складывается, что вообще характерно для текстов Ницше, картина остропротиворечивых времен и ситуаций. А именно: во всех рассуждениях о ценностной проблематике Ницше, горячий сторонник означенной идеи о ведущей роли «подлинной» философии в деле обоснования и неременной переоценки ценностей, сумел, с одной стороны, и обобщить, и одновременно предвосхитить существенные исторические тенденции, запросы в ценностной проблематике обществе. С другой стороны, философ совсем не был уверен в том, что сама философия всегда будет четко и бесппроблемно осознавать, выполнять свою первенствующую роль в формулировании и переоценке ценностей. Еще в меньшей мере Ницше уверен в способности общества проявить должный интерес и внимание к таким философским разработкам.

К сожалению, и в том, и в другом предчувствии Ницше снова же совершенно прав. История подтвердила это, нагромоздив горы затруднений и в деле разработки философии проблематики ценностей, и в их освоении обществом.

К первой группе затруднений, уже имевших место и тем более возможных в *самой философии*, у Ницше правильно отнесены те, которые возникают в философии даже и тогда, когда она уже (объективно) начинает принимать в свой состав ценностную проблематику. Согласно разным, часто не увязанным в теоретическое целое историко-философским рассуждениям Ницше (также и независимо от того, отнесены ли они им самим к проблеме ценностей или нет), вырисовывается очень сложная, многомерная картина. Резко критически настроенный нигилист, если не алармист, Ницше не проходит мимо неприемлемой для него общей настроенности большей части философов прошлого, поскольку они обдумывают, исследуют проблематику, у Ницше уже отнесенную к вопросу о ценностях. Дело в том, что

у немалого числа авторов XVIII—XIX веков, которые объективно, на деле осуществили прорыв к ценностной проблематике, но которые не сформировали только в будущем возникшие ценностные понятия, категории, тем более не создали теорию ценностей, рассуждения на близкие (впоследствии ценностные), темы благостно строились скорее в оптимистическом, иногда в возвышенном стиле. Могло создаться впечатление, и некоторые авторы, особенно крайне религиозные, его намеренно формировали, будто имеется (в конечном счете охраняемое Богом) хранилище высоких идей о должном, нравственно добром и «в себе» прекрасном, обо всем «достойном» человека и человечества, из которого нынешним и будущим поколениям только и остается — под руководством богословов, а потом философов — черпать те или иные духовные сокровища именно как нетленные ценности и на практике использовать их по назначению.

При чтении соответствующей литературы Нового времени, в самом деле, нередко возникало впечатление, что сфера рассуждений о добре и даже зле, обо всем сущностно достойном человека и человечества должна склоняться к своего рода возвышенному стилю. Даже в тех случаях, когда речь неизбежно шла о сложной сфере индивидуальных (по сути ценностных) коллизий, сохранялась вера в чудодейственную силу общезначимых-де «категорических императивов». Конечно, критика их действительности или бездейственности всегда имела место, но и она покоилась на убеждении, что тому или иному автору, даже такому великому, как Кант, пока просто не удалось найти нечто ясное и общезначимое (для морально-нравственной сферы). Но что оно все-таки будет найдено.

Ницше ни в коей мере не был склонен к подобному благодушному пониманию ценностей, к какой бы сфере жизни они ни относились. Он сделал свои — для оптимистов огорчительные, если не кошунственные — существенные поправки к проблемам, впоследствии отнесенным к ценностным сферам. Считаю, что он и здесь был глубоко прав и исключительно прозорлив. Во-первых, прав он в своем требовании по сути перманентной реформы, фронтальной «переоценки ценностей», во-вторых, в провидении того, сколь трудная, иногда чудовищная, по своему контрасту с «блеском» ценностей, судьба ожидает в будущем эти, казалось бы, на все века найденные, якобы незабываемые понятия, формулы человеческой культуры.

Но здесь считаю необходимым зафиксировать и ту черту ценностных рассуждений Ницше, которую он, склонный скорее отрешиваться, отмежевываться от традиций, никогда не акцентировал. Ведь на деле Ницше потому и подчеркнул первенствующую роль философии в ценностной реформе, что именно философия (по крайней мере) Нового времени подготовила многие подходы, необходимые для возникновения более поздней теории ценностей.

Независимо от того, насколько детально Ницше готов признать вклад того или иного философа, на достижения философии, в том числе продвигающие к теории ценностей, он все-таки уверенно опирается. В описании *скептического отношения общества к первенствующей роли философии в формулировании и переоценке ценностей*, в осмыслении противоречивости всех подвижек в ценностной

«сфере» Ницше снова же оказался прав и прозорлив. Современная эпоха подтвердила это, и, быть может, в исторически беспрецедентной степени.

Кто из тех, кто сегодня на многих публичных аренах XXI века как бы «пóходя» разглагольствует о ценностях, вспоминает о разработках философов, специализирующихся в теории ценностей, в том числе философах действительно выдающихся? Если такие люди существуют, их абсолютное меньшинство. А чаще всего в сегодняшнем мире полуграмотные, злонамеренные (далекие от всех ценностей, кроме грубо материальных) политики безграмотно и безнаказанно болтают, скажем, о «европейских ценностях», ничтоже сумняшеся причисляя к ним какие угодно поправки прав и исходных принципов свободы и достоинства человека. «Авторитетами» в поддержке их беспочвенных, малограмотных притязаний становятся не эксперты в ценностных вопросах, а тоже амбициозные, невежественные люди, чаще всего политики, в той или иной стране дорвавшиеся до власти и заинтересованные во всякого рода оплачиваемых отморозках без чести и совести...

В этих сегодня довольно многолюдных толпах, бесчинствующих в политике (в том числе в разных парламентах), на площадях городов, рядовым участникам и даже лидерам в голову не приходит в голову вспомнить о том, что должно быть известно из истории мысли. В частности, из истории прежде всего философской мысли. Например, о том, что является хорошо артикулированным тезисом целого ряда философских теорий действительно великих мыслителей: ценность свободы неотделима от ответственности; индивидуальные свободы только тогда представляют высокую ценность, когда их реализация не перерастает в произвол и обязательно регулируется правом. И что «правом» нельзя считать «законы», принимаемые там и сям вопреки таким ценностям, как свобода и достоинство человека. Сейчас на многих уровнях «публичных» дискуссий выступают «ораторы» (от слова «орать»), у которых тоже каждое второе «понятие» — «ценности». По большей части сколько-нибудь веских оснований для того, чтобы вообще говорить о ценностях, у них просто нет.

Но, быть может, виноваты философия и философы современности, которые не уделяют внимания проблеме ценностей? Замечания в их адрес всегда можно сделать — и прежде всего из-за того, что действительно популярные, но в то же время глубоко научные разъяснения по ценностным вопросам — большая редкость.

В то же время в сфере ценностной проблематики в современной философии нет застоя. Имеются крупные, серьезные философские разработки, причем — что очень важно — проводимые их авторами в теснейшей связи с животрепещущими социально-политическими проблемами и событиями. Убедительный пример — произведения, публичные выступления «подлинных» (т. е. высокого класса, признанных) философов. Назову именно в этой связи имя выдающегося немецкого философа Юргена Хабермаса, перу которого принадлежат многочисленные новаторские работы по проблемам ценностей. Например, он предложил свое формулирование основных европейских ценностей, а в последние годы написал ряд исключительно злободневных статей о новом смысле ценностей справедливости

и солидарности¹⁵. Можно было бы упомянуть и десятки других видных современных философов разных стран, глубоко и актуально понимающих и исследующих ценностную проблематику. Тут снова прав Ницше: хорошо делают эту работу, что, впрочем, не удивительно, «подлинные» философы современности (что, к слову, не мешает им быть, и заслуженно, профессорами философии). Почему же ценностные концепции философов оказывают так мало влияния на «жизненный мир»? Дело в том, что среди различных фобий, которые буквально впились в менталитет современных индивидов, социальных групп, правительств, можно назвать ненависть к философии. А объясняется она, в конечном счете, накопившейся малограмотностью, также и среди тех, кто стоит «у руля» многих стран, включая поистине безответственных «рулевых» сфер образования и культуры. И что говорить о каких-то там ценностях, если растекается почти поголовная — также и в буквальном смысле — безграмотность... Кстати, и эту тенденцию Ницше предсказал, хотя масштабов бедствия даже он не мог предугадать. А масштабы огромные. Бедствия бесчисленные. Не могу умолчать о недавнем их конкретном проявлении именно в России и в связи как раз с работами Ницше.

Почти не замеченное в России первое Полное собрание сочинений Ницше?!

Об особенностях рецепции философии Ницше в России мне уже приходилось писать. Сейчас не стану добавлять ничего — кроме одного. Имею в виду следующее событие: недавно закончено опубликование первого в России *Полного собрания сочинений Ницше*, представляющего перевод всех томов академического немецкого издания под редакцией Д. Колли и М. Монтинари. Некоторые произведения Ницше в нем впервые публикуются на русском языке. Для России это в разных отношениях факт огромного культурно-исторического значения. Надо особо отметить работу, проделанную отечественными ницшеведами в XXI веке, благодаря чему нашлись профессиональные исполнители издания, недавно достигшего успешного завершения. В этом поистине огромная заслуга И. А. Эбаноидзе, выдающегося российского знатока и исследователя философии Ф. Ницше. Без его упорства, энтузиазма, высочайшей квалификации и без работы издательства «Культурная революция» издание не состоялось бы. И так, именно в сегодняшней России появилось *Полное* (на данный момент) *собрание сочинений* этого невероятно трудного автора, о чьем изошренном литературном искусстве многое сказано (что предполагает, в частности, особые трудности перевода на другие языки). Но здесь — опять-таки одна сторона парадокса, т. е. самого разительного, пожалуй, из многочисленных противоречий, помечающих судьбу духовного наследия Ницше.

.....
¹⁵ См. по этому вопросу: Мотрошилова Н. Юрген Хабермас о кризисе Европейского союза и понятии солидарности (2011—2013 гг.) // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 22—38.

А сам российский парадокс — несказанно печальный, удивительный в сравнении с культурами других стран по своему негативному значению, по-настоящему позорный для культуры сегодняшней России — состоит в следующем. Россия, ее культура в широком смысле, в частности люди, которые сейчас управляют развитием науки и культуры нашей страны, широкая общественность... просто не заметили этого выдающегося события, во всяком случае, не заинтересовались им. О том, чтобы государство как-то поощряло исторически значимое издание (а опубликовано оно благодаря частной благотворительности и по сути бескорыстной, притом тонкой и специальной работе исследователей-профессионалов), не могло быть и речи. Всё это происходило на мрачном фоне разгула коррупции, огромных государственных затрат на малые или попросту отсутствующие результаты, на государственные субсидии сомнительным экспериментам в «культуре» и т. д.

Иначе и не могло быть в создавшихся в нашей стране условиях — «государственной» вражды к науке и ученым и, увы, безразличия людей, занятых в самих этих сферах, к событиям в сопредельных областях науки и культуры. (Понятное исключение — Институт философии РАН, отметивший это событие и наградивший И. А. Эбаноидзе памятной медалью «За вклад в развитие философии».)

Если скажут, что подобные теневые процессы наблюдаются во всем мире, с этим можно согласиться, но только отчасти. Ибо мера теперешнего российского безразличия к крупным событиям в культуре (и со стороны других сфер культуры и их творцов) исторически беспрецедентна. Так же и на фоне истории дореволюционной России, в которой российские издания переводов наиболее известных в то время сочинений Ницше расценивались и были широко отмечены общественностью как культурные события большого исторического масштаба. Кстати, не могу утверждать со стопроцентной уверенностью, но, по моим сведениям, на других языках, кроме русского (и итальянского?), Полное собрание сочинений Ницше пока не появилось. Российские ницшеведы — в этом отношении — пока «впереди планеты всей»!

Полное равнодушие в современной России к исторически значимому изданию беспрецедентно — в негативном смысле — также в сравнении с другими странами.

Не могу представить себе, чтобы, скажем, в Германии или в современном Китае на культурное событие подобного масштаба не отозвались бы во многих публикациях в прессе, в программах ТВ. А у нас, насколько я знаю, только (на любимом многими) канале «Культура» в какой-то общей передаче Игорю Александровичу Эбаноидзе удалось вставить несколько слов о завершении издания... Информация провалилась в «никуда»...

Но закончить свою статью хочу упоминанием о позитивном факте, который в исторической перспективе, быть может, имеет куда большее значение, потому что свидетельствует о состоянии умов широкой российской публики, т. е. читателей, для которых, собственно, и осуществлялась — притом с надеждой как раз на

историческую перспективу — эта многотрудная работа. Слава Богу (который, надо надеяться, не забывает Россию), казалось бы, мудреное, специальное, экстравагантное Полное собрание сочинений Ф. Ницше заказывают библиотеки, а чаще сами читатели со всех концов нашей страны, включая малые города и даже деревни!

Литература

Вопросы философии и психологии. 1892. № 15.

История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 2. 2-е изд. М., 2012.

Мотрошилова Н. В. Вл. Соловьев о Ф. Ницше // Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999.

Мотрошилова Н. В. Дискуссии о философии Ф. Ницше в России Серебряного века // Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999.

Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010.

Мотрошилова Н. В. Юрген Хабермас о кризисе Европейского союза и понятии солидарности (2011—2013 гг.) // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 22—38.

Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. V. Москва: Культурная революция, 2012.

Philosophie heute / hg. von Ulrich Boehm. Fr. a/M.; N. Y., 1997.

Rohrmoser G. Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart. München: Olzog Verlag GmbH, 2000.



Nelli Motroshilova

Nietzsche's Prophetic Philosophy and Contemporaneity

Readily and even enthusiastically responding to the questions put by Yu. V. Sineokaya, the editor of the book, to its contributors (in fact, these are questions, posed by history as such, which philosophers and, in general, connoisseurs of Nietzsche are faced with), I will not do it haphsardly by answering each question separately, but will combine them into problem units. I will mainly discuss the topics which in connection with Nietzsche's philosophy are most disturbing here and now, at the time of new, so to say, unexpected social and historical trials that were often predicted by this philosopher. Since the 20th century this range of problems has been the focus of attention of the sensitive conoisseurs and investigators of his philosophy. One of them, K. Swassjan, called Nietzsche the messenger of the 20th century "monstrous disasters" in many spheres of individual and social existence (it is important that initially he was nurtured by the philosophy and culture of our once common homeland of the Soviet time, paradoxical though it may seem). The "accidents" of the 21st century fraught with global catastrophes can, no doubt, be added to the list.

What impresses most in the Nietzsche studies on this topic which appeared world over at the dawn of the 21st century is *Nietzsche as the Diagnostician of Contemporaneity*, a book by G. Rohmoser, a prominent German philosopher. I entirely agree both with the title and with the following generalizing statements opening the book: "... the 20th century was the century of Nietzsche. There was a tremendous (unermaßliche- immeasurable) influence in all spheres of culture and politics of the 20th century exerted by Nietzsche" or "We are entering", wrote G. Rohoser in the year 2000, "the 21st century, in fact,

Nietzsche's century".¹ The author of the book reveals the diversity of the «immeasurable» influence that Nietzsche's ideas and images exerted on the subsequent course of history, including contemporaneity. This was, among other things, one of the consequences of a distinct and pronounced prophetic alarm of his mind and heart, always uneasy and anxious, if not overexcited.

And now, from the very start, as far as I see it, I would like to say in what way his prophetic gift, the peculiar features of his personality and the peculiarity of his fate, probably, the hard-wired inclinations of his complex, delicate constitution, his labile psyche could favour his prophetic gift. I mean that the philosopher was standing on the sharpest edge and then even crossed the boundary of what is believed to be a certain tranquil, average mental and emotional «normality». Being completely unaware of what might open beyond that boundary, people living in the 20th century, as well as now people in the 21st century, managed to gain out of Nietzsche's entire legacy certain results (accessible to «usual» understanding) of the fanciful course of his thought, his feelings, the aftermath of his sufferings when he was on the verge and “beyond” the conventional boundaries. Then — rather unexpectedly — it appeared that although not displaying any dramatic extrasensory talents, not having special training in the field of scientific prognostics of his time, Nietzsche in his lifetime managed to become, as G. Rohrmoser rightly puts it, a «diagnostician» of the future. But most of all, by and large, he managed to predict many of those anxieties, dangers, crashes, hard social “accidents” (K. Swassjan is right) which befell humankind in the 20th and 21st centuries (the time which was the future for Nietzsche), since it was humankind that created them.

Which of Nietzsche's insights are in question? They are many! In which of his works are they expressed? Again — in many! In the current essay we can, of course, shortly and selectively touch upon them.

Some of them, shown by G. Rohrmoser, were originally brought about in three works by Nietzsche called *Untimely Reflections*, the title elaborated by him to show that the reflections were disproportionate to *his* time. Already in those early works (1873—1876) the philosopher managed to express important ideas that were rather in keeping with the future time of the 20th and 21st centuries. His later works with their central ideas were also “untimely” in many respects. It was not because they soon grew obsolete, quite the contrary, it was because Nietzsche's thought and forebodings were too far ahead of his time, the time of the second half of the 19th century. One more feature linked to this “untimeliness” (which is actually his social insight) upon which agree, practically speaking, all competent specialists in Nietzsche studies and which strikes the eye when you read Nietzsche's texts, is his radical criticism permeating all philosopher's writings.

Nietzsche's criticism was often evaluated, during his lifetime and later on, as excessive and exceptionally shocking. The readers, and even more so the authors of his

¹ Rohrmoser G., *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, München: Olzog Verlag GmbH, 2000, S. 15.

time, were often much offended by Nietzsche being touched on the raw by his striking accusatory pen. Quite a few philosophers, even if they were not offended by him personally, took offense on account of their epoch, philosophy and culture of their time, on account of the “desecrated” symbols and ideas which were still dear to them. Many of them, of course, could not forgive him for his attacks on Christianity. In Russia, at the end of the 19th century, such anti-Nietzschean opinions were typical for popular and serious thinkers (L. Lopatin, N. Grot, P. Astafiev, and others). They even pronounced, not without malicious joy, his raving insanity that befell, they added compassionately, “poor, unfortunate” Nietzsche, a kind of “God’s retribution” for his unbridled, supercilious “spirit of denial”... Thus, the editorial *Preface* to the practically “pro-Nietzschean” article by P. Preobrazhensky published in 1892 in a popular journal *Voprosy Filosofii i Psikhologii* No 15 (after all, they had to issue this article among others in the period of Russia’s estrangement from Nietzsche) was written probably by someone of the above mentioned authors on account of Nietzsche’s insanity: “A deserved severe penalty of the ill-fated atheist who thinks that he is God fills one with true consternation”.² Studies, however, indicate that in Europe, many of the first responses to Nietzsche’s philosophical works written during his lifetime were of the similar kind; they were either suspicious or absolutely critical and ill-disposed.³ Nietzsche’s critics also scolded him in round terms: thus the German author G. Türk in his book written in 1891 called Nietzsche “the prophet of the devil himself”...

It is true that F. Nietzsche — unlike the majority of scientists and philosophers who at that time were still committed to the spirit of scientific dispute, the spirit of objectivity — seldom did his predecessors and contemporaries justice and sometimes preferred to dissociate himself from them in an abrupt and aggressive manner. What is more, Nietzsche would expose to total satirical ridicule and denial the whole lines and currents of thought, the phenomena of the spirit of the former centuries and those of contemporaneity. Nietzsche was a troublemaker in the ostensibly complacent and respectable 19th century. But it should be borne in mind that in the second half of the century, Nietzsche with his hyper-criticism was not alone: such great philosophical talents of the epoch as Arthur Schopenhauer (Nietzsche, typically, marked him out and called him “a teacher”, (Erzieher)) or Søren Kierkegaard were also “troublemakers”. Contemporaries usually dislike such critics for they “stir” their troubles. But it turned out that the outstanding thinkers of the 19th century, philosophers and writers, real literary talents who were looked upon rather as outcasts during their lifetime, later, like Nietzsche, were recognized as the most esteemed authors in the 20th and 21st centuries!

² *Voprosi Filosofii i Psikhologii*, 1892, No. 15, p. 116.

³ In this connection see: Н. В. Мотрошилова (N. V. Motroshilova), *Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века* (*Discussions on F. Nietzsche’s Philosophy of the Silver Age in Russia*). Also: Н. В. Мотрошилова (N. V. Motroshilova), ‘Вл. Соловьев о Ф. Ницше’ (‘V. Solov’ev on F. Nietzsche’), in: *Ф. Ницше и философия в России* (F. Nietzsche and Philosophy in Russia), St. Petersburg, 1999, pp. 43—45, etc.

As to how classical philosophy got caught in the crossfire of Nietzsche's criticism, it is obvious that today all his criticism would require a detailed textual analysis. After a detailed study of Nietzsche's philosophical confrontations, I have come to the following conclusion: in the majority of cases (out of those I have studied) Nietzsche's arrows of criticism struck not fictional goals, but were directed against real weaknesses and difficulties of the philosophical thought of the past as well as of his (Nietzsche's) contemporaneity. Thus in the context of Kant's critique in his fiction philosophical drama *Beyond Good and Evil* (this genre of critical satire will be dwelt upon later), sometimes even resorting to the genre of a philosophical pamphlet, Nietzsche thoroughly and quite to the point criticizes Kant's conception of "capabilities".

It is especially important to emphasize that Nietzsche's critical invectives (Nietzsche was a connoisseur of classical, i.e. antique world cultural heritage; he also thoroughly studied works of the philosophical classics of the new time) could not by any means go with the inexhaustible and turbid stream of today's writings by subverters and critics at all costs. He did not to join the ranks of those in culture who wished like Herostratus to set a match to anything belonging to the legacy of ideas gained by human spirit through suffering and with a lot of effort. Most of them are lazy preachers of ignorance (like those who "prove" nowadays that even philosophers do not need to learn and know the history of philosophy in Russia today!). Arguments to the purpose and strong reasoning were, as a rule, kept in readiness against Nietzsche's disproofs and refutations. Each specific layer in Nietzsche's critique is a problem-plagued contemporary challenge, it is the reason for a complex present-day analysis, for revealing what is true and appropriate of what he said, and what was caused by a kind of provocative fervour. But in the latter case it is rather an urge for deeper reflections than a reason for a simple repudiation of his complex denials. (An example is the "Socrates-Plato" antithesis with Nietzsche's reasoning that antique philosophy had lost its nobility — though still characteristic of the aristocratic Plato — and Nietzsche claims that it was because of the efforts of the plebeian Socrates who tried to «seduce» his teacher ... And then arise antitheses like the antipodal slogan "Back to Socrates!" justified by a number of later authors. An important point is that later, quite trustworthy authors were to think over Nietzsche's critical denials to take them into account and often to support them. In any event, the interpretation of such passages in Nietzsche's texts is a special, arduous task enduring no tip-and-run attacks, requiring a great deal of patience, skill and respect for the refuted authors as well as for Nietzsche, their subverter, and, of course, it requires time. This involves special attention to a particular work containing criticism (its form, genre, the time of its appearance).

The dependence of Nietzsche's ideas on the form and genre of his work

I will now briefly add to the general considerations of the specificity of Nietzsche's "nature" and the peculiarity of his criticism the results of my personal developments on a peculiar and unique form of some of his most important works. In the collective volume

*F. Nietzsche and Philosophy in Russia*⁴ issued in 1999, at the turn of the century, I published an extensive, about 80-page study called ‘*Beyond Good and Evil*’ as a *Philosophical Drama*. It is an attempt to prove (by means of a step-by-step textual analysis) that the genre of “a philosophical drama” in Nietzsche’s works (as well as other genres of his other works, for example, *Thus Spoke Zarathustra*) should always be taken into account in order to comprehend more adequately the unusual manifold dimensions and possibilities of Nietzsche’s narrative in comparison with his more classical works also written in the forms specific for Nietzsche.

Of course, it is important to bear in mind that the form of treatises oriented to science, natural science and even mathematics, as is the case with Spinoza, has always coexisted with other genres in the history of philosophical thought. As for Nietzsche’s legacy, there is no doubt that without penetrating into a particular philosophical and literary genre freely created by Nietzsche, it is quite easy to slide into error, trying to decide whether his specific statements (for instance, as an author of “philosophical drama”) are the expression of his own ideas or of those he rejected, or it is just a remark of one of the “characters” (often of a non-personal and generalized image) who of the author’s own free will is playing his part on the imaginary arena of spiritual and ideological confrontations. Therefore, I believe that some day a special scientific analysis of the variety of all these forms should be undertaken so that the readers might be able to take them into account studying Nietzsche’s works.

On the whole, coming back to the main topic of my notes, I would like to make a few relevant remarks thus adding them to what I have already written about Nietzsche.⁵

Is Nietzsche right with his warnings and alarm about the future (i.e. our contemporary) world?

In the above mentioned book on the Russian reception of Nietzsche (pp. 264—265) (I will note in passing that the book was written at the end of the 20th century), there were quotations from the philosopher’s works that show his deep concern for the state of affairs in Europe in his time and in the distant future. He perspicaciously predicted that Europe would try to overcome “dynamic and democratic multiple volition” (the former was, in fact, being “overcome” at the end of the 19th — the beginning of the 20th

.....
⁴ Today I would still like to recommend to new readers this good book, especially informative in relation to Russian reception of Nietzsche’s philosophy (see: excellent articles by Yu. V. Sineokaya, who at that time was a post-graduate student and who was fortunate to choose this theme for her long-life project; also a brilliant article *The Russians in Nietzsche’s Archive*. by K. M. Azadovsky and *The Bibliography of Russian Works on Nietzsche* compiled by Yu. V. Sineokaya. Although published in pre-electronic age, this book, alas, today has become a rarity...

⁵ I mean articles and sections in the above mentioned book on Nietzsche, as well as the chapter on Nietzsche, which is, hopefully, still timely, in the manual: *История философии: Запад-Россия-Восток (History of Philosophy: the West — Russia — the East)* (see 2nd edition, book 2, Moscow, 2012, pp. 22—34).

centuries, while the latter exists nowadays in the time of “the European Union”) and was going to collect its will in a fist. He also predicted (quite rightly) that it is then that “the struggle for the world domination” understood as “the urge for great politics”⁶ would properly start raging around.

Nietzsche discusses and sharply criticizes some features and phenomena of European history of his time; it seems as if in his harsh social characteristics and philosophical grotesques (sometimes “playful”) he was able to show... “slices of life” of the future, of our contemporaneity! Thus he writes that the European “disease of the will” was going to find, just as before, “luxurious garments woven of lies and brilliance” (ibid., p. 130). There are more than enough “garments woven of lies” in today’s Europe. As for the «will» (especially that which is imposed from above), it also seems to be there, but instead of uniting nations it separates them; here prevail constraint and dictatorship (under the bel- low of cannons) meant to signify the uniting will... Appropriate and relevant nowadays is Nietzsche’s profiling comment according to which partly preserved European culture “is disappearing to the same extent as ‘a barbarian’ beneath the loose costume of Western education still, or once again, lays his claims” (ibid.).

A number of topical works by West European and Russian authors attend to new, particularly European (which also means Russian) barbarity “laying its claims” in the late 20th and the early 21st centuries. True, this was done when the majority of philosophers and scholars of other specialties who studied social development were complacent and confident that “barbarity” was a phenomenon belonging to the ancient history of humankind.⁷

As for Nietzsche, he consistently uses the term “barbarity” which he unexpectedly applied to contemporaneity and to the future (many of the theoreticians described it as “the bright future”). What would have been his reaction, if he could have observed people entering politics in many countries and not wearing even “loose” costume of “Western education”...

Nietzsche’s words, for example, about the events that happened in India or in other formerly colonial Asian countries appear no less relevant in the 20th and 21st centuries. It was again Nietzsche who sagaciously foretold that the processes outside Europe would not be strong enough to cause those really tectonic socio-historical shifts within Europe itself. The thinker’s prediction that Europe will witness “internal upheavals” leading to such shifts as, for example, “the fragmentation of the empires” (ibid., p. 131) has also come true. Indeed, this “fragmentation” did take place in the 20th century; it has happened and, probably, will be happening in the current 21st century.

.....
⁶ See a number of the philosopher’s aphorisms in the new edition: Полное собрание сочинений Ницше (Complete set of Nietzsche’s works), vol. 5, Moscow: *Kul'turnaya Revolutsiya*, 2012, p. 131. Further, quoting this volume, I will refer to the edition, in which, together with I. Ebanoidze, I prepared a new edition of the translation of *Beyond Good and Evil* and *On the Genealogy of Morals*.

⁷ About the anxious investigations of modern barbarity at the end of the 19th — the beginning of the 21st centuries see: Мотрошилова Н. В. (Motroshilova N. V.), *Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов (Civilization and Barbarity in the Epoch of Global Crises)*, Moscow, 2010, pp. 78—241.

As to Nietzsche's critical pen, it was especially biting and vivid in relation to politics and politicians — and again, it was prophetic. Thus, he wrote about “parliamentary idiocy (which is over-all idiocy nowadays) with an extra obligation for everyone (for the philistines — *N. M.*) to read their newspaper at breakfast” (*ibid.*, p. 131).

Whatever literary and philosophical grotesques on what was happening in Europe came from his pen, on the whole Nietzsche sympathizes with Europe and in a downright contemporary “European-style” manner predicts “the growing threat posed by Russia”. A lot has happened exactly as Nietzsche predicted (for many he was just a sick and insane man). He did not hide his main alarm that the 20th century was going to be “a new militant age” (*ibid.*). And the past century with two world massacres and innumerable local wars was just that. The 20th century, which for Nietzsche was only approaching, has now already passed. What concerns the hazy shadowy future, i.e. the 21st century, the philosopher's forebodings were neither consoling nor radiant. Alas, they are also coming true.

True, very true, that the struggle for world domination is a historical fact of the 20th century and even more so of the 21st century. One should make a specification that could not have occurred to Nietzsche and his contemporaries: the period of the «militant» 20th century (during which, after the two very hot world wars, history “tested” the techniques of the world “cold war”) gave place to the period of the 21st century which has already created the arena for a cruel, bloody, often absurd struggle for world domination — now in conditions of a more frightful bellicosity owing to globally destructive nuclear weapons.

There is every reason to urge both the colleagues who study Nietzsche and all those who read Nietzsche today to peruse and make a careful and thorough interpretation of his texts (no matter whether the preferences and views of the philosopher coincide with those shared by a lot of people living in a new historical period); at one time these texts seemed nothing but peculiar to some people. Among Nietzsche's theoretical discoveries that were confirmed later, the most relevant is his development of the problem of values and their revaluation.

But with this range of problems we enter into a spiritual minefield strewn with modern shells.

Nietzsche's reasoning on values and its relevance today

In Nietzsche studies, especially those of the recent decades, it has been universally and distinctly recognized that Nietzsche actually not only pioneered the idea of values and their revaluation, but also that his “value” ideas have become more urgent in the 20th and 21st centuries.

G. Rohrmoser is true giving his definition in the above mentioned book: “Nietzsche is relevant because all of us, thinking and suggesting interpretations of the spheres of life and culture that stem from technology and industry, introduce them under the heading of “value”. We are entering Nietzsche's century also because and in so far as the concept of value has acquired the central and constitutive meaning in all the forms and processes

in which society is conscious of itself. For Nietzsche the concept of values is, in fact, the central one... Where does it come from? Until the 18th century it was not common for science or philosophy".⁸ Rohmoser adds that there did not exist such a concept in antique or medieval philosophy (although some concepts-precursors did exist even then). He rightly reminds us that in the 18th century Adam Smith was among the first to mention it, although only within the framework of his economic theory.

One may also refer to the statement about the matter made by Volker Gerhardt, another prominent modern German philosopher, a noted specialist in Nietzsche studies, the statement that will also take us to the 21st century: "When Nietzsche used the concept of 'the revaluation of values' (Umwertung der Werte) and produced a conceptual work by that name, nobody actually had used the term yet. And now it is on everyone's lips. Sociologists and political scientists talk of 'the value turn' (Wertwandel), while politicians, as well as officials in the field of culture, diligently pronounce these and similar concepts. *'The revaluation of values' is now marked by the loss of values and is also liable to such dis-orientation which entails the threat of the destruction of public order and growing violence*".⁹

Since the late 20th century, when V. Gerhardt uttered these words, the situation has substantially deteriorated. In fact, Nietzsche also predicted the inevitable degradation of the situation in relation to what he believed to be significant value aspects and processes of social development.

V. Gerhardt's statement brings us closer to the realization of a very difficult antinomy which by the 21st century had been "arranged" in history in the value sphere, arranged, of course, by people themselves.

One side of it is that indeed everyone who is not too lazy is talking about the significance of the value problem and, in particular, about F. Nietzsche's role as its discoverer. The other side of the antinomy (and it has already been clearly stated by V. Gerhardt) is that our time is marked by a large-scale removal of the meaningful aspect of Nietzsche's works and his value investigations as well as of the problem of values on the whole. This is an alarming sign indicating great trouble in most important sphere of the spiritual development of modern society. Typically, Nietzsche predicted even this specific failure in people's spiritual life.

The failure has manifested itself specifically in the fact that Nietzsche's important statements and reasonable standards turned out to be often flagrantly and deliberately violated. What are they?

Among them is the topic which is close to us, philosophers. Thus Nietzsche stated clearly — not arbitrary, but upon bringing a century-long historical development of various Humanities under deep deliberation — the undeniable *superiority of philosophy* in

⁸ G. Rohmoser, *op. cit.*, p. 314.

⁹ Boehm, Ulrich (Hg.), *Philosophie heute*, Frankfurt a/M., N. Y. 1997, p. 14 (italics supplied — N. M.). It is indicative that V. Gerhardt said these words discussing the problem of values within once popular first-rate programme of the WDR German studio 'Philosophy Today', the programme which is closed now, "cut down" for the sake of economy...

comprehending the value problem as such, as well as its superiority in most important, purely special and every time historically significant process of the revaluation of values. How should one regard the key points of his philosophy, especially today?

I believe that Nietzsche was absolutely right when he pointed out that philosophy had already had the task (and it was also going to face this task in the future), especially during the recent centuries (which in the Western world are conventionally called “modernity”, i.e. the New time) of generalizing and stating its many important basically value impulses. These impulses come from the historical experience of real individuals and their coalitions. They enter philosophy directly as well as having already been transformed in various spheres of culture. Thus, first-rate literature has at all times been in the history front line of representing (in point of fact) value collisions as well as value innovations of its time. This aspect in particular is meant when great writers of various times are called philosophers. Thus, the role of literature and art in the selection and revaluation of values is clear enough (although it might need modern interpretation which would, among other things, be based on Nietzsche’s works on literature, art, especially music, as well as on modern developments of Nietzsche studies).

Even taking into account the great importance of all spheres of culture in the perception, affirmation, and revaluation of values, Nietzsche still holds, quite rightly, that the work of *philosophy*, and especially that of its social aspect is most significant in this sphere. What is this work? In my understanding Nietzsche is right in his seemingly categorical assertion, according to which it is only “true philosophers” who are the “creators of values” (in contrasts to professors of philosophy, he adds sarcastically). He is sure that in all times it is the recognized philosophers of high class who have done and will always do this. Nietzsche even insists that “philosophy by means of these philosophers must *resolve* the problem of values” (BGE 211, 212, trans. by Judith Norman, italics supplied — N. M.)

All such formulae (and they are many) are likely in their full meaning to express rather a regular requirement, a request, a demand (*Desiderat*, as educated Germans would say). But they also include the peculiarity of the real relationship practices between philosophy and society, its culture, put down by Nietzsche. At the same time, Nietzsche by no means ignores difficulties. On the contrary, he describes innumerable difficulties which one may come up against while trying to comprehend, state and, even more so, implement such ideally standard postulates. That is, in all argumentation about the problem of values, Nietzsche, who is a zealous supporter of the above mentioned idea of the leading role of “true” philosophy in providing the rationale for and indispensable revaluation of values, was able to generalize and at the same time to anticipate essential historical tendencies, social requests for this problem. On the other hand, the philosopher was by no means sure that philosophy itself would always clearly and smoothly understand and realize its primary role in stating values and their revaluation. Nietzsche was even less sure of society being capable of showing proper interest in and attention to such philosophical developments.

Unfortunately, Nietzsche is again quite right in both of his presentiments. They have been corroborated by history, for heaps of difficulties have been piled both in the philosophical development of the problem of values and in their assimilation by society.

To the first group of difficulties that had already taken place and thus seemed more likely to happen *in philosophy itself*, Nietzsche rightly attributed those which usually arise in philosophy even when it is beginning (objectively) to include the value problem as its necessary part. According to Nietzsche's various historical and philosophical argumentation (whether he himself attributed it to the problem of values or not), there emerges a very complicated, multidimensional picture, often not incorporated into the theoretical unity. A distinctly critical nihilist, if not alarmist, Nietzsche cannot ignore the overall mood of most philosophers of the past which is unacceptable to him, for they were thinking over and investigating the problem which Nietzsche had already attributed to the issue of values. The point is that quite a number of authors of the 18th and 19th centuries, who objectively make a real breakthrough in developing value problem, but who failed to form value concepts which were to appear only in the future, and, what is more, failed to create the values theory, had rather an optimistic or sometimes elevated style when reasoning on the related topics (later, value problems). That might have given the impression (and some authors, especially those extremely religious, were doing this deliberately) that there was a storage of high ideas (ultimately guarded by God) about what was right and morally good (and beautiful "in itself"), about everything which was "worthy" of man and mankind. It only remained for the coming generations to draw — under the guidance of theologians and later philosophers — on certain spiritual treasures, just as imperishable values, and to use them as intended.

Indeed, the reading of relevant literature of New time gave the impression that the sphere of reasoning about good and even evil, about everything essentially worthy of Man and mankind ought to tune one to a kind of elevated style. Even when it was inevitably a matter of the complex sphere of individual (actually, value) collisions, there was still a belief in the miraculous power of the would be generally valid "categorical imperatives". Of course, there was always criticism of their effectiveness and non-effectiveness, but it was based on the assumption that up to now this author or that, even such a great one as Kant, had simply failed to find something clear and generally valid (for a moral or ethical sphere), but that it would be found nevertheless.

Nietzsche was not by any means inclined to such complacent understanding of values, no matter to what sphere of life they belonged. He made his own substantial amendments — they seemed distressing, if not blasphemous to optimists — to the problems which were later attributed to the value spheres. I believe that here again he was absolutely right and extremely insightful. First, he is right in his demand for a substantially permanent reform, the total "revaluation of values", second, he is right in his foresight of a hard fate, at times monstrous by its contrast with the "luster" of values, awaiting those supposedly unshakable concepts, i.e. formulae of human culture which seem to have been found for all times.

Now it seems necessary to pinpoint the line of Nietzsche's value reasoning which he never accentuated, as he was rather inclined to disown traditions, to dissociate himself from them. And indeed, Nietzsche emphasized the primary role of philosophy in the value reform, because it was a philosophy (at least the philosophy of the New time) that had prepared many approaches indispensable for the emergence of the subsequent theory of values.

No matter how scrupulous he is in recognizing the contribution of this philosopher or that, Nietzsche still firmly relies on the achievements in philosophy, including those advancing towards the theory of values. In his description of a *sceptical public attitude towards the primary role of philosophy in stating and reevaluating values*, in his comprehension of the contradictory advancement in the value «sphere», Nietzsche once again proved right and perspicacious. This has been confirmed by the modern age and, probably, on the most unprecedented historical scale.

Are there people who remember the works of philosophers on the theory of values (including the works of really outstanding authors) among those who today, in the public arena of the 21st century, expatiate "as if in passing" on the values? If there are such people, they are an absolute minority. More often than not, semi-literate, malevolent politicians of today, ignorant and going unpunished, talk rubbish about "European values" adding to them, without a shade of doubt, any possible violation of rights and fundamental principles of human freedom and dignity. "Connoisseurs" supporting their unsubstantial, crude claims are not experts in value issues, but equally ambitious, ignorant people, often politicians who having grabbed power in a country are interested in any kind of paid thugs, people without honour or shame...

Today it does not occur to ordinary participants or even to the leaders of large crowds, who behave outrageously in politics (including different parliaments) and in the town squares, to keep in mind what should be known from the history of thought. From the history of philosophical thought, above all. To remember, for instance, what is the articulated thesis of a number of philosophical theories worked out by really great thinkers: the value of freedom is inseparable from responsibility; individual freedom is the top value when its implementation does not degenerate into arbitrariness but is governed by law. Also, "law" cannot be considered "legal" when it is passed, here and there, regardless of such values as human freedom and dignity. Now on many levels of "public" discussions one can hear "speakers" (or rather "shouters") whose every other "term" is "values". As a matter of fact, for most part, they simply have no valid reason to speak about values.

But, perhaps, one should blame philosophy and modern philosophers who do not attend to the problem of values? They may always be reproved, first and foremost, because really popular, but at the same time deep scientific explanations of the value issues are quite rare.

At the same time, there is no stagnation in the sphere of the value range of problems in modern philosophy. There are important, serious philosophical developments carried out in close connection, which is very important, with the burning social and political problems and events. A convincing example is the works and public appear-

ances of “true” (i.e. prominent, acknowledged) philosophers. In this connection I will mention J. Habermas, an outstanding German philosopher who wrote numerous innovative works on the problem of values. Thus, he suggested his way of formulating major European values and wrote a number of extremely topical articles in the recent years on the new meaning of the values of justice and solidarity.¹⁰ One might also mention dozens of other prominent modern philosophers from different countries who deeply and relevantly understand and investigate the value problem. And again, Nietzsche is right: this work, which is not surprising, though, is done nowadays by “true” philosophers (and that, by the way, does not prevent them from being, quite deservedly, professors of philosophy). Then why do philosophers’ value conceptions prove to exert so little influence on the “world of everyday life”? The point is that among various phobias that are practically stuck into the mentality of modern individuals, social groups and authorities, there is hatred for philosophy. (Ultimately, this can be explained by the accumulated ignorance and the ignorance of those who are “at the helm” in many countries, including really irresponsible men “in control” of education and culture. And is there really any need to speak of something like values when almost total illiteracy is spreading so fast...). Incidentally, Nietzsche predicted this tendency as well, although even he could not have foreseen the immensity of the disaster. And it is frightening, indeed. Having no end. I cannot pass in silence over its recent specific manifestations, here in Russia, just in connection with Nietzsche’s works.

Almost unnoticed publication of a complete set of Nietzsche’s works in Russia?!

I have already written about the particularity of the reception of Nietzsche’s philosophy in Russia. Now I am going to add only one thing. I mean the the first Russian publication of *Complete set of Nietzsche’s works* comprising the translation of all volumes of the definitive German edition under the editorship of D. Colli and M. Montinari, which has recently been completed. It includes some of Nietzsche’s works that have never been published in the Russian language before. In Russia, for various reasons, this fact is of great cultural and historical significance. I would especially like to acknowledge the work done by Russian scholars studying Nietzsche in the 21st century. Due to the experts who ensured the professional work at the publication, it was successfully completed not long ago. This is really a great achievement on the part of I. A. Ebanoidze, an outstanding Russian expert and researcher of F. Nietzsche’s philosophy. The publication would not have been possible without his persistence, enthusiasm, outstanding qualifications as well as without the work of the *Kulturnaya Revolutsiya* publishers. So, it is in today’s Russia

.....
¹⁰ See in this connection: Мотрошилова Н. (Motroshilova N.), ‘Юрген Хабермас о кризисе Европейского Союза и понятии солидарности (2011—2013 гг.)’ (‘Jürgen Habermas on the Crisis of the European Union and the Concept of Solidarity (2011—2013)’), in: *Voprosy Filosofii*, 2013, No. 10, p. 22—38.

that *Complete (so far) set of works* of this most complicated author who is well known for his refined literary art (hence special difficulties in translating his works into other languages) has appeared. But this again is one side of the paradox, i.e., perhaps, the most striking of the numerous contradictions concerning the fate of Nietzsche's spiritual legacy.

As for the Russian paradox itself — unspeakably sad, astonishingly negative compared to cultures of other countries, really disgraceful for the culture of today's Russia — it is as follows. Russia, its culture in a broad sense of the word, particularly people who now control the development of science and culture in this country, the public at large... have just missed this outstanding event or, in any case, did not seem to show any interest in it. That the authorities might in some way have encouraged the historically significant publication (and it appeared only due to a private charity and to the really selfless, elaborate and specific work of experts) was out of the question. This was happening against the dark background of rampant corruption, enormous public expenses yielding little or no result, state grants for dubious experiments in "culture", etc.

It could not be otherwise under the conditions in this country — with the "state" hostility to science and scholars and, alas, with the indifference of people, holding high office, towards the adjacent areas of science and culture. (It was an exceptional case that RAS Institute of Philosophy marked the occasion and awarded I. A. Ebanoidze the medal "for his contribution to the development of philosophy".

It is only partly true that similar negative tendencies could be observed worldwide. For in Russia, the degree of today's indifference towards outstanding cultural events (both in other spheres of culture and on the part of their creators) is historically unprecedented. It is also unprecedented compared to the history of pre-revolutionary Russia, when Russian publications of the translated works by Nietzsche (most popular at that time) were valued and widely noted by the public as the cultural event of great historic importance. By the way, I cannot be absolutely sure, but as far as I know, *Complete set of Nietzsche's works* has so far appeared only in the Russian (perhaps also the Italian?) language. Russian experts of Nietzsche have until now been again "ahead of the rest"!

Utter apathy in modern Russia towards a historically significant publication is unprecedented — in the negative sense — even compared to other countries.

It is hard to imagine that, say, in Germany or in modern China, press publications and TV programmes would not have widely responded to a large-scale event like that. Here, as far as I know, only on the *Culture* channel (loved by many) in a non-special programme, Igor Alexandrovich Ebanoidze managed to get a mention in edgeways about the completion of the publication. The information sank into «oblivion»...

Nevertheless, I would like to finish my article by mentioning a positive fact which in the historical perspective is, probably, much more important, since it testifies to the attitude of the general public in Russia, i.e. the readers for whom, strictly speaking, having in mind the historical perspective — this arduous work has been carried out. God be praised (hopefully He does not forget Russia), a complicated, special and bizarre, so it would seem, *Complete set of F. Nietzsche's works* is being ordered by libraries and even

more often by individual readers from all over the country including small towns and even villages!

References

История философии: Запад-Россия-Восток (History of Philosophy: the West — Russia — the East), Book 2, second edition, Moscow 2012.

Мотрошилова Н. В. (Motroshilova N. V.), 'Вл. Соловьев о Ф. Ницше' ('V. Solov'ev on F. Nietzsche'), in: *Ф. Ницше и философия в России (F. Nietzsche and Philosophy in Russia)*, St. Petersburg, 1999.

Мотрошилова Н. В. (Motroshilova N. V.), *Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века (Discussions on F. Nietzsche's Philosophy of the Silver Age in Russia)*, in: *Ф. Ницше и философия в России (F. Nietzsche and Philosophy in Russia)*, St. Petersburg, 1999.

Мотрошилова Н. В. (Motroshilova N. V.), *Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов (Civilization and Barbarity in the Epoch of Global Crises)*, Moscow, 2010.

Мотрошилова Н. В. (Motroshilova N. V.), 'Юрген Хабермас о кризисе Европейского Союза и понятии солидарности (2011—2013 гг.)' ('Jürgen Habermas on the Crisis of the European Union and the Concept of Solidarity (2011—2013)'), in: *Voprosy Filosofii*, 2013, No. 10, pp. 22—38.

Ницше Ф. (Nietzsche F.), *Полное собр. соч. (Complete set of works)*, Moscow: Kul'turnaya Revolutsiya, 2012.

Ulrich Boehm (Hg.), *Philosophie heute*, Frankfurt a/M., N.Y., 1997.

Rohrmoser G., *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, München: Olzog Verlag GmbH, 2000. *Voprosi Filosofii i Psikhologii*, 1892, No. 15.

(Translated from Russian by Irina Polyakova)



Михаил Хорьков

Переосмысляя Ницше для новой этики: Фридрих Ницше сквозь призму философии Макса Шелера

Так сложилось, что для многих философов в их отношении к Ницше словно бы вошло в привычку перенимать его самые глубокие философские интуиции не всегда в форме их дальнейшего продуктивного осмысления, но всегда в форме провокации. Темы «вечного возвращения», «смерти Бога» и «сверхчеловека» уже не раз давали повод немалому количеству людей поупражняться в формате сомнительной окологосударственной риторики на темы, внешне кажущиеся глубокими, но по сути пустые и бессодержательные. Возможно, в этом утверждении есть некоторая доля упрощения. Но мне кажется, что при внимательном рассмотрении нетрудно заметить, в ней также содержится и большая доля правды.

В полной мере это относится к концепции *ресентимента*. Поэтому в своем ответе на вопросы «Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?» и «Как Вы оцениваете влияние Ницше на мировую культуру?» я бы хотел сконцентрироваться на этом понятии. Наверное, не будет ошибкой или преувеличением сказать, что Макс Шелер был первым среди философов, кто воспринял эту концепцию всерьез. В ницшевском понятии «ресентимент» он увидел как ключ к критике сложившихся задолго до него этических учений, так и важный источник для построения своей собственной теории материальной этики.

Согласно Макс Шелеру, существует иерархическая структура ценностей, организованная в соответствии с эмоциональным априори. Шелер стремится исследовать эту структуру феноменологически как порядок любви и ненависти (*ordo amoris*). По своей сущности она является стабильным и априорно данным

иерархическим порядком ценностей, который, правда, в своей конкретной индивидуальной реализации может быть нарушен расстройствами духа, такими как resentment. Фридрих Ницше ввел этот термин в своей написанной в 1880-е годы работе «К генеалогии морали», а затем его использовал и Макс Шелер, который существенно обогатил его содержание в своем эссе «Ресентимент в структуре моралей». С метафизической точки зрения resentment возникает и имеет место вследствие частичности и узости тех форм любви и ненависти, которые способны реализовывать конечные человеческие существа. Однако феноменологический подход позволяет Шелеру усмотреть очевидность лично реализуемой каждым человеком шкалы ценностей, а также ее деформации при различных формах resentment, как они были охарактеризованы еще Ницше, а потом по-своему также еще и самим Максом Шелером.

Под resentmentом Ницше понимает тотально негативную тенденцию морального суждения, моральной оценки и морального поведения. Генетически она возникает из слабости и невозможности обладать позитивными ценностями (богатство, молодость, здоровье и т. п.), которыми обладают другие люди. В результате вся система ценностей радикально трансформируется — настолько, что место позитивных ценностей занимают негативные, которые начинают переосмысляться как позитивные. В понимании Ницше, resentment — это не просто обида, зависть или негодование, но обида, зависть и негодование, которые стали глубоко и индивидуально усвоенными моральными качествами человека, посредством которых слабые рационализируют собственную слабость, выдавая ее за свое моральное превосходство над сильными и здоровыми. Обида, зависть и негодование при этом остаются, но они систематизируются в изысканно интеллектуальной форме посредством такой переоценки ценностей, которая переворачивает сам их изначальный смысл.

С точки зрения Ницше, типичными носителями resentmentа могут естественным образом становиться люди, чем-то обделенные от природы, например больные или уродливые от рождения, карлики, а также бедняки, старики и женщины. Дискриминируемые по национальному или религиозному признаку слои населения (например, евреи, ранние христиане, анархисты и антисемиты) также принадлежат к этой категории людей, наиболее подверженных тому, чтобы компенсаторно культивировать в себе resentment. Ницше говорит о них так: «Здесь кишат черви переживших себя мстительных чувств; здесь воздух провонял скрытностями и постыдностями; здесь непрерывно плетется сеть злокачественнейшего заговора — заговора страждущих против удачливых и торжествующих, здесь *ненавидят* самый вид торжествующего. И сколько лживости, чтобы не признать эту ненависть ненавистью!» Он неоднократно повторяет, что целиком сформирована resentmentом христианская этика: она оправдывает слабых и поэтому заражена resentmentом. С его точки зрения, христианская этика — это «наиболее изысканный цветок resentmentа». С позиций предлагаемой Ницше интерпретации, «аскетический священник», который ненавидит жизнь, может рассматриваться как

олицетворение и в то же время как инструмент ресентимента, как он был реализован в истории цивилизации под властью христианской церкви. Ресентимент — это форма тиранического господства такого «аскетического священника» над своей паствой: «Ему вверено защищать ее, свою паству, — от кого? От здоровых, в этом нет сомнения, также и от зависти к здоровым; он должен быть естественным врагом и *презрителем* всякого неотесанного, бурного, разнузданного, жесткого, насильственно-хищнического здоровья и могущества. Священник есть первая форма более *деликатного* животного, которому легче дается презрение, нежели ненависть. Участь его — вести нескончаемую войну с хищниками, войну, предпочитающую тактике насилия тактику хитрости (“духа”), это разумеется само собой».

При этом было бы совершенно неверно говорить о том, что протест Ницше против морали слабых, больных и зависимых людей осуществляется в пользу животной морали одержимых властью доминантных альфа-самцов, беззащитно подавляющих менее агрессивные и более уступчивые души. Ницше говорит в своих записках (*Nachlass*, год 1880, 6 [206]), что он обнаружил подлинную «силу там, где менее всего рассчитывают ее найти: в простых, мягких и приятных людях, совершенно лишенных какого-либо желания властвовать — и, напротив, воля к власти часто кажется мне признаком внутренней слабости: они боятся своей собственной рабской души и поэтому окутывают ее в королевскую мантию (и, в конце концов, они все равно становятся рабами своих последователей, своей славы, и т. д.). Наделенные силой природы *доминируют*, раз уж это необходимо, не поднимая пальца. Даже если они проводят всю свою жизнь, укрываясь в садовом домике». Очевидно, Гельмут Плеснер был прав, считая некорректную интерпретацию ницшеанской «морали сильных и здоровых натур» не столько плодом философии Ницше, сколько результатом искажения идей Ницше вульгарным ницшеанством, а в еще большей степени — вульгарным дарвинизмом, ставшим популярным в конце XIX — начале XX века, и не только в Германии. Поэтому и героизм, который ожидает Ницше от новой элиты, заключается, прежде всего, в гигиене такта и вкуса, в дистанции и воздержании от всего безвкусного и пошлого. А разве не то же самое имеет в виду и Гельмут Плеснер, который в своей книге «Границы сообщества» также пишет о «гигиене такта» как о необходимом условии жизни человека в обществе? Можно сказать, что в данном случае Плеснер верно схватывает и адекватно передает идею Ницше.

Однако Макса Шелера больше интересует *ценностное* качество дистанции, благодаря которой может быть преодолен ресентимент, а не только дистанция как таковая, как она дана с феноменологической точки зрения. Проблема в том, что дистанция в этом случае всегда имеет место. Но ресентимент — это дистанция вражды, а его преодоление — это дистанция любви и признания. Парадоксальным образом, именно ценность высшей бескорыстной любви и Святой (*der Heilige*) как ее носитель образуют по отношению ко всему остальному максимальную дистанцию; они всегда максимально удалены от всех других ценностей. Но разве может быть далеким и разделенным дистанцией то, что соединено любовью? Так в своей

этике ценностей Макс Шелер трансформирует ницшеанскую этику любви к «дальнему», которую многие считают с практической точки зрения непонятной и даже скандальной, в новую форму этики, базирующуюся на любви и солидарности.

Аналогичным образом, также неправильно утверждать, что resentment у Ницше тождественен нигилизму. Радикальный нигилизм Ницше отрицает иные формы нигилизма именно своей радикальностью. Он идет дальше него и потому в итоге отвергает его, потому что по своей интенции он более радикален, чем любой иной нигилизм. Более того, Шелер видит в радикальном нигилизме Ницше особую форму преодоления resentment, потому что новая элита появляется через отрицание старого мира, долгое время претендовавшего на то, чтобы считаться новым миром.

Поскольку Ницше пытается трактовать понятие «нигилизм» как новое открытие всех бесконечных возможностей человека, осмысление которых все еще лежит для большинства современных людей в области языковой хрупкости и незащищенной ранимости, он преследует цель создания «новой европейской элиты» и «новых ценностных таблиц», которые неизбежно возникнут в результате его мощной критики генеалогии и всей истории известных человечеству моральных систем. Новая элита должна помочь преодолеть последствия эпохи, которую Шелер называет «эпохой уравнивания» (*Weltalter des Ausgleichs*). Согласно Шелеру, в эпоху всеобщего «уравнивания» (*Ausgleich*) основная задача новых элит заключается в том, чтобы вести и направлять совершенно по-новому и в совершенно новом направлении уравнивание свойств, сил и возможностей групп, человеческих ресурсов, полов, уравнивание человека «аполлоновского» и «дионисийского» типов, уравнивание ручного и интеллектуального труда, уравнивание великих «витальных» политических движений, таких как фашизм и социализм, классов и наций (эффект воздействия Первой мировой войны), а также выравнивание Европы и трех главных центров в Азии (Индии, Китая и Японии), опосредованных исламским миром.

Эпоха уравнивания, наступающая после эпохи напряжения сил, — это для человечества самое опасное время, в котором много смертей и слез. В самом деле, этот природный и исторический процесс мы, как правило, определяем как «коллапс», «взрыв» или «катастрофа». Он имеет место потому, что процесс уравнивания не определяется и не движется вперед сознательными усилиями духа и воли. В этом смысле он напоминает слепую судьбу. Однако дух и воля новых элит могут помочь дать нам почувствовать, как смягчить эту судьбу, если не предотвратить ее. Так грядущий сверхчеловек Ницше, представитель новой элиты будущего, трансформировался у Шелера в личность, способную вновь обрести свой человеческий образ, утраченный в эпоху уравнивания.

Между тем в ницшеанской критике христианской морали Шелера все же многое не устраивало. И дело здесь вовсе не в резких словах, которые использовал Ницше. Шелер прекрасно понимал, что, читая Ницше, следует забыть о слове «политкорректность», потому что этого слова в философском лексиконе Ницше нет и не может быть. В случае Шелера речь идет о куда более принципиальных

философских вещах. Оставаясь в целом верен ницшевской концепции ресентимента, Шелер кардинально ее пересматривает. Он критикует ошибки Ницше, исправляет его теоретические и методологические неточности с позиций своей феноменологии ценностей.

Прежде всего, Макс Шелер не согласен с критикой Ницше христианской морали. Он полагает, что главная ошибка Ницше заключается в том, что он выдает за сущность христианской морали моральные искажения буржуазной эпохи, неизбежно глубоко затронувшие также и христианскую мораль. Как таковая, христианская мораль не отрицает жизнь, но, напротив, утверждает ее на новом уровне, на котором дух и жизнь не отрицают друг друга (как в случае ресентимента), но взаимно поддерживают и усиливают друг друга. Иначе говоря, Ницше путает сущность и акциденцию, главное и исторически случайное. Очевидно, что Шелер исходит в данном случае из общего метафизического принципа, согласно которому, несмотря на очевидный факт, что акциденция и сущность не могут быть отделены от своего субъекта (в данном случае от воплощающей христианский *ressentiment* фигуры «аскетического священника»), они вовсе не являются абсолютно идентичными в самой сущности этого субъекта.

Причина этого, очевидно, заключается в том, что вслед за Гуссерлем Шелер различает феноменологию сущности и феноменологию актов, то есть того, что генеалогически возникает, развивается и становится. Результатом этой дифференциации может служить своеобразная «социология ресентимента», которую Шелер предлагает в своей книге «Ресентимент в структуре моралей». По мнению Шелера, ярко описанная Ницше извращенная «христианская мораль» в действительности является буржуазной моралью. Точнее, она является результатом того, что путем изощренных теоретических и практических усилий сделали по правилам ресентимента с христианской моралью буржуа, лукаво выдающие себя за христиан по соображениям политического лицемерия. Иначе говоря, феномен ресентимента и основанная на нем этика представляют собой не что иное, как характерные формы адаптации христианской церкви к буржуазной эпохе.

Основную причину имеющихся в этике Ницше теоретических недостатков и ошибок Макс Шелер видит в ее неоправданно зауженных биологических основаниях: «Наконец, *материальное* содержание ницшевской идеи личности <...> является односторонним и не соответствует той подлинной иерархии ценностей, которой и определяется сам *героический* тип. Причина того, что это так и что Ницше оказался не в состоянии правильно оценить идеи *гения* и *святого* — в отличие от идеи героя — как руководящие тенденции становления человека, как плод и в самом концентрированном *смысле* выражение основных видов человеческих сообществ, кроется в его ошибочных *биологических* основаниях, которые он стремился подвести под *всякую* этику».

Согласно Шелеру, главное, что отсутствует в этике Ницше (как и в этике Канта), — это понятие солидарности, без которого христианская этика не состоятельна, не ценна и совершенно не мыслима. Шелер пишет об этом в таких словах:

«Для обоих персонализм — это в то же время *сингуляризм*: персонализм Канта — сингуляризм рациональный, персонализм Ницше — сингуляризм эмпирический. Оба философа отрицают принцип солидарности». Однако Ницше, безусловно, прав в том, что в случае ресентимента естественное требование солидарности часто неизбежно превращается в тиранию негативной солидарности, иначе говоря, в перманентно обостряющийся посредством ресентимента конфликт «наших» и «других». При этом «наши» оцениваются позитивно, а «другие» оцениваются негативно независимо от тех ценностей, которые они в целом и каждый из них в отдельности реализуют в действительности. «Другие» в этой логике конституирования коллективных и индивидуальных идентичностей — это всегда «чужие»; поэтому они всегда «враги», без которых наше «мы» не было бы в подлинным смысле слова «нашим» неотъемлемым достижением.

Однако в результате такого подхода ценностная оценка девальвируется, а само понятие ценностей размывается. Поэтому главный признак конфликта между «нашими» и «другими» — это релятивирование ценностей вплоть до полного их нивелирования (*Ausgleich*). В итоге естественная ценностная граница между «нашими» и «чужими» практически размывается. С одной стороны, логика ресентимента постоянно ищет «чужих» среди «наших» и, конечно, всегда их находит, чтобы наказать и изгнать. Любопытно, что она находит их независимо от того, насколько крепка и монолитна идентичность «наших». Более того, кажется, что она находит «чужих» среди «наших» тем быстрее, чем крепче эта идентичность — именно ради ее укрепления. С другой стороны, «чужие» в то же самое время могут очень легко стать «нашими», потому что с ценностной точки зрения между ними нет реального ценностного различия, а существует лишь различие в субъективных оценках, которые можно интерпретировать в зависимости от логики момента. Поэтому таким легким становится переход от «чужих» к «нашим» и обратно. В этом извращенно трансформированном мире универсально уравненных в своей значимости оценок уже нет ни предательства, ни измены, но есть одна только прагматика получения максимальной выгоды от каждого контингентного исторического момента. Нетрудно заметить, что эта моральная прагматика совершенно соответствует самой экономической логике капитализма.

В итоге категории «мы» и «другие» нивелируются до состояния, в котором уже невозможно провести никакого принципиального различия между «нами» и «другими». Неизбежный в данном случае конфликт — это не конфликт между «нашими» и «другими», иначе говоря, между автономным и гетерогенным, но он представляет собой конфликт *внутри* «нас самих». Иначе говоря, это конфликт между естественным наличием реальных ценностей и отсутствием практической возможности их оценить и реализовать. Человеку остается лишь сравнение несравнимого и равенство неравного, тогда как несравненность сравнимого и неравенство равного превращаются в этические табу ресентимента. Шелер видел в этом величайшую моральную трагедию нашего времени. Но, в конце концов, разве для Ницше это также не величайшая трагедия?

Литература

- Nietzsche F.* On the Genealogy of Morals / trans. by Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press, 1996 (Oxford World's Classics).
- Nietzsche F.* The Genealogy of Morals / trans. by Horace B. Samuel. New York: Boni and Liveright, 1913.
- Plessner H.* Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus // *Plessner H.* Gesammelte Schriften. Bd. V. 1. Aufl. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003. S. 95—112.
- Plessner H.* Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes // *Plessner H.* Gesammelte Schriften. Bd. VI: Politische Schriften. 1. Aufl. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003. S. 162—212.
- Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik // *Scheler M.* Gesammelte Werke (GW). Bd. II. 7. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag, 2000. S. 570—573.
- Scheler M.* Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs // *Max Scheler.* Gesammelte Werke (GW). Bd. IX: Späte Schriften. Bonn: Bouvier Verlag, 2008. S. 145—170.
- Scheler M.* Ordo amoris // *Max Scheler.* Gesammelte Werke (GW). Bd. X. S. 345—376.
- Scheler M.* Das Ressentiment im Aufbau der Moralen // *Max Scheler.* Gesammelte Werke (GW). Bd. III. S. 33—147. Englisch trans.: *Scheler M.* Ressentiment / trans. by William W. Holdheim. New York: Free Press, 1961; other edition: *Scheler M.* Ressentiment. Milwaukee: Marquette University Press, 1994.



Rethinking Nietzsche for a New Ethics: Friedrich Nietzsche through the Prism of Max Scheler's Philosophy

It is quite typical for philosophers to adopt in relation to Nietzsche his most profound philosophical intuitions not always in the form of their in-depth understanding and further development, but more often in the form of provocation. Nietzschean topics of the “eternal return”, the “death of God” and the “overman” repeatedly give until today an occasion for considerable number of people to exercise them in an equivocal quasi-philosophical jargon without paying any attention to their real philosophical significance. Perhaps, this suggestion contains some simplification, but I think that it could become clear on closer examination that it also contains more than a grain of truth.

Obviously, the same words can be said about the concept of *ressentiment*. So I would like to focus on this concept in my answer to the questions “Which of Nietzsche’s ideas were most in demand in the culture of the twentieth century, and why?” and “How do you evaluate the impact of Nietzsche on the world’s culture?” It would not be a mistake or exaggeration to say that Max Scheler was the first among the philosophers who took this concept seriously. In the term of *ressentiment* he saw not only a key to criticism of the before prevailing ethical teachings, but also an important source for the construction of his own theory of material ethics of values.

According to Max Scheler, there is a hierarchical structure of values, organized in accordance with an emotional *a priori*. Scheler attempts to disclose this structure phe-

nomenologically as an order of love and hate (*ordo amoris*).¹ In its essence it is a stable and *a priori* given hierarchical order of values, but it can be distorted in its concrete individual realization by spiritual diseases, such as *ressentiment*, a term introduced by Friedrich Nietzsche in his work *On the Genealogy of Morals*,² written in the 1880s, and later used by Max Scheler who greatly enriched its content in his essay “*Ressentiment*”.³ Metaphysically speaking, the states of *ressentiment* happen because of the partiality and narrowness of the loves and hates of finite human beings. But phenomenological approach enables Max Scheler to see the evidence of the human personal scale of values and its disorders in various forms of *ressentiment* as they were characterized by Nietzsche and later in his own manner also by Scheler.

Friedrich Nietzsche argues that *ressentiment* is a total negative tendency in moral reasoning, moral judgement and moral behavior. Genetically, it arises among men and women from the weakness and impossibility to obtain positive values (wealth, youth, health, etc.) other people might have. As a result, the whole system of values is radically transformed so that negative values take place of positive values and begin to be reinterpreted as positive values. Nietzsche’s *ressentiment* is not just resentment and jealousy, but resentment and jealousy that have become deeply and individually internalized by weak people who rationalize their own weakness by inversely privileging it as morally superior to the strong and the healthy. There are still resentment and jealousy in the petty sense, but they are systematized in an inverse transvaluation of original values.

According to Nietzsche, the typical carriers of *ressentiment* may be people who are something disadvantaged by nature, for example, sick or ugly from birth, e.g. dwarfs. In addition, it is also women and poor and old people. Social groups which are discriminated on ethnic, religious or political grounds (for example, the early Christians, Jews, anarchists and anti-Semites), also belong to this category of people most vulnerable and sensitive to compensatory cultivation of *ressentiment* (GM II, 10—11). Nietzsche said about them: “They are all men of *ressentiment*, physiologically unfortunate and worm-eaten, a whole tremulous realm of subterranean revenge, inexhaustible and insatiable in outbursts against the fortunate and happy and in masquerades of revenge and pretexts for revenge” (GM III, 14). He constantly repeats that Christian ethics is formed entirely by *ressentiment*: it justifies weak people and, therefore, is totally infected by *ressentiment*. From his point of view, Christian ethics is “the most delicate flower of *ressentiment*”. From

¹ Scheler, Max, ‘Ordo amoris’, in: Scheler, Max, *Gesammelte Werke* (GW), Bd. 10, S. 345—376.

² Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, trans. by Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press, 1996 (Oxford World’s Classics). Other English translations: Nietzsche, Friedrich, *The Genealogy of Morals*, trans. by Horace B. Samuel, New York: Boni and Liveright, 1913; Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, trans. by Maudemarie Clark, Alan J. Swensen, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

³ Scheler, Max, ‘Das Ressentiment im Aufbau der Moralen’, in: Scheler, Max, *Gesammelte Werke* (GW), Bd. 3, S. 33–147. English trans.: Scheler, Max, *Ressentiment*, trans. by William W. Holdheim, New York: Free Press, 1961; other edition: Scheler, Max, *Ressentiment*, Milwaukee: Marquette University Press, 1994.

the perspective of Nietzsche's interpretation, the "ascetic priest" who hated life could be regarded as a personification and at the same time as an instrument of the *ressentiment* as it was realized in the history of civilization under the dominance of the Christian church. *Ressentiment* is a form of tyrannical domination of this "ascetic priest" over "his herd": "He has to defend his herd, but against whom? Against the healthy people undoubtedly, but also against their envy of the healthy. He has to be the natural opponent and critic of all rough, stormy, unchecked, hard, violent, predatory health and power. The priest is the first form of the more refined animal which despises more easily than it hates. He will not be spared having to conduct wars with predatory animals, wars of cunning (of the 'spirit') rather than of force, as is obvious" (GM III, 15).

Nevertheless it would be absolutely wrong to say that Nietzsche's protest against weak, ill and dependent morality is carried out in favor of the power-hungry and impudently alpha animals over less aggressive, acquiescent souls. On the contrary, in fact, Nietzsche says in "*Nachlass*" that he has found real "strength where one would not look for it: in simple, mild, and pleasant people, without the least desire to rule — and, conversely, the desire to rule has often appeared to me a sign of inward weakness: they fear their own slavish soul and shroud it in a royal cloak (in the end, they still become the slaves of their followers, their fame, etc.). The powerful natures *dominate*, it is a necessity, they need not lift one finger. Even if, during their lifetime, they bury themselves in a garden house" (*Nachlass*, fall 1880, 6 [206]). Obviously, Helmuth Plessner is right, considering the incorrect interpretation of Nietzsche's "morality of the strong and healthy natures" not so much as a result of the original philosophy of Nietzsche, but much more as a result of misinterpretations of Nietzsche's ideas made by vulgar Nietzscheanism, and even more by a vulgar Darwinism, that means by the doctrines which became popular in the later 19th and early 20th centuries, and not only in Germany.⁴ So, the heroism that Nietzsche expects from the new elite is, above all, a new hygiene of tactfulness and good taste, realizing at a distance through abstinence from all tasteless and vulgar (GM III, 22). Is it not the same what Helmuth Plessner also means when he writes in his book "*The borders of community*" about "hygiene of tactfulness" as a necessary condition for human life in society?⁵ We can say that in this case Helmuth Plessner grasps properly and conveys adequately the original idea of Nietzsche.

However, Max Scheler is more interested in a *value* quality of the distance by which you can overcome *ressentiment*, not only in the distance itself as it is given from the phenomenological point of view. The problem is that there is always a distance. But *ressentiment* is a distance of enmity, and its overcoming is a distance of love and recognition. Paradoxically, the higher value of selfless non-egoistic love and the figure of the

⁴ Plessner, Helmuth, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Politische Schriften, 1. Aufl., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, S. 162—212.

⁵ Plessner, Helmuth, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, ders., *Gesammelte Schriften*, Band 5, 1. Aufl., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, S. 95—112.

Holy Man (or the saint, *der Heilige*) as its embodiment form maximum distance because they are always most remote from all values and all ethical types of persons.⁶ But can the entities which are connected with love be really distant and separated through a distance? So Max Scheler's ethics of values transforms Nietzschean ethics of love for the remote, which many consider to be incomprehensible and scandalous from a practical point of view, into a new form of ethics based on love and solidarity.

Similarly, it is also wrong to say that Nietzsche's *ressentiment* is identical to nihilism. The radical nihilism of Nietzsche overcomes other forms of nihilism and therefore ultimately rejects them, because it is more radical in its intention than any other nihilism. Moreover, Scheler sees in the radical nihilism of Nietzsche special form of overcoming *ressentiment*, since it means the emergence of a new elite through the negation of the old world, for a long time pretending to be a new world.

As far as Nietzsche tries to define the term "nihilism" as reopening of all infinite human possibilities which still remain for the most contemporary people in the field of language fragility and unprotected vulnerability, he takes aim at constructing a "new European elite", with the creation of a "new tables of values", emerging from his powerful critique of the genesis and history of human morals. The new elite must help to overcome the consequences of the epoch which Scheler calls "The Age of Leveling" (*Weltalter des Ausgleichs*).⁷ According to Scheler, in the epoch of universal "leveling" (*Ausgleich*) the main task of the new elite would be to guide and direct in a totally new way and in a totally new direction the leveling of properties, forces and possibilities of the groups, leveling of human resources, leveling of the sexes, leveling of "Apollonian man" and "Dionysian man", leveling of manual and intellectual work, leveling of the great "vitalistic" political movements, such as fascism and socialism, leveling of classes and nations (a destiny caused by the effects of the First World War), but also leveling of Europe and three major centers in Asia, India, China and Japan, mediated through the world of Islam.

The epoch of leveling, after the ages of the tension of forces, is the most dangerous time for humanity, full of deaths and tears. In fact, it is a process in nature or history which we usually define as a "collapse", an "explosion", or a "catastrophe". It is because the process of leveling is not driven or not drivable consciously by spirit and will. In this sense, it resembles blind fate. However, the spirit and will of the new elites may help us to feel how to mitigate this fate, if not to prevent it. So the coming "overman" of Nietzsche, the representative of the new elite of the future, has been transformed in Scheler's philosophy into a person, who is able to rediscover her human image which was lost in the epoch of leveling.

Meanwhile, Max Scheler was not very much happy with Nietzsche's critique of Christian morality. It was surely not because of all harsh words, used by Nietzsche to describe his own attitude towards Christians. From his personal experience Scheler knew

.....
⁶ Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: ders., *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 2, 7. Aufl., Bonn: Bouvier Verlag, 2000, S. 570—573.

⁷ Scheler, Max, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: ders., *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 9, Späte Schriften, Bonn: Bouvier Verlag, 2008, S. 145—170.

very well that reading Nietzsche you should forget about the term “political correctness” because this word is simply absent in the philosophical lexicon of Nietzsche. In the case of Max Scheler’s evaluation of Nietzschean term *ressentiment* we must talk about philosophical things of a much more fundamental nature. On the whole remaining true to Nietzsche’s concept of *ressentiment*, Scheler drastically revises it. He criticizes Nietzsche’s mistakes, corrects his theoretical and methodological errors from the standpoint of his own phenomenology of values.

First of all, Max Scheler does not agree with Nietzsche’s criticism of the nature of Christian morality. He argues that the main mistake made by Nietzsche is that he saw the essence of Christian ethics in the moral distortions and perversions of the bourgeois epoch which deeply affected the Christian morality. As such, Christian morality does not deny life, but, on the contrary, asserts it on the new level, where spirit and life do not negate each other (as in the case of *ressentiment*), but mutually support and reinforce each other. In other words, Nietzsche confuses the essence and its accidents, and takes a historical accident for the main essential thing. Obviously, Scheler issues here from the common metaphysical principle that an evident fact that an accident and essential entity cannot be separated from the subject (in this case, this subject is a Christian embodiment of *ressentiment*, for example, the “ascetic priest”) does not mean that they are absolutely identical in the very essence of this subject.

The reason for this fact, evident to Scheler, is that Max Scheler following the phenomenology of Edmund Husserl distinguishes between the phenomenology of essence, that is, what “is”, and the phenomenology of acts, that is, what “comes to be”, what generates, develops and becomes genealogically a reality. The result of this differentiation may be interpreted in the Scheler’s moral philosophy as a kind of “sociology of *ressentiment*”, which Scheler offers in his book “*Ressentiment*”. According to him, the perverted and distorted “Christian morality”, vividly described by Nietzsche, is actually a bourgeois morality. Or rather, it is a result of sophisticated theoretical and practical efforts to transform Christian morality according to the rules of *ressentiment*, made by the bourgeois who are posing themselves as Christians for reasons of political hypocrisy. In other words, the phenomena of *ressentiment* and of ethics based on *ressentiment* are nothing more than the forms of adaptation of the Christian church to the bourgeois epoch.

Max Scheler sees the main causes of theoretical shortcomings and errors of Nietzsche’s ethics in its unjustifiably narrowed biological foundations: “Finally, the *value*-content of Nietzsche’s idea of personality [...] is one-sided and fails to correspond to the genuine ranks among the order of values. This is the case because his idea of the person is determined by the *heroic* type. If Nietzsche was unable to do justice to the ideas of *genius* and *saint* — in relation to the hero — as guidelines for human becoming and as the fruit and the most concentrated *meaning* of basic types of human communalization, it was because of the erroneous *biological* foundations on which he sought to place *all* ethics”⁸

.....
⁸ Scheler, Max, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston, 1973, p. 518—519.

According to Scheler, the main topic that is missing in the ethics of Nietzsche (as well as in Kant's ethics) is the concept of solidarity, without which Christian ethics is not consistent, not valuable, and not conceivable at all. Scheler writes about it the following: "For both, personalism is at the same time *singularism*: Kant's personalism is rational singularism; Nietzsche's, empirical singularism. Both philosophers deny the principle of solidarity".⁹ However, Nietzsche is certainly right in saying that in case of a natural requirement of solidarity *ressentiment* often inevitably turns into the tyranny of negative solidarity, in other words, into a conflict between "We" and "Others" which is permanently escalating in the form of *ressentiment*. Under condition of this conflict, "We" are evaluated positively, and "Others" are evaluated negatively regardless of the real values they could have as a whole and each of them individually. According to this logic of constituting collective and individual identities, "Others" are always "alien"; therefore, they are always "enemies", without whom our own "We"-identity would not be in the proper sense of the word "our" own inalienable achievement.

However, as a result of this approach, a value judgment is devalued, and the concept of value is eroded. Therefore, the main feature of the conflict between "We" and "Others" is relativization of values up to their complete leveling (*Ausgleich*). As a result, the natural boundary of values between "our We" and the "alien Others" is almost blurred. On the one hand, the logic of *ressentiment* is always looking for "strangers" among "us" and, of course, always finds them, in order to punish and expel them. Curiously, it finds them no matter how strong and solid "our" own identity, the identity of "We", seems to be. Moreover, it seems that the faster it finds "Others" among "us", the stronger "our" identity is — for the sake of its strengthening. On the other hand, "Others" can at the same time very easily become "We", because there are no real differences in values between them from the axiological point of view, and there is only a difference in the subjective evaluations, which can be interpreted according to the logic of the moment. Therefore, a transition from "Others" to "We" and back becomes so easy. This pervert transformed world of universally equal evaluation knows no betrayal, no treachery, but there is only pragmatics of searching for obtaining the maximum benefit from every contingent moment of history. It is easy to notice that this moral pragmatics completely corresponds to the very economic logic of capitalism.

As a result, the categories of "We" and "Others" are leveled to the state in which it is already impossible to discern any fundamental difference between "We" and "Others". The inevitable conflict in this case is not a conflict between "We" and "Others", or say, between the autonomous and the heterogeneous, but a conflict *within* "ourselves". In other words, it is a conflict between the natural presence of real values and a lack of practical ability to assess and realize them. It is only comparing the incomparable and the equality of the unequal that is left for humans, whereas the incomparability of the comparable and the inequality of the equal are transformed into ethical taboos of the *ressentiment*.

.....
⁹ *ibid*, p. 516.

Scheler saw this phenomenon as the greatest moral tragedy of our time. But, after all, is it not the greatest tragedy for Nietzsche too?

References

- Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. by Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press, 1996 (Oxford World's Classics).
- Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, trans. by Horace B. Samuel, New York: Boni and Liveright, 1913.
- Helmuth Plessner, 'Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus', in: Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, 1. Aufl., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, S. 95—112.
- Helmuth Plessner, 'Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes', in: Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften*, vol. 6: Politische Schriften, 1. Aufl., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, S. 162—212.
- Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. into English by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston, 1973.
- Max Scheler, 'Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik', in: Max Scheler, *Gesammelte Werke (GW)*, vol. 2, 7. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag, 2000, S. 570—573.
- Max Scheler, 'Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs', in: Max Scheler, *Gesammelte Werke (GW)*, vol. 9, Späte Schriften, Bonn: Bouvier Verlag, 2008, S. 145—170.
- Max Scheler, 'Ordo amoris', in: Max Scheler, *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 10, Bonn: Bouvier Verlag, 2008, S. 345—376.
- Max Scheler, 'Das Ressentiment im Aufbau der Moralen', in: Max Scheler, *Gesammelte Werke (GW)*, vol. 3, S. 33—147, englisch trans.: Max Scheler, *Ressentiment*, trans. by William W. Holdheim, New York: Free Press, 1961; other edition: Max Scheler, *Ressentiment*, Milwaukee: Marquette University Press, 1994.

(Translated from Russian by the author)



Лариса Гармаш

Формула Ницше

1. Какие идеи Ницше оказались наиболее востребованы в культуре XX века и почему?

Многогранность, полифоничность Ницше, принципиальная несводимость его к единственной формуле — давняя притча во языцах в философских кругах. Еще со времен знаменитого коллоквиума в Ля Серизи в 1972 году (и даже раньше — с коллоквиума в Руайомоне в 1964-м) все поиски единого знаменателя в понимании ницшевского наследия считаются моветоном. Неслучайно Р. Сафрански отметил, что окончательные или однозначные суждения относительного Ницше являются бесперспективными по определению: он сам по себе «был лабораторией мышления и никогда не прекращал интерпретировать себя».

В связи с взаимоотношениями Ницше с XX веком уместно припомнить шутку немецкого сатирика Курта Тухольски: «Скажите мне, что вам нужно, — и я подкину вам подходящую цитату из Ницше». Да, XX век действительно разобрал Ницше на цитаты, афоризмы, крылатые фразы, подходящие для диаметральных убеждений цитирующих.

Однако «первоистолкователь» и аналитик Ницше, Лу Андреас-Саломе, недвусмысленно утверждала наличие «единого», проникнутого сквозной идеей, «обширного корпуса» его мысли, и, по ее мнению, «ни у кого другого внешняя работа мысли и внутренний духовный мир не представляют такого полного единения».

Почему же так соблазнительны ницшевские афоризмы? Отчего его максимы острее переживаются, хлестче бьют наотмашь современного человека, чем, скажем, максимы французских учителей жанра, например Ларошфуко (которого,

по воспоминаниям Мальвиды Мейзенбург и Лу Саломе, постоянно носили с собой в кармане и Ницше, и Пауль Рэ)? В чем секрет их поистине фасцинирующей, завораживающей силы, никуда не исчезающей, даже когда мы не согласны с автором?

Очевидно, вновь придется согласиться с Лу Саломе — «значение его идей... не в том, что может быть теоретически подтверждено или опровергнуто; все дело в той интимной силе, с которой личность обращается к личности, в том, что, по его собственному выражению, может быть опровергаемо, но не может быть “похоронено”».

Или, как напишет она же в 1927 году в Венском психоаналитическом альманахе ко дню семидесятилетия Фрейда (6 мая 1926 г.): «Каждый раз истинная мощь его гения обнаруживает себя в способности претворить теоретические элементы в опыт живой жизни и повелевать ими, воплотив в слова, проникнутые самой пылкой страстью».

Дело в случае Ницше, в первую очередь, не в том, **что** говорится, а **как** это сказано: Ницше сам по себе, воплощенная «*coincidentia oppositorum*», живое соединение несоединимого, совершенно непереносимое для любого догматического ума. Закон Дунса Скота (один из законов классической логики) гласит: из противоречия следует любое высказывание (если А и не-А, то В). «Именно поэтому, — пишет во “Введении в логику” А. В. Пустовит, — поэтический, т. е. метафорический, текст может быть интерпретирован многообразно, может содержать в себе **бесконечность** смысла» (Пустовит А. В. Введение в логику. Киев. С. 98). Именно этой бесконечностью нас одновременно завораживает и настораживает (порой даже пугает) Ницше. Перефразируя сказанное Деррида в докладе «Вопрос стиля»: «он имел дело *в себе, вне себя* — со столькими женщинами», — скажем: он имел дело в себе, вне себя со столькими мыслителями! Недаром он так любил говорить о людях «большого стиля». Ницше прочно ассоциируется у меня со знаменитой формулой Бальзака: «талант — это деспотическая сила вкуса, и ничего более!». Действительно, очарование афоризмов Ницше, в первую очередь, в силе *его вкуса*...

Здесь уместно добавить, что в Ницше дошла до предела роковая проблема каждого подлинного философа — *немота*. Тут на ум приходит, конечно, Сократ, несмотря на все ницшевские инвективы относительно последнего. Или же *Silentium* Тютчева про изреченную ложь:

взрывая, возмутишь ключи, —
питайся ими — и молчи.

Возвращаясь к особым отношениям с «изреченной мыслью», надо признать, что взыскуемый им дионисизм выражается непосредственно только музыкой; слово же, в особенности слово философское (*logos*), — самая опосредованная из всех форм человеческого самовыражения...

Понять тот «*Вызов*», на который попытался дать своим творчеством «*Ответ*» Ницше, можно обратившись к загадочному феномену, который я рискну назвать

«одержимостью нуминозным». Глубже всего, как показывает экзистенциальный опыт, сближает или разводит людей именно общность или инаковость нуминозного опыта. Дрожь, пронизывающая нас от ощущения близости к тому, что Отто Вейнингер называл «мировой загадкой», укол от внезапного прикосновения к ней знакомы каждому с детства. Не рискуем здесь рассуждать о тех причинах, под влиянием которых это чувство перерастает в одержимость — гложущую и властную. Но именно эта внутренняя нуминозная лихорадка не дает своим жертвам профанного мирского умиротворения. Не их заслуга, что они не могут полностью посвятить свою жизнь земным радостям рода и целиком раствориться в заботах материального ряда. Их обжигают языки пламени, вырывающиеся изнутри. Одержимость нуминозным обрекает на гениальность. Или на безумие. Иногда на то и другое одновременно (Ницше, Гельдерлин, Шуман...). Во всяком случае, на пожизненное выталкивание из «рая» в «ад» и обратно.

Однако «одержимость нуминозным» сама по себе — ни в коем случае не гарант гениальности. Это изнуряющая болезнь, против которой психика выставляет (изобретает?) гениальность как лекарство. Эта всепоглощающая лава, клокочущая в душе — бесформенная магма энергии нуминозного, которую древние называли «Мана». Гениальность же — это оформление, укрощение, пластическая лепка, нахождение для безудержной бесформенной энергии нуминозного слов, очертаний, линий, красок, пределов, — словно из пробуровленной в бессознательном скважины вырывается обжигающий пар, по пути обретая доступные восприятию формы. Благодаря этому процессу давление, безудержный натиск «Мана» на стенки психики падает, и носитель этого нуминозного жара чувствует временное облегчение. Если же форма не найдена, напор несублимированной нуминозной энергии может взорвать психику изнутри — одержимость Мана влечет за собой маниакальность, бред. Сильновыраженное ощущение нуминозности бытия, которое не находит себе адекватного оформления, становится абсолютной невыносимостью бытия.

Ницше оказался в совершенно патовой ситуации: «се человек», не способный вместить свой внутренний нуминозный жар ни в одну из существующих культурных форм. Всю жизнь тот, кого изнутри затопляет океан, ищет хотя бы кувшин... Переходя на академический язык (университетский дискурс Лакана), это вопрос диспропорции того, что требует выражения — и того, что может быть выражено в интересубъективно воспринимаемой форме.

И все же выход был найден. Если форма «не сдается, ее уничтожают» — или изобретают дотолее не существовавшую, с такими возможностями, которые, наконец, оказались бы «сродни и впору» измученному неразимостью духу. Так родилась философия Ницше — «музыка, записанная словами».

Само безумие Ницше, быть может, точнее всего было бы назвать, вслед за Анри Эллиенбергером, «творческой болезнью». Этот исследователь больной психики творческих людей избрал контрредукционистскую врачебную стратегию и ввел для нее специальную категорию: по его мнению, симптоматика может напоминать не только невроз, но и психосоматическое расстройство, и даже психоз.

Он формулирует четыре основных признака и, соответственно, фазы протекания «творческой болезни» и проводит аналогию с практикой посвящения в шаманы в архаических племенах.

Для нас интереснее всего переключка, возникающая между этой концепцией и первым истолкованием феномена Ницше, которое нам предложила Лу Саломе. Нерв ее трактовки Ницше заключается в том, что всеми своими открытиями Ницше обязан, в первую очередь, своей решимости ввергать себя вновь и вновь в пучину болезни (после достигнутого на предыдущей ступени исцеления): «Не раз мучительная жажда выздоровления приводила Ницше к новым идеям. Но стоило ему отразить себя в них, ассимилировать их своей собственной силой — как его охватывала новая горячка, тревожно толкающая избыток его внутренней энергии, который, в конце концов, направлял жало против него самого, делая его больным самим собою. “Только избыток силы есть доказательство силы”, — сказал Ницше в предисловии к “Сумеркам Богов”; — в этом излишке сила его сама создает себе страдания, изводит себя в мучительной борьбе, возбуждает себя к мукам и потрясениям, которыми обуславливается творчество духа. С гордым восклицанием: “что не убивает меня, то делает меня сильнее!” (“Сумерки Богов”), — он истязает себя не до полного изнеможения, не до смерти, а как бы нанося себе болезненные раны, в которых он так нуждался. Этот поиск страдания проходит через всю деятельность Ницше, образуя истинный *источник его духовной жизни*. <...> Эта необыкновенная способность уживаться заново с самым тяжелым насилием над собой, осваиваться с каждым новым пониманием вещей, существовала для того, чтобы разлука со вновь приобретенным делалась с каждым разом все более потрясающей. “Я иду! Сожги свою хижину и иди мне навстречу!” — повелевает ему дух, и упрямой рукой он вновь и вновь лишает себя крова и идет в темницу, навстречу приключениям... Как только ему становилось отраднo среди какого-нибудь мирозерцания, исполнялось его же пророчество: “Кто достиг своего идеала, тот тем самым и перешагнул через него” (“По ту сторону добра и зла”). <...> Ницше всякий раз нужно, чтобы душа пламенела для того, чтобы получить ясность и яркий свет познания, но пламень этот никогда не должен превращаться в благотворную теплоту, а должен ранить сжигающими и сверкающими огнями».

Все «пронзительные несказанности» имеют свою обратную сторону, и здесь вполне к месту вспомнить приговор В. Соловьева: «Ницше не повезло: ему суждено было стать популярным». XX век не устоял перед соблазном сделать Ницше поп-философом после того изнурительного игнорирования, которым наследие Ницше было отмечено при жизни философа, он скомпрометировал Ницше его использованием на потребу идеологиям, — и как с трагической пронизательностью пишет Лу Саломе, «порою кажется, что он стоит среди людей, ценивших его, как чуждый пришелец, как отшельник, который, только заблудившись, попал в их круг. С закутанной его фигуры никто не снял покрывала, и он стоит с жалобой своего “Заратустры” на устах: “Они все говорят обо мне, собравшись вечером во-

круг огня, но никто не думает обо мне! Это та новая тишина, которую я познал: их шум расстилает плащ над моими мыслями”».

И все же, вопреки этой печальной шумихе вокруг имени великого отшельника, объявить XX век полностью глухим к реальной ценности его идей было бы несправедливо. Да, многие смыслы его учения остались лежать «до востребования», ожидая тех пилигримов духа, которые смогут вскрыть и разгадать их шифр, но, рискну утверждать, что XX век в целом (и особенно в последней его трети) оказался резонантен по своим духовным вибрациям исканиям Ницше.

Я имею в виду тот факт, что в начале XX века западная фаустовская душа внутренне созрела для всестороннего восприятия ницшевской идеи — выхода «по ту сторону» бинарного архетипа как такового (*par excellence*, пользуясь любимым ницшевским словом): принципа оппозиции, контраверзы, антиномии, на котором она изначально выросла. В самом деле, что является наиболее характерной особенностью западного мышления в его отличии от архаики и Востока? Аристотелевская логика «или-или», *tertium non datur*. Все завоевания западного, фаустовского духа основаны на этой демаркационной черте, способности-к-Выбору (и необходимости делать Выбор), двоичном коде культуры, о котором талантливо и убедительно писали многие, в частности М. Уваров в «Бинарном архетипе» и Г. Гачев в «Осени с Кантом». Действительно, эта способность к дистинкциям и демаркациям, различанию (по Деррида), «разборчивому собиранию» (т. е. утверждению «логоса») — великое завоевание западного духа и ключевая его примета. Именно эта способность и станет со временем главной особенностью, «визитной карточкой» западного способа мыслить. По меткому замечанию К. Юнга, «главный принцип, логос, постоянно хочет вырваться из первобытного тепла и темноты. Божественная любознательность жаждет родиться и не избегает конфликтов, страданий, греха».

Георгий Гачев основной категорией германского духа называет «разрыв», говоря о «расколотом бытии у немцев» и «рассеянном бытии у русских» (потому ключевой категорией-панацеей, согласно его версии, у немцев оказывается трансцензус/переход к Иному/на другую сторону, а у русских — «собираение»). «Потому трансцензус — “переход” — и основная в германстве проблема, что исходен раскол космоса: как перейти с одной стороны чрез щель бездны, глубины *Tiefe* на другую?» (Гачев Г. Осень с Кантом. С. 219).

И вот на сломе веков, в *fin de siècle* возникает новая ментальная ситуация, новая оптика видения традиционных западных проблем в глубине и радикальности, приуроченная именно Ницше. Он был тем, кто бросил вызов самому принципу антиномичности европейской культуры, поставил под сомнение засилье бинарных оппозиций типа «внешнее — внутреннее», «добро — зло», «дискретное — континуальное», «мышление — тело» etc. Отсюда проистекает и полный пересмотр Ницше пресловутой проблемы «истины» в философии. «Предположив, что Истина — женщина... Как?» — кто только не цитировал знаменитое начало «По ту сторону добра и зла»! Уже гораздо позже, идя по ницшевскому следу, Ж. Лакан провокативно сформулирует в знаменитом 17-м семинаре, что «истина — это проблема истерич-

ки». Однако до этого еще далеко, и для того, чтобы ХХ век смог так вольготно и раскрепощенно обращаться со «святой святых» всей современной парадигмы — гранд-нарративом об Истине, — и понадобился весь а-догматичный гений Ницше.

Наиболее рельефно тот «жест де-конструкции», который произвел с «Истиной» Ницше, продемонстрировал Жак Деррида в докладе «Вопрос стиля» Ля Серизи (<http://www.nietzsche.ru/look/xxb/derrida-garmash/>). «Не существует, — говорит Деррида, — одной-единственной истины о Ницше или о ницшевских текстах. Когда мы наталкиваемся на слова “это мои истины” в “По ту сторону добра и зла” — и Ницше подчеркивает слово “мои”, то это как всегда параграф о женщинах. Мои истины: это несомненно подразумевает, что они не есть истины вообще, покуда они столь многочисленны, разноречивы, разноцветны. Но это вынуждает признать, что и не существует одной истины самой по себе, и, помимо всего прочего, даже для меня, даже обо мне, истина множественна. Таким образом, нет истины самой по себе... напротив, целостная онтология самого себя возникает как результат особого рода наблюдений, лавирований, присвоения, идентификации и проверки подлинности собственного “Я”...»

Однако ницшевский выход «по ту сторону» Истины был предварен этапом, о котором Лу Саломе в своей заметке из личного дневника 1911 года «Формула Ницше» говорит как о «наполненном идеалистической преданностью “истине” — такой, как только предыдущий период (“обращения к метафизике”, согласно Лу. — Л. Г.) мог его вдохновить, с самоотверженностью, которая была несоразмерна целям эмпиризма». Да, «оскорбительная ясность» эмпиризма и вообще материалистического тренда в аранжировке эволюционистско-прогрессистских иллюзий конца XIX — начала XX века, безусловно, претила его вкусу. Всякий раз, когда Ницше ниспровергает очередных идолов, он режет по живому своего собственного былого сакралитета: так было в вопросе «смерти бога», и в «казусе Вагнер», и в демифологизации власти Истины. Это все те великие вопросы, к которым Ницше считал достойным подходить, согласно его же прекрасному парадоксу, «цинично и с непорочностью».

Ницше по глубинному зову души — гарольд истины. *Fiat veritas, pereat mundus* — могло ли быть иным мировоззрение человека «героического идеала»? Ведь за что же и терпеть все испытания, как не за истину? Этот камертон фаустовской души, которая готова поставить на кон бессмертную душу и подписать кровью сделку с дьяволом — всего лишь за право «Хочу все знать!»: все тайны земные, поднебесья и преисподней. И все это Ницше радикализирует до предела: «... тогда сила ума измерялась бы тем, сколько “правды” способен он вынести или, чтобы сказать яснее, до какой степени он нуждается в том, чтобы истину разжижали, искажали, улащали, затуманивали, занавешивали».

И вот вслед за безоглядной самоотдачей по отношению к истине, по убеждению Лу Саломе, у Ницше наступает период, когда проявляется «растущая скромная сдержанность в отношении этой “истины” — по мере того, как научные методы исследования становятся все более строгими и чистыми; и, наконец, — потреб-

ность решительно дополнить эту истину (по крайней мере, в практической, эстетической сфере)». Отсюда, из этого пересмотра, рождены пронзительные слова в ницшевском «О пользе и вреде истории для жизни» — «*cogito, ergo sum, но не vivo, ergo cogito. <...> Подарите мне сначала жизнь, а я уж создам вам из нее культуру!*». Как это напоминает гетевские слова: «Беда в том, что мышление никогда не помогает мышлению; надо быть от природы правильным, и тогда счастливые мысли всегда оказываются перед нами, как свободные дети Бога, и зывают к нам: мы здесь».

Вот это будет верный путь:
Не знать того, что думаешь,
А лишь подумаешь,
И все как бы даровано.

(цит. по: *Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Гёте*)

Характерно, что именно Гёте, по словам Лу Саломе, Ницше вначале понимался как собственный «желательный контраст» — идеал «гармоничного, всестороннего развития в противоположность героическому идеалу». Но позже Ницше начал понимать Гёте совершенно иначе — не как «антипода своей собственной негармонической натуры, а как глубоко родственный дух, который не был гармоничным по природе, а создал сам свою гармоничность, переделав себя и принеся в жертву свое прежнее “я”».

Читая Гёте, сразу же вспоминаешь ницшевские слова, прокомментированные Миланом Кундерой в его «Творцах и пауках»: «мысль приходит когда ей вздумается, так что утверждать, будто подлежащее “я” определяет сказуемое “думаю”, значит извращать факты». Мысль является к философу «извне, свыше или снизу, как ей предназначено ходом событий или молниеносным озарением». Она приходит быстрым шагом. Ибо Ницше любит «мышление дерзкое и буйное, бегущее presto, и насмехается над учеными мужами, которые мнят мышление занятием неспешным, спотыкливый, чем-то вроде барщины, заставляющей их изрядно попотеть, но отнюдь не тем легким, божественным делом, что сродни танцу и брызжущему через край ликования» (*Кундера М. Нарушенные завещания. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 151*).

В итоге сама «формула Ницше», согласно Лу Саломе, звучит следующим образом: «Витальный инстинкт и инстинкт познания — это одно и то же!» Согласно ее гипотезе, вся аргументация Ницше, без сомнения, основывается на этих двух принципах. Именно эти два понятия — витальный инстинкт и инстинкт познания — формируют двойную природу инстинкта, и они впервые появляются на страницах дневника Лу Саломе, но появляются они в обратном порядке, в отличие от того порядка, который приписал им Ницше. Затем они появляются также на страницах работы о Ницше 1926 года, в том порядке, который мы находим на страницах «Человеческого, слишком человеческого».

Дневниковая заметка Саломе написана еще до Веймарского психоаналитического конгресса, но Лу уже была знакома с психоанализом благодаря шведскому психоаналитику Полу Бьерру и уже вошла в круг сторонников психоаналитической парадигмы. Именно она излагала адептам этого учения психоаналитику Ницше. В личном дневнике 1911 года мы находим набросок этой «психоаналитики Ницше», а в «Альманахе Международного психоаналитического общества» уже в 1926. Саломе вновь обращается к идеям «Формулы» и дает их новую интерпретацию. Эта заметка Саломе принадлежит к эпохе так называемой второй топологии Фрейда — когда психоаналитическая теория дополняется ключевой инновацией: концептом *Todestrieb* — влечения смерти.

Характерно, что Фрейд откажется от слова «инстинкт» и будет настаивать на слове «влечения» — жизнєвлечении и смертевлечении (*Todestrieb*), поскольку, по его мнению, слово «инстинкт» биологизирует его концепт. В этом смысле, хотя Лу Саломе в работе 1926 года настаивает на том, что Ницше, несомненно, был предтечей психоанализа, не стоит ни «фрейдизировать» Ницше, ни «ницшезировать» Фрейда. Здесь очевидно столкновение эволюционного романтизма XIX века с лишенным всяких иллюзий реализмом XX века. Для того чтобы выразить функционирование разума, близкое к бессознательному, Ницше использовал понятие «инстинкт», которое принадлежит скорее к словарю поведения животных или к словарю этологии как науки об инстинктивной форме человеческого поведения. Впрочем, можно оговориться, что слово «инстинкт» Ницше использует не буквально, а скорее как когнитивную метафору — подобно тому, как Голосовкер говорит об «инстинкте культуры» — «инстинкте имажинации».

26-летняя Лу пишет, что «склонность Ницше к жизни не позволила ему оставаться слишком долго в цепях строгих условий теорем, к которым она была прикована. Основанная на точке зрения, делающей главный акцент на индивидуальном праве на жизнь, эта склонность, в конце концов, грандиозная и яркая, перерастает в опьянение мысли <...> — процесс, когда Ницше берет в качестве основы теорию эволюции, оказывающуюся безоружной при столкновении с теми эксцессами, которые были ею порождены».

Еще в дневниковой заметке 1911 года Лу Саломе, после выдвижения своей формулы, тут же добавляет, что «Человеческое, слишком человеческое» и «Веселая наука» «остаются самыми прекрасными и самыми важными произведениями» Ницше в тот период, «когда он был в плену научной теории — которая более чем не соответствовала действительной области его забот». По поводу самих этих инстинктов она добавит: «Между “Человеческим, слишком человеческим” и “Веселой наукой” (как характерны эти названия!) Ницше является во всеоружии своего стиля, — столь же прекрасного, сколь безумного, — и безукоризненно воплощает свои инстинктивные реакции в стихии холодной и точной мысли».

Но Саломе идет еще дальше и делает рискованное заявление: «Он не продолжил свои умозаключения вплоть до следующего своего вывода, в котором бы превзошел аскетизм, порожденный этим холодом — заключение, которое долж-

но было быть следующим: “витальный инстинкт— это тоже инстинкт познания (разума)!”»

Такая постановка вопроса очень характерна для собственных установок Лу Саломе: ее идея о том, что мы спасены самой жадной познания, так же органична для нее, как для тоскующих по Плероме гностиков первых веков нашей эры.

Ответственен ли Ницше за идеологию национал-социализма?

Этот вопрос можно поставить шире: в какой мере все представители пресловутой «философии подозрения» (по П. Рикеру) ответственны, что стали основанием для соответствующих идеологий? В какой мере Маркс ответственен за идеологию «коммунизма» и сталинизма? И даже в какой мере Фрейд ответственен за все издержки сексуальной революции?

Попытка непременно найти виновного — это сама по себе тема симптоматичная. Вопрос «Кто виноват?», естественно, норовит скатиться к откровенно параноидальной и конспирологической логике. И это, конечно, путь к некритическим мифологизациям в худшем смысле слова и демонизациям.

Как верно замечал Стендаль, ничего невозможно сказать достаточно явно и недвусмысленно, чтобы сказанное при желании не было перевернуто с точностью до наоборот. Вопреки знаменитой ницшевской фразе о его желании создать «забор» вокруг своего учения, чтобы в него «не ворвались свиньи», помешать свиньям в лице национал-социализма, он, конечно, не смог.

Следует, на мой взгляд, понимать, что идеология всегда строится на глубочайшей внутренней «нехватке» в лакановском и делезовском понимании, на внутренней дыре, дефиците парадигмальных смыслов — и потому испытывает постоянную «потребу» в наполнении себя этим смыслом извне, из той философии, которую она подминает под себя, искажает и, перекручивая, обкарнывает под свои цели. Пользуясь замечательными идеями К. Мангейма и М. Ласки, есть смысл посмотреть на этот феномен как на двуликого Януса, который функционирует в двухфазовом режиме идеологии и утопии, постоянно взаимозапуская переход одной фазы в другую. Каждая стадия исторического бытия, как убедительно показывает Мангейм, «обволакивалась представлениями, трансцендировавшими это бытие», т. е. утопиями. На утопии массового прихода к «сверхчеловеку» национал-социализм и пытался играть и фасцинировать им своих сторонников. Но, как верно подчеркивает Мангейм: «однако до тех пор, пока они “органически” (т. е. не оказывая преобразующего воздействия) входили в картину мира, соответствующую данному периоду, они выступали не как утопии, а как идеологии, присущие данной стадии исторического развития». Здесь возникает интересный вопрос: что произойдет, если некие воззрения, функционирующие как утопические, действительно начнут оказывать преобразующее воздействие на реальность, и возможно ли такое? Я бы сказала, что тогда они станут мифом в его самом подлинном, утвердительном, шеллинговском значении «мифологии будущего». Но относительно ницшевской идеи

о Сверхчеловеке, я полагаю, о таком воздействии имеет смысл рассуждать только в контексте глубоко единичного трансцендирующего и даже (пользуясь алхимической терминологией) трансмутирующего опыта в некоем персональном онтогенезе. Хотя среди прецедентов истолкования Ницше имеется и интереснейшая книга Саптрема «На пути к сверхчеловечеству», где ницшевская идея вписывается в контекст восточной парадигмы «интегральной йоги» Шри Ауробиндо.

Удивительно, но даже сильные философские умы не могут противостоять соблазну поиска виновных во всех человеческих бедах. Карл Поппер метал инвективы против Платона и Гегеля как врагов открытого общества, Хоркхаймер и Адорно против парадигмы Просвещения... Говоря ницшевским языком, философы становятся весьма пристрастны, отстаивая «свои предрассудки». Впрочем, сказанное вполне касается и самого Ницше, когда речь заходит о Сократе или Вагнере. Спасает ситуацию в ницшевском случае опять же его потрясающая способность быть своим собственным пародистом — и, как писала та же Лу Саломе, распадаться на множество мыслителей, «раскалываться» на множество «*dividuum*» вместо единого индивидуума. Как замечательно напишет об этом Деррида: «Это не значит, что мы должны пассивно смириться с многозначностью и пародийностью (что оставалось бы своеобразной попыткой их редукции). Но это и не означает, что из недостижимости единственного и непрививаемого главного смысла прямо вытекает вывод о безграничной власти Ницше, его неодолимой силе, безукоризненном владении ловушкой, о своего рода бесконечном исчислении, подобном исчислению лейбницава Бога — только на этот раз о бесконечном исчислении некоего Непостижимого, Неопределимого, способного разомкнуть кольцо герменевтической хватки. Уверенно избегая ловушки, мы в нее бы и угодили. Это походило бы на попытку превратить пародию или притворство в инструмент господства на службе истине или кастрации — и тем самым воссоздать религию (культ Ницше, например) и в этом обрести свою выгоду: посвящение в сан толкователя и пародиста. Нет, пародия всегда предполагает своего рода наивность, опирающуюся на бессознательное и головокружительное невладение собой, потерю сознания. До конца просчитанная пародия была бы вероисповеданием или скрижалей закона».

Литература

Гачев Г. Осень с Кантом. М., 2004.

Ильина Т. В. История искусств. Западноевропейское искусство. М., 1993.

Кундера М. Нарушенные завещания. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Руднев В. Тайна курочки Рябы: Безумие и успех в культуре. М., 2003.

Пустовит А. В. Введение в логику. Киев, 2013.

Якимович А. Прозрения и ловушки новой культуры. Inter Nationes-Kulturpreis. Bonn, 1994.

Salomé Lou. Nietzsche / trans. by E. Mandel and Th. Mandel. University of Illinois Press, 1988.



Nietzsche's Formula

1. Which of Nietzsche's ideas came to be most in demand in the culture of the 20th century and why?

It has long become common knowledge in philosophical circles that Nietzsche's versatile and polyphonic philosophy in principle cannot be reduced to a single formula. Since the famous 1972 Colloquium at Cerisy-la-Salle (and even earlier, since the Royaumont Colloquium in 1964), searching for common denominator in understanding Nietzsche's legacy has been looked upon as a *mauve-ton*. It is no accident that R. Safranski, a well-known contemporary author of Nietzsche's intellectual biography, observed that final and unequivocal assertions with respect to the latter were futile by definition, for he himself "was a laboratory of thinking ... a powerhouse of interpreting production".

As for Nietzsche's relation to the 20th century, it is worthwhile to recall the joke by Kurt Tucholsky, a German satirist: "Tell me what you need, and I will pitch a quote from Nietzsche to you". Indeed, it was in the 20th century that Nietzsche was dragged in quotes, aphorisms and catch phrases, so that anyone seemed to profit by them, no matter how radically different were the convictions of those who quoted him.

Yet, Lou Andreas Salomé, Nietzsche's "pioneer expounder" and analyst, distinctly asserted that there was a "unified extensive collection" of his thoughts permeated by the core idea, and that in her opinion "no one else demonstrated such a complete unity of the outer brainwork and the inner spiritual world".

Here arises an interesting question as to why Nietzsche's aphorisms are so tempting, why modern man is stirred more, or rather, hit more bitinglly with a backhand stroke by his maxims than, say, by the maxims of the French masters of the genre like La Ro-

chefoucauld (according to the memoirs of Malwida von Meysenbug and Lou, both Nietzsche and Paul Réé used to carry his book in their pockets)? What is the catch of their really fascinating and captivating power which is always there, even when we do not agree with the author?

It is clear that we should again agree with Lou Salomé that ‘the value of his ideas... is not that something can be theoretically proved or disproved; this is about the intimate force with which a personality addresses another personality, this, as he puts it, is about what can be disproved but cannot be “buried”.

Or as she will write in 1927 for the Vienna Psychoanalytical Almanac marking Freud's seventieth anniversary (May 6, 1926): “Each time, the true power of his genius is revealed in the ability of putting theoretical elements into real life and of commanding them by putting them into words imbued with most ardent passion”.

In Nietzsche, it is important, first and foremost, not **what** is said, but **how** it is said: Nietzsche himself is the very personification of ‘coincidentia oppositorum’, the living connection of the incompatible, intolerable for any dogmatic mind, his majesty paradox in person. Duns Scotus' law (one of the laws of classical logic) says: any statement follows from a contradiction (if A is not A, then B). “That is why,” writes A. V. Pustovit in *The Introduction to Logic*, “a poetical, i.e., metaphorical text, may allow for many interpretations, may include the *infinity* of meaning”.¹ It is with this infinity that Nietzsche captivates and perturbs (sometimes even scares) us. Restating what Derrida said in his lecture *The Question of Style*: “within *himself*, *outside* himself, he dealt with so many women”, let us say: within himself, outside himself he dealt with so many thinkers! It is not without reason that, as he put it, he liked so much to speak of people of “grand style”. As for Nietzsche himself, I strongly associate him with Balzac's famous formula: “Talent is the despotic power of taste, nothing more!” Indeed, the charm of Nietzsche's aphorisms is, in the first place, in the despotic power of *his taste*...

At this point, it would not be irrelevant to pause and add that in Nietzsche, strange as it may seem, *dumbness*, the fatal problem of every true philosopher, reached its climax. Of course, what comes to mind in this connection is Socrates, despite all Nietzsche's in-vectives with regard to the latter. Or *Silentium* by Tyutchev about the uttered untruth: “dimmed is the fountain head when stirred: drink at the source and speak no word” (trans. by Vladimir Nabokov). Coming back to Nietzsche and his special attitude to the “thought uttered”, one must admit that Dionysism he calls for is directly expressed only in music; as for the word, especially philosophical word (logos), it is the most mediate of all the forms of human self-expression...

It is possible to understand the “*Challenge*” which Nietzsche was trying to “*Answer*” in his works, if you turn to a mysterious phenomenon that I would venture to call “obsession with the numinous”. As existential experience shows, what most intensely brings people together or dissociates them is the community or the difference of the numinous experience. It seems to give us creeps when we feel that we are getting close to what Otto

.....
¹ Пустовит А. В. (Pustovit A. V.), *Введение в логику (The Introduction to Logic)*, Kiev 2013, p. 98.

Weininger called the “world mystery”, a prick at a sudden contact familiar to everyone since childhood. I do not venture here to discuss the causes affecting this feeling which develops into an absorbing and compelling obsession. But it is this inner numinous fever that never leaves its victims in their profane, mundane peace. It is not their merit that they cannot entirely devote their life to worldly pleasures of clannishness and be fully absorbed by material troubles. They are licked by the tongues of flame bursting from the inside. The obsession with the numinous condemns them to greatness. Or to insanity. Sometimes to both at the same time (Nietzsche, Holderlin, Schumann...). At least to a lifelong expulsion from “Eden” to “Hell” and back.

The obsession with the numinous itself, however, by no means guarantees greatness or portends either the future greatness or titanism. It is a debilitating disease against which human mentality puts forward (invents?) greatness as an antidote. It is the all-consuming lava bubbling in the heart, the shapeless magma energy of the numinous that the ancients called “Mana”. As for greatness, it means shaping, curbing, plastic molding, it seeks words, forms, lines, colours and bounds for unrestrained shapeless energy of the numinous, as though sizzling steam were struggling out of a hole bored in the unconscious, gradually taking its forms, ready for intersubjective perception. Through this process, the unrestrained pressure of “Mana” on the walls of human psyche falls down, so that the one possessed by the numinous fever feels temporary relief. But in case the form has not been found, the set of non-sublimated numinous energy may undermine the psyche from within — the obsession with Mana brings with it mania and delirium. A strong feeling of the non-sublimated numinous energy of being that fails to externalize itself becomes the absolutely unbearable burden of being.

Nietzsche found himself in a deadlock situation, i.e. ‘ecce homo’ who is unable to squeeze his inner numinous fever in any of the existent cultural forms. The one who is overwhelmed by the ocean all his life, will at least try to find a water jar ... Using the academic language (Lacan’s university discourse), this is the question of disproportion between that which requires expression and that which may be expressed in the form perceived inter-subjectively.

Yet, the solution was found. If the form ‘does not surrender, it is wiped out’, or if the form has never existed before, it is invented, having the potential that would at last be “related to and fit” the spirit worn out by the invincibility. Thus appeared what is now known to anyone who loves Nietzsche: his philosophy — this ‘music put into words’. In this respect, Nietzsche’s very insanity may, perhaps, be more specifically called, according to Henri Ellenberger, “a creative illness”. This investigator of the psychic vulnerability of creative individuals pursued an interesting anti-reductionist medical strategy, introducing a special category for it. In his opinion, the symptoms might resemble not only neurosis, but also psycho-somatic disorder, or even psychosis. He states four main symptoms and thus four phases of the course of a “creative illness”, comparing it to the initiation into shamans in ancient tribes.

For us, most interesting in this context is the relation between this conception and the first interpretation of the phenomenon of Nietzsche, his first exegesis suggested by Lou

Salomé. The nerve of her interpretation is that Nietzsche, first and foremost, owes all his revelations to his determination to collapse, time and time again, into the abyss of his disease (after achieving recovery at a previous stage): “More than once, through the torturing demand for healing, new ideas opened up to Nietzsche. But no sooner he reflects himself in them assimilating them into his own strength than he is immediately gripped again by something like a fever or by restlessly surging overflow of inner energy that ultimately turns its sting against himself, making him the cause of his self-induced illness. ‘Excess strength alone is the proof of strength’, said Nietzsche in the introduction to *Twilight of the Idols*; with the excess, his strength does injury, rages and exhausts itself in passionate conflicts, irritates itself into becoming these tortures and emotional shocks that stipulate the creativity of spirit. With a proud exclamation: ‘Whatever doesn’t destroy you, makes you stronger’, he flagellates himself, not to the point of destruction or death but to a fever-pitch and a self-wounding he deemed necessary. This seeking of pain courses through the entire history of Nietzsche’s development and is its essential *intellectual and spiritual source*. [...] This extraordinary capacity to adapt himself, time and again, to the most difficult self-conquest and to feel at home in every new insight seems to serve the purpose of delineating the newly-won, making it each time increasingly shocking. ‘I come! Abandon your hut and join me!’ commands his spirit, and with a stubborn hand he makes himself homeless. Anew he seeks the dark, adventure... <>As soon as he feels comfortable with a particular point of view, his own prophetic saying takes over: ‘Whoever has reached his ideal transcends it precisely at that point’ (BGE). [...] Each time Nietzsche needs the high glow of the soul to get the clarity and the light of knowledge, but the glow must not turn into salutary heat but hurt with its scorching and blazing flames”²

But all that is “piercingly unsaid” has its flip side, and it is appropriate to recall V. Solov’ev’s notorious verdict: “Nietzsche had bad luck: he was doomed to become popular” (what Solov’ev said with respect to Russia may well be attributed to any *urbi et orbi*). In the 20th century, they yielded to the temptation of making Nietzsche a pop-philosopher after his legacy had been perpetually ignored during his life-time; Nietzsche was discredited by being put at the service of different ideologies and, as Lou writes with tragic insight, “It seems therefore that he stands like a stranger and hermit in the midst of those who praise him most, as one who has strayed into their midst and from whose covered figure no one lifts the cloak. Yes, he stands there and the lamentation of his Zarathustra is on his lips: “They all talk about me when they sit around the fire evenings — they talk about me, but no one thinks — about me! This is the new stillness that I learned: their noise concerning me spreads a cloak over my thoughts” (Z III, *On Virtue That Makes Small*, 2, trans. by Adrian Del Caro).

Yet, despite this deplorable fuss around the name of the great hermit, it would be unjust to claim that in the 20th century they were deaf to the real value of his ideas. True, a lot of meaningful aspects of his philosophy still “remain unclaimed”, waiting for those pilgrims of spirit who will be able to decipher their code, but I will venture to claim that

.....
² Salomé, Lou, *Nietzsche*, trans. by E. Mandel and Th. Mandel, University of Illinois Press, 1988.

on the whole, the 20th century (especially its last few decades) with its spiritual vibrations was strikingly resonant with the pursuits of an anachorite-paradoxographer.

I mean that at the beginning of the 20th century, the Western Faustian soul through a twist of logic of its phylogenesis was ripe for a comprehensive perception of Nietzsche's ideas, i.e. transcending "beyond" a binary archetype as such (par excellence, using Nietzsche's favorite catchword) -beyond the principles of opposition, controversy and antinomy out of which it had grown and which had nourished it. Indeed, what is the most characteristic feature of the Western mentality different from that of the antiquity and the East? It is Aristotle's logic, an "either/or" logic, *tertium non datur*. All the gains of the Western Faustian spirit are based on this demarcation line, on the ability to Choose (on the necessity of having to make a Choice), on the binary code of culture that was convincingly and keenly described by many authors, including M. Uvarov in *Binary Archetype* and G. Gachev in *Autumn with Kant*. Really, this ability to make distinctions and to draw demarcations, this *différance* (according to Derrida), the "deconstructive construction" (i.e. the affirmation of "logos" which is thus translated) is the great gain of the Western spirit and its key sign. It is this ability that will in the course of time become the reigning feature, the 'trademark' of the Western way of thinking. According to C. Jung's felicitous remark, "the main principle, the logos, continuously wants to break free from primordial heat and darkness. Divine curiosity is craving to be born and does not avoid conflicts, sufferings and sin".

Speaking of the "Germans' split of being" and the "scattered being of Russians", Georgi Gachev calls the "breach" the main category of the Germanic spirit; therefore, for Germans, the key panacea category, according to his version, is *transcensus* /a transition to the Otherworld/ beyond, while for Russians, it is "assembling". "Transcensus — transition — is the main Germanic problem because what is initial is the split of the cosmos: the problem is how to pass from one side of the abyss crack, of the depth (Tiefe) to the other?"³

Thus at the turn of the century, in the situation of the proverbial *fin de siècle*, there arises a new mentality, a new optical device for viewing traditional Western problems, serious and dramatic as they are waiting to be solved by for none other than Nietzsche. He was the one who challenged the very principle of antinomy and binarity of the European culture, cast doubt on the dominance of binary oppositions, such as "inner-outer", "good-evil", "discrete-continuous", "mentality-body", etc. Hence Nietzsche's complete reconsideration of the proverbial problem of "truth" in philosophy. Every other person quoted the famous beginning of *Beyond Good and Evil*: "Supposing Truth is a woman — what then?" Much later, following Nietzsche, Jacques Lacan will provocatively state in his famous seminar 17 that "the truth is the problem of a hysterical female". This, however, is a long way off, it will take all Nietzsche's anti-dogmatic genius in order that in the 20th century they might easily and unreservedly be able to treat the "sanctum sanctorum" of all modernist paradigm — the grand narrative of Truth.

³ Гачев Г. (G. Gachev), *Осень с Кантом (Autumn with Kant)*, Moscow 2004, p. 219.

The “gesture of deconstruction” of the “Truth” made by Nietzsche, was most emphatically demonstrated by Jacques Derrida in his report *On the Question of Style* in Cerisy (<http://www.nietzsche.ru/look/xxb/derrida-garmash/>): “There is no single truth about Nietzsche or Nietzsche’s texts. When we come across the words ‘these are *my* truths’ in *Beyond Good and Evil* — and Nietzsche underlines the word ‘*my*’ — this is usually a paragraph on women. *My* truths imply, no doubt, that they are not altogether truths as long as they are so numerous, contradictory and variegated. This makes one admit that there is no single truth in itself and, apart from everything else, truth is multivariate even for me, even about me. Thus, there is no truth in itself ... on the contrary, the integral ontology of oneself arises as a result of a special kind of observations, maneuverings, appropriations, identification and verification of the authenticity of one’s own ‘Self’...”

We need, however, to realize that Nietzsche’s going “beyond” Truth was preceded by a period of which Lou Salomé speaks in her note from the personal diary “Nietzsche’s formula” as of the time charged with the idealistic devotion to ‘truth’ — that could be inspired only by the preceding period (“a reference to metaphysics”, according to Lou — *L. G.*) marked by the selflessness that was incommensurate with the aims of empiricism”. Yes, the “insulting clarity” of empiricism and the materialistic trend in general adopted by the evolutionary progressive illusions at the end of 19th — the beginning of the 20th centuries was, no doubt, abhorrent to his taste. It should be realized that every time Nietzsche tears down yet another idol, he always cuts his own former sacredness to the quick: this was the case with the “death of God” as well as with the “case of Wagner” and the demythologization of the power of Truth. These are the great questions, according to his own remarkable paradox, that Nietzsche considered worth embarking upon “with cynicism and chastity”. For answering the call of his heart, Nietzsche, of course, is the herald of truth. *Fiat veritas, pereat mundus* (Let the truth be done and let life perish) — could the world outlook of the one having a “heroic ideal” be different? Indeed, why stand up to trials if not for truth? This is the tuning fork of Faust’s soul, ready to put at stake the immortal soul and to sign in blood a pact with the devil — only to have the right to know everything, all the secrets of the earth, the skies and the underworld. Nietzsche exceedingly radicalizes all this in his famous passage from *Beyond Good and Evil*: “ — so that the strength of a spirit would be proportionate to how much of the “truth” he could withstand — or, to put it more clearly, to what extent he needs it to be thinned out, veiled over, sweetened up, dumbed down, and lied about.” (BGE II, 39, trans. by Judith Norman).

And so, after a reckless devotion to truth, there comes a period when Nietzsche, according to Lou, reveals to the utmost “the growing modest restraint towards this ‘truth’ — as the method of scientific research becomes more and more rigorous and clear, — lastly, towards the necessity to complete the truth (at least in the practical, aesthetic sphere)”. This reassessment gave birth to the penetrating words in Nietzsche’s *On the Use and Abuse of History for Life*: “*cogito, ergo sum* [I am thinking; therefore, I am], but not *vivo, ergo cogito* [I am living; therefore, I am thinking] ... First give me life; then I will make a culture out of it for you!” (HL 10, trans. by Ian C. Johnston).

This reminds one of what Goethe once said: “The trouble is that thinking never helps thinking; one should be right by nature, and then happy thoughts will always come to you like children of God and will call to you: here we are”.

Ja, das ist das rechte Gleis,
Dass man nicht weiss, was man denkt,
Wennmannedenk:
Alles ist wiegeschen

Typically, it was Goethe, according to Lou, whom Nietzsche first perceived as his own “desirable contrast” — an ideal of the “harmonious versatility in contrast to a heroic ideal”. But later, as Salomé stressed, Nietzsche began to understand Goethe quite differently — not as an “antipode of his own inharmonious nature, but as a deeply kindred spirit that was not harmonious by nature but that itself created its harmony, having changed itself and sacrificing its former ‘ego’”.

Reading Goethe’s quotation, one immediately calls to mind Nietzsche’s words admirably commented by Milan Kundera in his *Creators and Spiders*: “A thought comes at its own sweet will, so that to maintain that the subject “I” modifies the predicate “think” means to twist the facts”. A thought comes to a philosopher “from the outside, from above or from beneath as is predetermined by the course of events or is given by a lightning-fast insight”. It comes at a fast pace. For Nietzsche likes bold and luxuriant thinking running *presto* and ridicules sages who imagine that thinking is unhurried and stumping, something like statute labour making them sweat, not a volatile, divine motion that is akin to a dance or irrepressible elation”.⁴

Thus, according to Lou, “Nietzsche’s formula” itself runs as follows: “The vital instinct and the instinct to knowledge are the same!” According to Salomé’s hypothesis, all Nietzsche’s arguments are undoubtedly based on these two principles. It is these two concepts, the vital instinct and the instinct to knowledge, that form a double nature of instinct; first, they appear in Lou Salomé’s diary but in the reverse order different from the way they were put down by Nietzsche. Then they appear again in the work on Nietzsche in 1926, in the same order as we find them in *Human, All-Too-Human*.

Salomé’s diary entry was written before the psychoanalytic congress in Weimer, but Lou had been familiar with psychoanalysis on the advice of Poul Bjerre, a Swedish psychoanalyst, and had already entered the field of attraction of the psychoanalytic paradigm and the circle of its advocates. She expounded Nietzsche’s psychoanalysis to the adherents of this movement. In her 1911 private diary, we find the draft of ‘Nietzsche’s psychoanalysis’, while in 1926, already in *The Almanac of the International Psychoanalytic Society*, Lou again turns to the ideas of the ‘Formula’ and gives their new interpretation. This article by Salomé belongs to the period of the so called Freud’s ‘second topology’,

.....
⁴ Кундера М. (Kundera M.), *Нарушенные завещания (Testaments Betrayed)*, St. Petersburg, Azbuka-klassika, 2004, p. 151.

when the psychoanalytic theory is supplemented by the key innovation, by the concept of *Todestrieb* — death drive.

Typically, Freud would turn down the word “instinct” (he did not like its English translation) and insist on the word “drive” — life drive and death drive (*Todestrieb*), since the word ‘instinct’ biologizes his concept. In this respect, although in her 1926 work Lou Salomé insists that Nietzsche, no doubt, was the precursor of psychoanalysis, there is no use either to “Freud-ize” Nietzsche or to “Nietzschean-ize” Freud. This is an obvious clash of the 19th century evolutionary romanticism and the 20th century realism devoid of any illusions. In order to express the functioning of mind close to the unconscious, Nietzsche used the concept of instinct which belongs rather to the lexicon of animal behavior or of ethology as a science studying instinctive forms of human behavior. It should, though, be mentioned that Nietzsche did not use the word ‘instinct’ literally, but rather as a cognitive metaphor — the way Golosovker speaks of the ‘instinct of culture’ — the “instinct of imagination”.

In 1926 Lou writes that “Nietzsche’s inclination towards life kept him from remaining too long in the chains of the rigid conditions of theorems to which it was incidentally fixed. Placing the main emphasis on an individual’s right to life. This inclination, magnificent and striking, based on the outlook which places the main emphasis on an individual’s right to life, is eventually transformed into the intoxication of thought [...] — this is the process when Nietzsche accepts the basic tenets of evolution theory that prove defenseless against the excesses it has generated”.

After setting her new formula in the 1911 diary, Lou adds right away that *Human, All-Too-Human* and *The Gay Science* remain Nietzsche’s “most beautiful and important works” of the period “when he was in the grip of a scientific theory that in no way corresponded to the actual sphere of his concern”. With regard to those instincts, she would add: “Between *Human, All-Too-Human* and *The Gay Science* (how typical are those titles!), Nietzsche appears in full possession of his style — as beautiful as it is delirious — and flawlessly realizes his instinctive reactions in the stream of cold and exact thought”.

But Lou goes further making a risky statement: “He did not proceed with his reasoning until he had drawn the next conclusion that surpassed asceticism generated by this coldness, the conclusion that should have run as follows: “the vital instinct is only the instinct of knowledge (reason)!”

This statement of the issue is characteristic of Lou herself in her own paradigmatic attitude, it is not without reason that in my introduction to her work *The Erotic*, I called her a gnostic fanatic and an intellectual nomad: the idea that we are saved by the very thirst for knowledge is as typical for her as yearning for the Pleroma was typical for the Gnostics in the first centuries of Christianity.

2. Is Nietzsche responsible for the ideology of National Socialism?

Indeed, this question may be expanded to query: to what extent are all the representatives of the proverbial “philosophy of suspicion” (according to P. Riceur) responsible for

laying the basis of certain ideologies? To what extent is Marx responsible for the ideology of “communism” and Stalinism? And more so, to what extent is Freud responsible for all the costs of the sexual revolution?

Trying to find who is to blame is a characteristic issue in itself. The question “Who is to blame?” tends to be drifting into a downright paranoid and conspiracy logic. No doubt, this is a path towards non-critical mythologizations in the worst sense of the word and towards demonizations.

As Stendhal rightly observed, there was nothing that could be said plainly and explicitly enough so that what you said should not, if desired, be reversed into its exact opposite. Despite Nietzsche’s famous words about his wish to make up a “fence” around his teaching so that “swine should not rush in”, he was, of course, unable to hold back swine in the person of National Socialism.

In my opinion, it should be realized that an ideology is always built up on the deepest inner “scarcity”, the way it was understood by Lacan and Deleuze, on the inner hole, on the lack of paradigmatic meanings, and therefore it feels a constant “need” to be filled with this meaning from the outside, from philosophy which it brings under its yoke, distorts, and snips it to fit its purposes by twisting it. Having in mind remarkable ideas of K. Mannheim and M. Lasky, it is worth viewing this phenomenon as a two-faced Janus that acts in a double phase regime of ideology and utopia, continuously switching from one phase to the other. As Mannheim convincingly shows, each stage of historical genesis “was enveloped by notions transcending this genesis”, i.e. by utopias. Taking advantage of the utopia of the large-scale emergence of an “overman”, National Socialists were trying to fascinate their adherents. But as Mannheim rightly emphasized, “nonetheless, so far as they ‘organically’ (i.e., without exerting a transformative effect) were entering the worldview corresponding to a given period, they worked not as utopias, but as ideologies characteristic of a given stage of historical development”. Here arises an interesting question: what will happen if some views working as utopian ideas, actually start exerting their transformative power on reality, and is this possible? I would rather say that in that case they are going to become a myth in its true, affirmative meaning of Schelling’s ‘mythology of the future’. As for Nietzsche’s idea of an Overman, I believe that one should consider such influence only within the context of an extremely particular transcending and even transmuting experience (using alchemical terminology) in a certain personal ontogenesis. Among Nietzsche’s interpretations, though, there is an interesting book called *On the Way to Superhumanhood* by Saptrem, in which Nietzsche’s idea enters into the context of the oriental paradigm of ‘integral yoga’ by Sri Aurobindo.

Amazingly, even strong philosophical minds cannot resist the temptation to search for those who are to blame for all human afflictions. Karl Popper assailed his invectives against Plato and Hegel as the enemies of an open society, while Horkheimer and Adorno set out against the paradigm of Enlightenment... In Nietzsche’s phraseology, philosophers become very biased upholding “their preconceptions”. What has been said, however, can well be applied to Nietzsche himself when it comes to Socrates or Wagner. What saves the situation in Nietzsche’s case is again his amazing ability of self-travesty and, as Lou

wrote, of disintegrating into numerous thinkers, of ‘splitting’ into numerous *dividuum*” instead of a single *individuum*. As Derrida strikingly puts it, “This does not mean that we must passively accept polysemy and travesty (which would be a certain attempt at their reduction). Neither does it mean that the unattainability of a single and non-imparted main meaning should immediately lead to the conclusion that Nietzsche’s power is unlimited, his force invincible, his skill of trapping impeccable, that some kind of infinite calculus exists like the calculus of Leibniz’ God — only this time, this is the calculus of something Incomprehensible, Undefinable, capable of unlocking the ring of hermeneutic grip. Confidently avoiding the trap, we could fall into it. It would look like an attempt to convert travesty or pretense into a tool of domination at the service of truth or castration — and by doing this, to reconstruct a religion (the cult of Nietzsche, for example), thus profiting by it: getting the ordination of an interpreter or a parodist. No, a parody always presupposes a certain naiveté based on a subconscious and breathtaking ‘non-control’ of oneself, on losing one’s consciousness. Calculated up to the end, the parody would be a creed or the tables of the law”.

References

- Веберн А. (Webern A.), *Лекции о музыке. Избранные письма (Lectures on Music. Selected letters)*, Moscow: Muzyka, 1975.
- Гачев Г. (Gachev G.), *Осень с Кантом (Autumn with Kant)*, Moscow 2004.
- Ильина Т. В. (Ilyina T. V.), *История искусств. Западноевропейское искусство (The History of Art. Western European Art)*, Moscow 1993.
- Кундера М. (Kundera M.), *Нарушенные заветы (Testaments Betrayed)*, St. Petersburg, Azbuka-klassika, 2004.
- Руднев В. (Rudnev V.), *Тайна курочки Рябы: Безумие и успех в культуре (Secrets of Motley Pullet: Insanity and Success in Culture)*, Moscow 2003.
- Пустовит А. В. (Pustovit A. V.), *Введение в логику (The Introduction to Logic)*, Kiev 2013.
- Якимович А. (Jakimowitsch A.), *Прозрения и ловушки новой культуры (Insights and Traps of New Culture)*, Inter Nationes-Kulturpreis, Bonn 1994.
- Salomé Lou, *Nietzsche*, trans. by E. Mandel and Th. Mandel, University of Illinois Press, 1988. (Translated from Russian by Irina Polyakova)



Райнер Адольфи

Тоска по новой независимости — вопреки власти времени: опыт «Ницше» в немецкой культуре

1. Почему Ницше — это судьба

Эпохи, еще не нашедшие своего места в истории, часто колеблются между крайностями. Чем менее уверенно в себе общество, тем сильнее оно стремится понять, где его место по отношению к другим эпохам и пространствам и каково его значение из перспективы человеческих возможностей. При этом одновременно возникают противоположные друг другу трактовки, внезапно переходящие друг в друга. Безотлагательная радикальность вопросов «Кто мы?», «В чем ценность нашего времени?» и «Что означает наш опыт?» размывает общий консенсус.

Уже более века «ницшеанство» остается постоянным индикатором глубины кризиса. Именно с Ницше во многих периодах связано стремление избежать ощущаемой нами судьбы эпохи. «Ницше» снова и снова отождествляют с «иным мышлением», с необходимостью строить планы решительного и полного разрыва с прошлым. Так происходит и в сознании настоящего времени (эпохи миллениума), истоки которого следует искать в больших общественных переломах 1989—1990 годов (а также в их геополитических последствиях), в шоке событий 9/11 и в осознанных во всем мире масштабных технологических катастрофах, символами которых стали Чернобыль и Фукусима¹. В последние десятилетия, на-

¹ Речь идет и об экологических катастрофах, таких как исчезновение Аральского моря, еще полвека назад четвертого по величине на планете.

чаяя с 1980-х годов, можно говорить о новом возвращении мышления Ницше в контексте соответствующей философии «постмодерна». «Ницше» становится наименованием для необходимой, радикально обновленной интеллектуальной и культурной эры.

В настоящей статье пойдет речь об опыте мышления в немецкой культуре. Особенности его развития во многом характерны и поучительны. В волнах «ницшеанства» в Германии (а также в этапах борьбы с Ницше) особенно четко проявляется *связь со специфическим опытом эпохи*. Она демонстрирует, насколько «ницшеанское» мышление оказывается судьбоносным с начала XX века — в той же степени, в которой судьбой является *действительность* эпохи, с которой оно связано и обратной стороной (выражением) которой оно является.

2. Квази-Ницше и псевдо-Ницше

К размышлению нас принуждают не успех, доминирование и сила, а поражения. И напротив, исторически длительные состояния власти упрочивают самоочевидность господствующих ориентиров и конструкций идентичности. Благодаря тому, что немецкое общество после Первой и в особенности Второй мировых войн было вынуждено сталкиваться с собственным духовным наследием, критический взгляд на ментальность в целом (в том числе и на «Ницше») стал прочным фактором дальнейшего мышления². Это рассмотрение относительно рано вошло в *рефлективную стадию*. Появились вопросы: «Что олицетворяет собой Ницше?», «Почему Ницше?», «Что мы искали или ищем в Ницше и не можем найти в другом устоявшемся мышлении?»

Рефлексия коснулась и системы тесных связей Ницше со многими течениями его времени. В ее рамках проявилась «инаковость» мышления Ницше, провозглашенный им радикальный разрыв, на фоне которого он предстал совершенно одиноким, обособленным мыслителем.

— Мышление Ницше проникало во все устоявшиеся классы дискурсов и социально-исторические связи; в каждой из своих стадий ницшеанство было почти универсальным феноменом³.

— Указанная особенность отражалась, помимо прочего, в том, что позицию Ницше, в отличие от большинства философских мыслителей, можно было связать со множеством позиций других философов. Так, в рамках первой волны ницше-

² В настоящей статье мы всегда говорим о «Ницше» в кавычках, поскольку имеем в виду целое направление мышления или определенную мыслительную установку.

³ В ходе последующих стадий акценты рецепции претерпели изменения. Поначалу наиболее выраженным был универсализм: ницшеанство у художников, в буржуазных кружках (в том числе и в буржуазной журналистике), у политиков, в неконформистских стилизациях, в социальных движениях того времени, в частности в движении рабочих, а также в сионизме и в течениях религиозного обновления, в рамках неорелигиозного подъема. См. *Aschheim S. E. Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart; Weimar, 1996.*

анства возникла связь с различными направлениями философии жизни, с философской антропологией, с неокантианством как ренессансом кантианства и, не в последнюю очередь, с логическим позитивизмом (в частности, с философией М. Шлика, Л. Виттгенштейна и раннего Карнапа).

— Неожиданное начало первой волны ницшеанства было, очевидно, в существенной мере связано со *сменой поколений*. В Германии «Ницше» проявляется как феномен юношества. Восхищение им было характерно, в первую очередь, для поколения, еще не занявшего прочной позиции в обществе, а потому на собственном опыте познавшего распад высших ценностей (нигилизм) и страдавшего от разрыва между бытием и видимостью. «Ницшеанство» было, вероятно, первым духовным движением, в котором проявлялась борьба молодых со старыми (а точнее, с доминированием последних).

— Происходившее в немецком обществе в полной мере можно назвать и *социокультурным поворотом*. Хотя «ницшеанство» и считало себя глобально новым явлением, представляя в том же свете и с более поздней точки зрения, во многих отношениях оно таковым не было (и не является сейчас). Напротив, оно возникло в результате долгой подготовки. В «ницшеанстве» проявились движущие силы, в соответствии с которыми *искусство* должно было стать ведущей составляющей культуры, — а эта цель, в свою очередь, была характерной частью длительной традиции *романтизма*⁴.

— Наконец, широта и многочисленность этапов ницшеанства в Германии ясно показывают нам, что академические ницшеведческие исследования быстро вобрали в себя многочисленные *неакадемические направления*, связанные с «Ницше»⁵. Научные занятия и широкие общественные дискурсы в случае Ницше были (и остаются) в необычайной мере взаимопроницаемыми.

В этом свете следует выделить три решающих критерия суждения:

(1) Для того чтобы судить о влиянии Ницше, а также о развитии ницшеанства в рамках общества и культуры мышления, нам постоянно будут требоваться как ограничения, или *дифференциация*, так и определенная *контекстуализация*. В противном случае мы упустим из виду важные связи. «Судьба» в лице Ницше никогда не появлялась и не появляется из ничего: это событие требует определенной подготовки и наличия конкретных, в основном поддающихся артикуляции причин.

(2) С философской точки зрения «Ницше» также не единичен: многие идеи он разделяет с другими мыслителями своего времени. Сюда относится, например, оценка бессознательных процессов (у романтиков, а также у Э. фон Гартмана),

⁴ Распространяемая под именем «Ницше» критика религии подготавливается длительной традицией, начиная с критически-исторического взгляда Просвещения и заканчивая религиозной критикой XIX века: оба этих течения ко времени Ницше уже пустили глубокие корни в немецком обществе.

⁵ Наиболее свежий пример — современные дебаты о «трансгуманизме»: многочисленные идеи *enhancement*, отчасти представляющие собой общественные императивы, способствовали возникновению совершенно нового понимания ницшевского «сверхчеловека».

усиливающаяся публичная критика религии (у Д. Фр. Штрауса и Л. Фейербаха), а также начавшаяся в этой связи *антропологизация* мышления, начало карьеры «теории познания», т. е. акцент на заложении ее научных *оснований*, значение «психологических» тем (постоянно повторяемая Ницше фраза «слово берет психолог» имеет своих предшественников и свои параллели), трезвая, несентиментальная деконструкция морали, напоминающая нам об эмпиристско-сенсуалистских и утилитаристских течениях, и, не в последнюю очередь, осознание конструктивистского, типизирующе-упрощающего и потому по необходимости зависящего от субъекта, искусственного характера всего нашего знания о действительности.

(3) Следует помнить и о том, что из-за своей комплексности и широты «ницшеанство» представляет собой и *неспецифический феномен эпохи*: «После 1900 года, вероятно, не было ни одного образованного немца, который бы в какой-то степени не испытал “влияния” Ницше»⁶. По сути абсолютное сопротивление Ницше оказывалось лишь в старопозитивистских программах научного развития и общественной реформы, а также в клерикальном лагере, т. е. в двух радикально полярных друг другу лагерях той эпохи. Противоположным следствием комплексности и широты стало появление «*неавторизованного*» *ницшеанства*, прямо противоречащего собственным взглядам и высказываниям Ницше. Сюда относятся все стойкие клише, встречающиеся на пути современной оценки его трудов: его связь с ненавидимыми им идеологиями XIX века, такими как (социал-)дарвинизм, шовинизм, антисемитизм, германский миф, а также любая политическая чванливость и помпезность. Все это *не* Ницше! Настоящие характерные особенности *Ницше*, включая и его общественное влияние, следует четко отделять как от *неспецифического феномена эпохи*, так и от «*неавторизованного*» *ницшеанства*.

3. Великая инвентаризация (потребность в Ницше)

В условиях своего времени Ницше дал нам ключевые слова, вокруг которых возникло многое другое. Это относится и к каждому из этапов *ницшеанства*. В грандиозных ауратических формулировках постоянно проявляются потребности в понимании и истолковании⁷. Контекстом всякий раз служит *состояние кризиса*, а духовным климатом — климат *неспокойного времени*: *ницшеанская рецепция*

.....

⁶ Kaufmann W. Nietzsche. Philosoph — Psychologe — Antichrist. Darmstadt, 1982. S. 486. То же самое, с небольшими временными отличиями, относится и ко многим другим национальным культурам.

⁷ Аффекты сопротивления в данном случае в основном служат скорее обоснованием его истинности: доказательством *наличия опыта современной истории*. Критика в адрес Ницше редко имеет *конкретный* характер: скорее мы имеем дело с *общими разграничениями*, в свою очередь свидетельствующими о том, что высказывания Ницше были основаны на опыте современной ему реальности. Чтобы объяснить резонансность идей Ницше, бастионы старого мышления прибегали к общим историко-философским схемам: «Ницше = субъективизм», «Ницше = нигилизм», «Ницше = аморализм», «Ницше = релятивизм», «Ницше = упадок разума, иррационализм,

создает впечатление предшествующего ожидания нового мышления — мышления Ницше⁸.

В феноменах эпохи проявляется ее новый кризисный потенциал. Возникает настойчивая, радикальная и беспощадная по отношению к прежним инстанциям и господствовавшим моральным идеалам необходимость в великой культурной инвентаризации⁹. Последняя затрагивает абсолютно все. В необычайно динамичную эпоху новых требований появилось внутреннее, духовное ощущение истощения сил, чувство повсеместного эпигонства. И действительно, та эпоха выглядела великой лишь в своих бездушных проявлениях технической гигантомахии, эвдемонистической социальной экономизации и показной государственности. Говоря о вкладе Ницше в этом контексте, в том числе в свете по-прежнему новых элементов ницшеанской традиции, следует отдельно упомянуть о двух структурных особенностях.

А. Трансформация критики культуры. Даже тот, кто не является ницшеанцем, не станет отрицать, что в трудах Ницше проявляется большая чувствительность к проблемным аспектам развития, а также к поверхностным и опасным проявлениям эпохи. Для рефлексий, символом которых стал Ницше, характерно *новое измерение культурной критики* за рамками классической критики культуры: критика проявлений общественных отношений, человеческих взаимоотношений и поведения, а также *способов мышления*, выходящая за пределы искусства, государства, науки, религиозных культов и моральных норм. В глазах Ницше культурный профиль современности предстает в виде совокупности идей, программ и нормативных усилий общества, господствующих кодов и способов речи, наложивших отпечаток как на ментальность, так и на социальные практики. К способам мышления всегда относится и вытесненное, неосознанное коллективное бессознательное, которое смогло сформироваться и закрепиться¹⁰.

.....
 агностицизм» и т. д. Тем самым Ницше ставили в один ряд с Кьеркегором, Максом Штирнером и романтиками, с их субъективистскими недугами.

⁸ Разумеется, в этих обстоятельствах оказывается чрезвычайно заразительным и все то, что украшает себя именем «Ницше». Ссылающаяся на Ницше и обладающая аргументационной убедительностью критика феноменов эпохи представляет собой результат перенесения на нее собственных авторских позиций, имеющих совершенно иное происхождение и духовное содержание (я имею в виду эскапистские точки зрения, авторитарные взгляды, обособленные антиклерикальные и антиинституциональные направления, культурную борьбу против «нефастовского» образа народного мышления, характерные для разных стран националистические представления, новое торжество героизма, возрождающиеся культы дружбы и гомоэротические союзы, но также и новый культ холодности и т. д.).

⁹ Указанный кризис был (и остается) *конечной формой исторических кризисов*, которые общества проходят на длинном пути своего развития.

¹⁰ Не следует приукрашивать тот факт, что Ницше в своих вердиктах нередко занимает позицию, вызывающую возмущение, — например, когда он ратует за изменение социальных условий для женщин или условий жизни для «рабочих» (см. СИ, Набеги Несвоевременного, 40: ПСС 6, с. 89). В этих случаях мы имеем дело с конкретными мнениями и взглядами Фридриха

В науках, а также в способах понимания субъекта Ницше впервые подвергает критике онтологические *commitments* (Куайн) — лежащие в их основе фикции и построенные на предположениях идеализации (сущности, отношения, «силы»). Также Ницше обнаруживает зависимость социальных связей от *представлений о них*. Представления о субъектных идентичностях, примерах мотиваций и рациональности поступков играют существенную роль, когда действующие (или объединяющиеся друг с другом) индивиды привычно ориентируются на определенную практику — на взаимные ожидания от действий других. Деструктивная роль критического подхода, развивающегося по намеченному Ницше образцу, в существенной степени заключается в демонстрации этого «идеологического фундамента» социальной жизни.

Упомянутая критика распространяется не только на очевидные классы предметов критики теории (или, выражаясь более общим языком, эпистемической критики) — критику высказываний, суждений, убеждений и моделей, — но и на смысловые допущения, связанные с соответствующими идеалами познания. Критика общественных форм, а также форм морали и культуры также связана с определенными господствующими самоочевидностями, с идеалами времени *помимо* социальной и культурной жизни. Эта новая критика культуры вырабатывает в себе утонченный чувственный аппарат, ощущающий недостаточность научного позитивизма, в котором явное восхищение нагромождением актов переросло в слепой эгоцентризм, погребая любую цель и смысл под массой необходимых предметов знания. Чувственный аппарат критики направлен и на современные Ницше представления о рационализме, т. е. на технологически нагруженное понятие рационализма и на утилитаристские мыслительные течения. Его предметом служат и высокие обещания социально-реформистских программ и моральной реформы, идеи осуществимости и счастья, любая идеология «прогресса», фетишизация клятв «культуры» (буржуазной культурной жизни) и «государства», а также — не в последнюю очередь — остатки религии в форме светских эрзац-моралей и трансценденций. В нем проявляется радикальный скептицизм по отношению к явным и тайным ценностным идеям и популярным девизам современной Ницше эпохи. «Генеалогический» аргумент рефлексии позволяет показать соответствующие образы мысли на фоне длительной, глубоко укорененной истории их возникновения. В этом заключается сохраняющаяся по сей день актуальность ницшевской критики.

Б. Скрытая связь между Ницше и Марксом. Кризис современности, ее жизненных форм и культуры начинается задолго до нашего времени. Очевидно, что его наступление предшествует периоду, из которого вырос дух Ницше. Начиная с Руссо и романтиков, критика симптомов эпохи неизменно сопровождает этот процесс. Немецкое общество служит наиболее ярким примером тому, что уже два с половиной века частью современности является противоположный ей дискурс,

Ницше как исторического индивида. И все же решающую роль играет именно новый *способ* критики культуры.

ее собственная внутренняя оппозиция, в рамках которой Ницше, в свою очередь, при ближайшем рассмотрении оказывается лишь одной из противоположностей.

Традиция старой критики связывала патологии процесса современности с общим прогрессом «цивилизованности», с высвобождением эгоизма отдельных людей или с капиталистическими общественными отношениями¹¹. Гнет новых проблем, увеличившийся к концу XIX века вследствие индустриализации, массового обезличивания, появления национальных государств и успеха естественных наук и техники, привел к тому, что центральные вопросы приняли принципиальный характер. В возникающих в этот период общественных науках в особенной степени отражается утрата самоочевидности общественного и культурного мира, а также мира знаний. Новые объяснения ориентируются на двойственные или двухступенчатые проблемные темы, такие как отношения между «индивидом» и социальной сферой, а конкретнее — противоречия между социальностью, составляющей современную реальность освобожденных и атомизированных «Я»-личностей, и изначальным, основополагающим социальным единством, совместной жизнью: напряженность, возникающая между «обществом» и «сообществом».

Первоначально для больших форм критики не была характерна реакция ницшевского типа: они требовали наличия *сообщества*, начинающегося с Ты и заканчивающегося всем «человечеством»; смысл всех предприятий должен был быть связан с ним, с его интересами и благом. Ницшеанский акцент противоположного дискурса был своего рода второй ступенью критики: критикой в адрес критики. Ницшевская культурная критика идей отвечает на то, что, в свою очередь, служит выражением кризиса действительности. Духовный климат того времени, в котором ницшевские диагнозы реализуют свой потенциал, т. е. духовный климат повседневной ментальности и рефлексивного понимания (от интеллектуальных дебатов до публицистики, от науки до искусства), был затронут идеями необходимости *оправдания* — оправдания всех форм жизни перед воображаемым моральным коллективом.

С тех пор как в процессе современности в обществах возник противоположный дискурс, появление новых критических программ и любая их рецепция происходят в уже существующей духовной ситуации дискуссии со знакомой нам эпохой. То же самое относится и к радикальной критике, которую воплощает собой Ницше. Взрывное распространение ницшевского мышления отражало своеобразие ситуации, так что его рецепция почти никогда не была нейтральной, всесторонней или взвешенной: для восприятия идей Ницше всегда был характерен определенный акцент. Базовым для ницшеанской рецепции на рубеже XIX и XX веков было представление о том, что, в свете новых господствующих нормирующих стандартов, оправданных «в отношении коллектива» или «в универсальной перспективе», социальные вопросы и вопросы культуры обладают базовым равноправием,

.....
¹¹ Эта критика в конечном счете была адресована современной «буржуазности», а ее аргументация обычно основывалась на противоположных, органицистских моделях.

а нищезанятие является новым обоснованием неравенства или различия. Это представление с тех пор служило фоном для каждого из этапов рецепции. С помощью Ницше обосновывали не только наследуемое издревле неравенство, т. е. традиционные привилегии, преимущества и престижные позиции, попавшие под гнет социальных изменений, но и то, что, в противоположность ему, грубо стремилось вверх, а также художественные претензии на исключительность существования¹². Многочисленные и разнообразные группы, возникавшие вследствие стремительной социальной динамики, видели в отмеченных влиянием Ницше понятных формулах обещание великого освобождения: не только освобождения от совокупной власти прошлого (как возможности заново открыть будущее), но и от нормативных идеалов «сообщества» — освобождение всех тех, кто, на основе реального опыта или вследствие проекции своих страхов, считал универсальное суждение нового «демократического» духа общества причиной разрыва между личными притязаниями и социальной реальностью собственной позиции, а также тех, кто пытался позитивно истолковать для себя атомизирующие требования эпохи.

В ходе развития, сопровождаемого постепенным распадом связей и обязательств, появлением все большего числа двойственностей и возможных прогнозов и в то же время *предположений* о реальном состоянии дел, «сообщество» стало эмфатическим идеалом и несущим надежду ориентиром. С каждым изменением все более эгалитарной социальной действительности, а также способов говорить о социуме теоремы Ницше, сопротивлявшиеся этому новому доминантному смысловому обязательству, приобретали все больший резонанс. В этой связи можно говорить об «аффекте Ницше», помогающем справляться с современностью. Идентифицируемые как социальные движения, призывы к созданию «сообщества» являлись не только частью христианской традиции и тогдашнего христианского обновления (идей изначального христианства, пацифизма и т. д.), как это представляется из перспективы их прямой критики у Ницше: в первую очередь, они были конкретным расширением революционных программ политического коммунизма. Ситуация в немецком обществе, в особенности, позволяет нам разглядеть *скрытые связи между Ницше и Марксом*, без которых нельзя понять нищезанятие и его периоды¹³. При каждом ренессансе ницшевского мышления последнее включается в социальный дискурс, занимая место Маркса и социально-научных марксистских

.....
¹² Показательно, что первая, начальная волна нищезанятия на рубеже XIX и XX веков сначала нашла отклик не у господствующих элит — тех, кто, согласно терминологии Ницше, был неоспоримыми и уверенными в себе «господами», — а у бывших элит, угнетаемых процессами модернизации, и у групп, претендующих на социальное или культурное лидерство. В рамках дальнейших этапов нищезанятия эта тенденция в особенной степени затрагивала общества переломного периода, а также те общества, в которых быстрая капитализация приводила к внезапному экономическому деклассированию или, напротив, к быстрому подъему новых социальных слоев.

¹³ В случае с современными фазами нищезанятия можно также говорить о скрытой связи «Ницше» с «коммунитаристскими» программами.

теорий. Когда общества, стремящиеся к пониманию процесса современности и его опыта, больше не хотят говорить о «Марксе», они всегда заново присваивают и интерпретируют Ницше¹⁴.

4. Опасность незаметного устаревания ницшевского мышления

С течением времени значение мышления Ницше, его основополагающее, эпохальное значение, не ограниченное фазами приливов и отливов в рецепции его идей, не могло не измениться. В случае с ницшевским радикальным мышлением легко не обратить внимания на значение этой укорененности во времени, связь с ним, характерную практически для любой критической философии. По всей видимости, возникает структурный разрыв между самопониманием и действительным критически-диагностическим содержанием — слепое по отношению к самому себе эмфатическое расхождение между грандиозным жестом и претензией на демонстрацию скрытой за социальным консенсусом «истины» и, с другой стороны, значением ницшевского кризисного мышления, его теорем и оценок феноменов для действительности.

Мышление Ницше понимает свою новую перспективу как *критику современности*, подразумевая, что в ходе дальнейшего развития событий эпохи она будет еще более актуальной и ориентированной на будущее. Его собственная современность заключается в продолжении предшествующей критики идей Нового времени — критики «философских» идей, возникших из духа Просвещения: идей субъекта, разума, науки, гуманности, морали и истории. Описанная культурно-критическая стратегия приводит к скепсису по отношению к стоящим за начинаниями современности ценностным идеалам и ожиданиям, понятийным топосам и конструкциям идентичности, ставшим частью широкого социального

.....
¹⁴ Это единство пафоса «общества», конкретно-исторически проявляющееся в его связи с политическим коммунизмом и ницшеанством, реагирующими и отвечающими на процесс современности и его опыт, увидел уже Гельмут Плеснер в своей работе, написанной в период формирования политических идеологий XX века в ходе большой полемики первых лет после окончания Первой мировой войны. Отмечая иризирующий характер феномена, при котором крайние и противоположные друг другу точки зрения меняются местами, Плеснер на примере немецкого общества указал на характерную для молодежных движений и их социальной романтики особенность. Последняя заключается в связи между порывом к великой индивидуальности, аристократический жест, с эсхатологическими идеями нового союза, *communitio* по ту сторону господствующей цивилизации и сдавленного ограничениями, цивилизованного человека. См. *Plesner H. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Bonn, 1924, глава «Zwischen Herrenmoral und Gemeinschaftsmoral» и глава «Blut und Sache: Möglichkeiten der Gemeinschaft». Очевидно, что сегодня также существуют культурные движения, *структурно* принадлежащие к традиции, проявившейся столетием ранее в молодежных движениях, или возрождающие к жизни аналогичные мотивы. Конкретные примеры этих движений — например, радикально-«экологические» идеи, новый религиозный фундаментализм или национализм — в большой степени зависят от соответствующего национально-социального контекста.

консенсуса. В этом состоит современность «несвоевременного», воплощенного в Ницше необходимого антидискурса.

Однако именно здесь необходима дифференциация — как в контексте эпохи Ницше, так и, вероятно, в еще большей степени в связи с дальнейшим поступательным развитием, — поскольку описанный нами тип рефлексии неограничен в своих критических суждениях. Такая критика представляет собой безграничную подозрительность: все интеллектуальные и культурные достижения современности и находящиеся в ходу идеи будущего выглядят в ее свете лишь отражениями упадка истинного человеческого величия и социальных отношений, фактически проявлениями *заблуждения* в процессе современности — проявлениями, с которыми необходимо бороться. Абсолютизация критики происходит за счет того, что ницшевские образцы содержат одно-единственное объяснение и обладают только одной нормативной функцией: все остальные аспекты и перспективы рефлексии, в том числе и научные темы, предстают лишь частью предмета критики. Все изначально возводится к характерной для эпохи проблеме болезнетворного распространения и стандартизации характерных индивидуальных недостатков, исчезновения признаков социальных различий и отсутствия духовной честности¹⁵. Критические суждения подразумевают, что этого бы не произошло, если бы у отдельных личностей оказалось бы достаточно *воли*: предполагается, что волей они могли бы обладать в любой исторической ситуации. Для последнего, в свою очередь, необходима противоположная, исторически ориентированная рефлексия, поиск ответа на вопрос: «Насколько современно ницшеанство на самом деле?» Обоснованная и современная актуализация большей части ницшевских теорем и суждений невозможна без этого метаразмышления¹⁶.

¹⁵ См., в частности, в «Ессе homo» ницшевскую трактовку намерения и исторического содержания его работы «По ту сторону добра и зла», с ее подзаголовком «Прелюдия к философии будущего»: «Эта книга <...> во всем существенном есть *критика современности*, не исключая и современных наук, современных искусств, даже современной политики <...>. Все вещи, которыми гордится наш век, воспринимаются здесь как противоречащие этому типу [истинной человеческой высоты], почти как дурные манеры, например, пресловутая “объективность”, “сочувствие ко всему страждущему”, “историческое чувство” с его раболепством перед чужим вкусом, с его пресмыкательством перед *petits faits*, [а также, не в последнюю очередь,] “научность”» (ПСС 6, с. 264 сл.). Обо всех упомянутых проявлениях современности Ницше отзываясь в лапидарной форме, называя их «плохими манерами». В ходе рецепции эта оценка, постоянно репродуцируемая и подвергаемая актуализации, получает объяснимо широкую трактовку. Одна из ее радикальных интерпретаций рисует нам «манихейские» картины современной эпохи.

¹⁶ В свою очередь, для тех теорем и суждений, к которым неприменимо это требование, следует задаться вопросом о том, не присоединяется ли Ницше к уже признанным в его эпоху течениям науки и мышления (см. выше). Несмотря на рецепцию научных и общих мыслительных течений своего времени, Ницше практически не обратил внимания на одно из них, а именно на зарождавшиеся в Германии программы критически рефлексированной социальной науки. (Именно это направление позднее плодотворно развивало наследие Ницше: см. прим. 22.) Если говорить о научной рефлексии о социуме и социальных процессах, то Ницше, по всей

Тихо и незаметно многие аспекты *действительности* стали «ницшеанскими». Науки и без Ницше отказались от некоторых неотрефлексированных представлений, с которыми боролся Ницше; то же самое касается и соответствующих «философско»-теоретических обоснований. Необратимо преодолев объективистские идеалы, науки с нескольких сторон приблизились к пониманию познания, в своей основе являющемуся «конструктивистским». В знании и в представлениях о рациональном устройстве мира и жизни воцарился скептицизм по отношению к любым прежним идеям абсолютного обоснования, выполнимости и исключения рисков: вместо них мы научились *прагматическому подходу*, с которым прекрасно справляемся. Морали уже давно и, как правило, совершенно спокойно свыклись с пониманием альтернативных возможностей и своих собственных «генетических» предпосылок: они функционируют *несмотря на* это релятивирующее осознание. Повсеместно укоренился и независимый взгляд на исторические, а иногда и на чрезвычайно повседневные факторы культурного созидания. Разговор о бессознательном, об интересах и мотивах, о телесности и логике чувств стал частью повседневности. В искусстве и в государстве, в историческом сознании, повседневном стиле и менталитете давно уже нельзя найти большинства прежних врагов. Яростная критика христианства и осуждение других абсолютов и мировоззренческих тоталитаризмов сегодня ломаются в открытую дверь.

Еще большее значение для правильной оценки современности мышления Ницше имеет связь между критическим диагнозом ментальных и культурных феноменов и процессами, протекающими в *общественной действительности*¹⁷. Именно для социальных процессов характерна все более «ницшеанская» современность отношений (в первую очередь отношений капиталистических) во всех сферах жизни. *Способ* функционирования общества включает в себя живое, фактическое и анонимное ницшеанство, во многих областях ставшее привычным внешним элементом нашего социального характера. Стремительные общественные изменения эпохи и возникающие при этом, доступные нашему познанию проблемы с самого начала эмфатически сконцентрированы на *индивидууме* (и на индивидуальном стиле жизни); лишь позднее они становятся центральной темой ницшевской философии. Массовое обезличение индивидов (или, выражаясь более реальным языком, современного индустриального города), разделение и технизация труда, опыт смыслового раскола, слом преемственности поколений, экономизация все новых сфер жизни, а также стереотипы поведения в «общественной сфере» и в рамках рабочих и экономических процессов — все эти новые господствующие формы привели к появлению реального по своей структуре социального профиля, а точнее, того самого «чело-

.....
 видимости, был знаком лишь с чисто сциентистской традицией социального позитивизма в Англии и во Франции.

¹⁷ Эта связь имеет более скрытый характер и, в отличие от предыдущей, не регулирует саму себя.

века», который вынужден (или от которого требуют) быть социальным актером в «ницшеанском» смысле.

Социальные процессы, ожидающие от индивидов участия в них, превратились в *космос фактически господствующего реального ницшеанства*. Сюда относится реальное бесцеремонное отношение к связям, природному миру и исторической идентичности, а также обратный феномен распределения ролей и навязанного конформизма — обусловленный общественными и экономическими санкциями все более конформистский характер отхода от привычных схем, проявления индивидуальности и своенравности. Кроме того, следует упомянуть упадок абсолютных жизненных форм («смерть бога»), беспокойство от переоценки старых ценностных ориентиров¹⁸, ресентиментную подозрительность по отношению к стремящимся к верховенству социальным слоям, обесценивание всего издавна существующего, обязательства по отношению к будущему, тоску по тому, что больше-чем-человек, и повсеместно наблюдаемое избыточное множество.

Описанное развитие представляет собой реальную социальную силу. В нем заключаются господствующие социальные факты эпохи. В этом контексте ницшеанству, как критическому анализу ментальных и культурных феноменов, с его антипафосом величия отдельных людей, грозит устаревание. Причина в том, что ницшеанство не принимает во внимание именно ту область генезиса и причинных связей, которая связана с *социальными* процессами и их властью над представлениями и привычками.

5. Общества и их ницшеанское сознание (ницшеанство во множественном числе)

В ходе развития современности потребность в Ницше стала неизменной спутницей ее кризисных периодов: любой социальный переворот, угрожающий пониманию субъекта, способов жизни и жизненных позиций, постоянно порождает мотивации, артикулируемые в фазах, или волнах, ницшеанства¹⁹. «Ницше» стал функциональной составляющей общественного духовного хозяйства. Это выражается в том числе в каждый раз новом его присвоении, в соответствии с ситуацией времени, а также в *альтернативных* способах реагирования на кризисы, в альтернативных формах преодоления обстоятельств и опыта.

Ницше прав. Его определения феноменов и изображенная им историческая перспектива проистекают из очевидности общего опыта. Мир таков — он тако-

.....
¹⁸ Кроме того, господствующие нормативные и конформистские обязанности столь глубоко укореняются в индивидуальном жизненном пространстве, что порождают ограниченную, *эстетическую компенсацию*, приводя к появлению тех бессильных «эстетов» и «сынов муз», которых культурно-критическое ницшеанское мышление высмеивает как «образованных филистеров».

¹⁹ Причиной этому были контингентные события интеллектуальных дебатов.

вым стал, как показывает нам его критика в философии Ницше и в ницшеанских течениях, возникающих под ее влиянием. Впрочем, в существенной степени это произошло не *вследствие* названных Ницше причин индивидуального характера. Именно в случае столь широкого и глубокого диагноза эпохи, как у Ницше, следует учитывать содержащуюся в нем *косвенную истину*: нечто воспринятое благодаря величине чувственного аппарата, превратившееся в тему, выраженное в Ницше, но лишь отчасти адекватно распознанное и объясненное им самим. Субъект очевидности, со своей стороны, должен быть исторически позиционирован²⁰.

Ницшеанство постоянно борется за суверенитет в интерпретации эпохи. В своей абсолютизированной форме оно представляет собой огромный соблазн. Эта концепция способна объяснить даже то, что в нее не укладывается (например, посредством «психологической» трактовки). Однако фундаментальное ницшеанство явно не может быть решением, по крайней мере не сегодня. Скорее стоит задаться вопросом о том, *как* импульсы Ницше могли бы стать основой современного критического мышления и какой тематический акцент им следовало бы придать. В этом отношении есть существенные и очевидные различия между культурными традициями обществ²¹. Рецепция Ницше принимает совершенно разные формы — в зависимости от стадии, на которой находится рефлексия дискурсов взаимопонимания. Это касается, в первую очередь, осознания собственного эпохально-исторического индекса и связей между критикуемыми идейными конструкциями (включая теоретические основания научных проектов) и реальностью процесса современности.

Философию Ницше вновь и вновь подвергали инновативным интерпретациям, в соответствии с совокупностью *опыта* о нем в коллективном сознании обществ. Идеи Ницше стали признанной частью интерпретаций эпох и ментальностей, проникнув и в науки. В общем и целом, волны обусловленной соответствующей эпохой актуализации Ницше, уже больше века являющиеся частью внутреннего антидискурса современности, обогатили его: они научились заново формулировать теоремы Ницше, связывая его перспективы с *иными* вопросами

²⁰ Если мы этого не замечаем, мы идеологизируем или инструментализируем мышление Ницше, вместо того чтобы аргументационно полемизировать с ним. (То же самое касается и противоположной ситуации, когда с Ницше пытаются «бороться» или сторониться его.) Если ницшеанство, как точка зрения, будет убеждено в своей правоте, его ожидает быстрое вырождение. В нем скрывается опасная амбивалентность, позволяющая проецировать *собственное* социальное недовольство на увиденную глазами «Ницше» картину эпохи и ее процессов. Периодически возникает и нечто вроде *ресентимента ницшеанства по отношению к самому себе*: собственный ресентимент, скрывающийся за его веским и грандиозным интерпретационным жестом.

²¹ Уже во времена Ницше и раннего ницшеанства существуют важные отличия в том, что касается тем религии и морали, поскольку в Германии — если не принимать во внимание недалекий антимодернизм, один из бастионов тех, кто отрицает современность на уровне мышления, — проблема «нигилизма» не имеет того веса и той остроты, как в Восточной Европе. В Германии «нигилизм» героев Достоевского *не* был одной из главных форм мотивации.

и теориями²². В том, что уже достигнуто, общества могут конструктивно ориентироваться друг на друга. Ницшеанства никогда не одиноки или несоизмеримы. И напротив, если ницшеанство резко противопоставляет себя любой иной рефлексии и науке, а «Ницше» считают единственным спасением от всесторонних заблуждений эпохи, из этого никогда не выходит ничего долгосрочного, а ницшеанство остается предметом игры между противоположными течениями в обществе. Любое лишнее рефлексии ницшеанство вскоре само становится одной из причин, из-за которых общественный дискурс вновь поддается «коммунитарному» (или даже «коллективистскому») образу мышления. Подобное ницшеанское мышление не является способом понимания и действия, но лишь симптомом — одним из проявлений *проблемы*.

По Ницше, а также по рефлексии о своей реакции на него общество узнает многое о *самом себе* и своем нынешнем состоянии.

Литература

- Ashheim S. E.* Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart; Weimar, 1996.
Kaufmann W. Nietzsche. Philosoph — Psychologe — Antichrist. Darmstadt, 1982.
Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Bonn, 1924.
Scheler M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (1915) // Ders., Gesammelte Werke. Bd. 3 (Vom Umsturz der Werte). Bern, 1955. S. 33—147.
Simmel G. Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, 1907.
Weber M. Einleitung (Theoretische Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen) // ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen, 1920. S. 237—275. (Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)

.....
²² Эта установка имеет и противоположное следствие: для всех специфических для ницшеанского мышления тем выбираются иные перспективы аргументации, нежели те, что избирает сам Ницше. Ранним примером этому служат ориентированные на социальные науки концепции начала XX века, придающие наследию Ницше социальный статус и открывающие возможности нового формулирования и дифференцирования односторонних типов. Именно так происходит с ницшеанским «человеком» — как с «последним человеком», критикуемым за его мелочное довольство безопасной жизнью и уравнивающей «моралью рабов», так и с характерными для эпохи надеждами на «сверхчеловека». См., в частности, «Теоретическое вступление» Макса Вебера к «Хозяйственной этике мировых религий» (*Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen, 1920. S. 237—275), а также работы Георга Зиммеля (например, Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, 1907) и Макса Шелера (в частности, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen [1915] // Max Scheler: Gesammelte Werke. Bd. 3 [Vom Umsturz der Werte]. Bern, 1955. S. 33—147).



Rainer Adolphi

Die Sehnsucht, wieder souverän zu werden gegenüber der Macht der Zeit Erfahrungen mit ›Nietzsche‹ in der deutschen Kultur

1. Warum Nietzsche ein Schicksal ist

Zeitalter, die ihren Ort in der Geschichte noch nicht gefunden haben, schwanken oft zwischen Extremen. Je unsicherer eine Gesellschaft ist, desto mehr ist sie getrieben von einer Suche, wo sie stehe im Verhältnis zu anderen Epochen und Räumen und was sie bedeute im Horizont der Möglichkeiten des Menschlichen. Meist kommt es dabei zu einer Gleichzeitigkeit konträrer Verständigungen, und häufig schlagen diese vermittlunglos und abrupt ineinander um. Die drängende Radikalität des *Wer sind wir?* und des *Was ist der Wert unserer Zeit?*, *Was bedeuten unsere Erfahrungen?* unterhöhlt hier gerade den Konsens des Gemeinsamen.

Seit mehr als einem Jahrhundert ist dabei ›Nietzscheanismus‹ stets ein Indikator der Tiefe der Krise. An Nietzsche machte sich, in mehreren charakteristischen Wellen, das Drängen, einem empfundenen Verhängnis der Zeit zu entkommen, fest. ›Nietzsche‹ wurde immer wieder zur Identifikationsfigur für ein ›anderes Denken‹: Identifikationsfigur für den als Erfordernis visionierten grundlegenden Bruch mit allem Bisherigen. So auch in dem Milleniums-Bewusstsein unserer Gegenwart, das gespeist wurde von den großen gesellschaftlichen Umbrüchen von 1989/90 (und deren geopolitischen Folgen), dem Schock von *Nine-Eleven* und den weltweit bewusstwerdenden großen technologischen Katastrophen, für die ›Tschernobyl‹ und ›Fukushima‹ zu Symbolen geworden sind.¹

.....
¹ Oder auch ökologische Katastrophen: wie das Verschwinden des noch vor einem halben Jahrhundert viertgrößten Sees der Erde — des Aralsees.

In den Jahrzehnten seit den 1980er Jahren, flankiert durch die entsprechende Philosophie der ›Postmoderne‹, lässt sich eine noch einmal neue Wiederkehr nietzscheschen Denkens feststellen. ›Nietzsche‹ steht als Titel für einen geforderten radikal neuen intellektuellen sowie kulturellen Äon. —

Im Folgenden soll berichtet werden von Erfahrungen des Denkens, die in der deutschen Kultur gemacht wurden. In mehrfacher Hinsicht sind die Entwicklungen hier charakteristisch — und lehrreich. Die Wellen des ›Nietzscheanismus‹ im Denken in Deutschland (und auch die Wellen des Kampfes gegen Nietzsche) zeigen in einem besonderen Maße die *Verwobenheit in eine spezifische Zeiterfahrung*. Sie zeigen, inwiefern seit Beginn des 20. Jhs. ›nietzschesches‹ Denken ein Schicksal ist: nämlich Schicksal so sehr wie *die Wirklichkeiten* der Epoche, deren Kehrseite — Ausdruck — es ist und mit denen es zusammengehört.

2. Quasi-Nietzsche und Pseudo-Nietzsche

Nicht Erfolg, Dominanz und Stärke, sondern Niederlagen zwingen zur Besinnung. Zustände geschichtlicher Macht dagegen befestigen die Selbstverständlichkeiten herrschender Identitätskonstruktionen und Orientierungssysteme. Dass die deutsche Gesellschaft nach dem I. und bes. dem II. Weltkrieg sich mit den eigenen geistigen Erbschaften auseinandersetzen musste, hat auch den kritischen Blick auf eine ganze Mentalität, unter der dabei auch ›Nietzsche‹ befasst wurde, zum festen Faktor des seitherigen Denkens gemacht.² Die Beschäftigung trat schon relativ früh in einen *reflexiven Zustand*. Die Frage der Beschäftigung wurde auch: Wofür steht Nietzsche?, *Warum* Nietzsche?, Was suchte bzw. sucht man in Nietzsche — etwas, das anderes, etabliertes Denken *nicht* hat?

Darin wurde das dichte Geflecht bewusst, in dem Nietzsche mit vielen sonstigen Strömungen seiner Zeit zusammensteht. In diesem erwies sich die ›Andersartigkeit‹ des Nietzscheschen Denkens, der propagierte radikale Bruch, in dem er ganz solitär zu stehen schien, als durchaus differenzierter.

— Nietzschesches Denken breitete sich stets quer durch die etablierten Diskurs-Klassen und gesellschaftlich-kulturellen Zusammenhänge aus; Nietzscheanismus war in jeder seiner Wellen ein nahezu universelles Phänomen.³

— Dazu gehörte auch, dass er, wie sonst selten bei einem philosophischen Denken, Verbindungen mit vielerlei anderen Positionen eingehen konnte — in der ersten großen Welle am Beginn des 20. Jhs.: mit Lebensphilosophie (in ihren unterschiedlichen Rich-

.....
² Im vorliegenden Beitrag ist ›Nietzsche‹ immer dann in Häkchen geschrieben, wenn damit eine ganze Denkrichtung oder Denk-Haltung bezeichnet werden soll.

³ In späteren Wellen entwickelten sich wohl jeweils auch Akzente des Rezeptionsfeldes. Anfangs war das Universelle besonders stark ausgeprägt: der Nietzscheanismus bei Künstlern wie in den Zirkeln des Bürgertums (und in der bürgerlichen Journalistik), bei Politikern wie in den Stilisierungen eines Aussteigertums, in den sozialen Bewegungen der Zeit, etwa auch der Arbeiterbewegung, wie im Zionismus oder in religiösen Erneuerungen, neureligiösen Aufschwüngen. — Vgl. Aschheim, Stephen E., *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart/Weimar 1996.

tungen), Philosophischer Anthropologie, Renaissance des Kantianismus (Neokantianismus) und nicht zuletzt auch dem Lager des Logischen Positivismus (etwa bei M. Schlick, Wittgenstein, frühem Carnap).

— Das Plötzliche des ersten Nietzscheanismus war offenbar wesentlich auch vermittelt durch einen *Generationenwechsel*. ›Nietzsche‹ zeigt sich in Deutschland als Phänomen der Jugend. Das Faszinosum entfaltete sich vor allem für eine Generation, die, weil noch nicht in den etablierten Positionen der Gesellschaft, den Verfall der obersten Werte (Nihilismus) an sich selber erfahren hat und an den Diskrepanzen von Sein und Schein litt; ›Nietzscheanismus‹ ist die wohl erste geistige Strömung, bei der es auch um einen Kampf der Jungen gegen die Alten (Dominanz der Alten) ging.

— Ferner lässt sich in der deutschen Gesellschaft das Geschehen auch als genuin *soziokultureller Umschwung* identifizieren. ›Nietzscheanismus‹ war (und ist) in vielem gar nicht das generell Neue, als das es sich selber verstand und aus späterer Sicht oft erscheint, sondern vollzieht sich aus einer langen Vorbereitung heraus. Im ›Nietzscheanismus‹ kommen die Bewegkräfte, dass *Kunst* zur Leitkultur werden müsse, zum Tragen — und dieses Ziel steht in der langen Tradition der *Romantik*.⁴

— Und schließlich lassen die Breite des Nietzscheanismus in Deutschland und seine mehrfachen Wellen deutlich erkennen, wie die akademische Beschäftigung mit Nietzsche meist die *außer-akademischen Strömungen*, die sich jeweils an ›Nietzsche‹ festgemacht haben, schnell in sich aufgenommen hat.⁵ Wissenschaftliche Auseinandersetzung und allgemeine Diskurse der Gesellschaft waren (und sind) bei ›Nietzsche‹ ungewöhnlich durchlässig gegen einander.

Vor diesem Hintergrund zeichnen sich drei entscheidende Spezifizierungen der Beurteilung ab:

(1) Um die Bedeutung Nietzsches zu beurteilen — und um Entwicklungen eines Nietzscheanismus innerhalb einer Kultur des Denkens und einer Gesellschaft zu beurteilen —, sollten sowohl Eingrenzungen bzw. *Differenzierungen* als auch stets eine gewisse *Kontextualisierung* mit einbezogen sein. Sonst entgehen einem wichtige Zusammenhänge. Das ›Schicksal‹ Nietzsche kam und kommt niemals aus dem Nichts, sondern hat Vorbereitungen sowie wohl weithin benennbare Ursachen.

(2) ›Nietzsche‹ ist auch in philosophischer Hinsicht gar nicht so singulär. Vieles, was in ihm zusammenkommt, teilt er mit anderen Denkern seiner Zeit: die Aufwertung von Prozessen des Unbewussten (wie seit der Romantik und E. v. Hartmann); die zunehmende öffentliche Religionskritik (wie seit D. Fr. Strauß und L. Feuerbach); die damit zugleich eingetretene *Anthropologisierung* des Denkens; die aufkommende Karriere von

.....
⁴ Im Übrigen ist auch die als ›Nietzsche‹ sich ausbreitende Religionskritik von einer langen Tradition vorbereitet: vom kritischen historischen Blick der Aufklärung und von der Religionskritik des 19. Jahrhunderts, was beides in Deutschland bereits breit in die Gesellschaft eingedrungen war.

⁵ Zuletzt bei der gegenwärtigen Debatte um »Transhumanismus«. (In ihr haben die vielen *enhancement*-Vorstellungen, ja zum Teil schon -Imperative der Gesellschaft sich zu einem ganz neuen Verständnis des »Übermenschen« bei Nietzsche verdichtet.)

›Erkenntnistheorie‹, d. h. der Akzent auf (Wissenschafts-) *Grundlegung als Erkenntnistheorie*; die Bedeutung ›psychologischer‹ Thematisierungen — Nietzsches allgegenwärtliches »Hier ein notwendiges Wort des Psychologen ...« steht mit etlichen Vorläufern und Parallelen zusammen; die nüchterne, unsentimentale Moraldemontage (wie in empiristisch-sensualistischen oder utilitaristischen Richtungen); sowie nicht zuletzt die Einsicht in den Konstruktions- und auch typisierend-vereinfachenden, ja insofern subjektbedingt-fiktionalen Charakter all unseres Wirklichkeits-Wissens.

(3) Der Verflechtungen und der Breite wegen gibt es, das sollte man sich bewussthaltend, ›Nietzschanismus‹ auch als *unspezifisches Epochenphänomen*. »Es hat vermutlich so gut wie keinen gebildeten Deutschen nach 1900 gegeben, der nicht irgendwie von Nietzsche ›beeinflusst‹ war«;⁶ absoluter Widerstand kam in der Tat im Grunde nur von den altpositivistischen Programmen in der Wissenschaft und der Gesellschaftsreform sowie von v. a. dem klerikalen Lager, d. h. den zwei polaren Extremen der Epoche. — Unter den Verflechtungen und der Breite hat sich indes auch umgekehrt ein ›unautorisierte‹ *Nietzschanismus* eingestellt, der Nietzsches eigenen Ansichten — und auch Äußerungen! — geradezu entgegenstand. Darunter zählt namentlich das, was als hartnäckiges Klischee zwischen heutiger Beurteilung und seinen Schriften steht: die Verbindung mit den (von ihm gerade verabscheuten) Ideologien des 19. Jahrhunderts, wie (Sozial-) Darwinismus, Chauvinismus, Antisemitismus, Germanenmythos, und überhaupt politische Aufgeblasenheit und Pomp. Das *ist nicht* Nietzsche! — Von beidem, dem unspezifischen Epochenphänomen und dem ›unautorisierten‹ Nietzschanismus, sollte man das, was tatsächlich charakteristisch *Nietzsche* ausmacht und seine gesellschaftliche Bedeutung, klar abheben.

3. Die große Inventur (Das Bedürfnis nach Nietzsche)

In der Situation seiner Zeit gab Nietzsche die Stichworte, um die herum vieles Andere sich sammelte, und so auch in jeder seitherigen Gegenwart der Wellen eines nochmal neuen Nietzschanismus. In großen auratischen Formulierungen konnten immer wieder Bedürfnisse der Verständigung und Deutung sich wiedererkennen.⁷ Die Konstellation dabei ist stets ein *Zustand der Krise*. Und das geistige Klima ist stets das einer vib-

.....
⁶ Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosoph — Psychologe — Antichrist*, Darmstadt 1982, S. 486. — Und das gilt, mit geringen Zeitverschiebungen, ja auch für viele andere nationale Kulturen.

⁷ Die Affekte des Widerstands sind da meist eher der Beweis seines Wahrheitsgehalts: Beweis des *zeitgeschichtlichen Erfahrungsgehalts*. Die Kritik an Nietzsche ist selten *konkret*, sondern es sind *Allgemeinabgrenzungen* — und gerade das belegt, wie sehr sich in Nietzsche eine erfahrene Wirklichkeit der Zeit ausgesprochen hat. Um sich die Resonanz Nietzsche'scher Gedanken verständlich zu machen, bemühten die Bastionen des alten Denkens allgemeine philosophiehistorische Schemata, wie: ›Nietzsche = Subjektivismus‹, ›Nietzsche = Nihilismus‹, ›Nietzsche = Amoralismus‹, ›Nietzsche = Relativismus‹, ›Nietzsche = Verfall der Vernunft, Irrationalismus, Agnostizismus‹ (usw.). Dies rückte Nietzsche in eine Linie mit Kierkegaard, Max Stirner, ja der Romantik ganz generell und ihrer subjektivistischen Ankränkungen.

rierenden Zeit — es sind Rezeptionen, als habe man auf dieses neue Denken, habe auf Nietzsche gewartet.⁸

Die Phänomene der Epoche bekundeten eine neuartige Potenz von Krisenhaftigkeit. Radikal und rücksichtslos gegen die Instanzen des Alten und zumal die herrschenden Moralideale, kam es zum Drängen auf eine große kulturelle Inventur.⁹ Erfasst wurde davon alles. In einem Zeitalter immenser Dynamik und entsprechend neuer Anforderungen bildete sich — als dessen geistige Innenseite — ein Gefühl der Erschöpfung der Kräfte, ein Gefühl des allenthalben Epigonalen. Tatsächlich groß erschien das Zeitalter nur noch in den seelenlosen Erfolgen technischer Gigantomachie, eudämonistischer Sozialbewirtschaftung und staatlicher Zurschaustellung.

Was Nietzsche dort an Besonderem — und als mit seiner Tradition verbundenen bleibend neuen Elementen — eingebracht hat, lässt sich an zwei strukturellen Bewandnissen festmachen.

(A. *Transformation von Kulturkritik*) Auch wer kein Nietzscheaner ist, wird einräumen, dass in Nietzsches Werken sich eine große Sensibilität für problematische Entwicklungen und allgemein die Untiefen und Gefährdungen des Zeitalters ausspricht. Was die Reflexionen, für die Nietzsche zum Vorbild wurde, dabei auszeichnet, ist eine *neue Dimension von Kulturkritik*: über die klassische Gestalt der Kulturkritik, die Kritik an den Ausprägungen von gesellschaftlichen Verhältnissen, menschlichen Beziehungen und Verhaltensweisen, von Kunst, Staat, Wissenschaft, religiösem Kultus und Moralnormen hinaus die Kritik an den *Denkweisen* dabei. In Nietzsche'schem Blick zeigt das kulturelle Profil einer jeweiligen Gegenwart sich als ein Allgemeines der Ideen, Programme, normativen Unternehmungen einer Gesellschaft, der herrschenden Codes und Redeweisen, die sich sowohl der Mentalität wie den Praktiken eingeschrieben haben. Zu den Denkweisen gehört dabei stets auch das betreffende (kollektive) Unbewusste — das Verdrängte und die Unbewusstheiten, die sich herausgebildet und verfestigt haben.¹⁰

.....
⁸ In dieser Konstellation hatte naturgemäß auch all das, was sich mit dem Namen ›Nietzsche‹ nur schmückte, eine hohe Infektionskraft. Mit dem, was — unter Berufung auf Nietzsche — in argumentativ überzeugender Weise kritisiert wurde an Phänomenen der Zeit, wurden auch vielfältige eigene Positionen ganz anderer Provenienz und anderen Geistes transportiert (eskapistische Haltungen, autoritäre Weltanschauungen, spezielle anti-klerikale und anti-institutionelle Strömungen, ein Kulturkampf gegen ›unfaustische‹ Volksmentalitäten, verschiedenste länderspezifische Nationalismen, eine neue Feier des Heroismus, neue Freundschafts-Kulte und homoerotische Bünde und zugleich ein neuer Kult der Kälte, u. a. m.).

⁹ Diese Krise war (und ist) gleichsam die *Endform der geschichtlichen Krisen*, die Gesellschaften auf ihrem langen Weg der Entwicklung durchlaufen haben.

¹⁰ Dass Nietzsche mit seinen Verdikten manchmal auch empörende Positionen bezieht — z. B. in Bezug auf das Engagement für veränderte gesellschaftliche Lebensverhältnisse der Frauen oder in Bezug auf die Lebensbedingungen der »Arbeiter« (vgl. *Götzendämmerung*, Aph. 40 von ›Streifzüge eines Unzeitgemäßen‹) —, darf nicht beschönigt werden. Das ist das Konkrete und betrifft das historische Individuum Friedrich Nietzsche und seine Meinungen und Ansichten. Entscheidend ist jedoch die neue *Art* dieser Kulturkritik.

In Wissenschaften wie Subjekt-Verständnissen kritisierte Nietzsche so zum ersten Mal die ontologischen *commitments* (Quine) — die jeweiligen zugrunde liegenden Fiktionen und voraussetzungshaften Idealisierungen (Entitäten, Relationen, ›Kräfte‹). Und für Sozialverhältnisse hat Nietzsche gesehen, wie sie stets zusammenhängen mit *Vorstellungen über sie*. In dem, wie die agierenden (oder sich fügenden) Individuen habituell auf eine bestimmte Praxis eingestellt sind — wechselseitige Erwartungen auf ein bestimmtes Sich-Verhalten der anderen —, spielen stets die Vorstellungen *über* Subjekt-Identitäten, Motivations-Muster und Handlungs-Rationalität eine wesentliche Rolle. Die Sprengkraft des nach Nietzsches Vorbild sich etablierenden kritischen Zugangs speist sich entscheidend aus der Offenlegung dieses sozusagen ›ideologischen Unterbaus‹ des sozialen Lebens.

So erstreckt diese Kritik sich nicht allein auf die manifesten Gegenstandsklassen der Theorie-Kritik (oder allgemeiner: epistemischen Kritik) — die Kritik an Aussagen, Sachurteilen, Überzeugungen und Modellen —, sondern zugleich auf die Sinn-Unterstellungen, die mit betreffenden Erkenntnisidealen verbunden sind. Und ebenso setzt die Kritik an den Formen des Gesellschaftlichen und der Formen von Moral und Kultur an den zugrundeliegenden herrschenden Selbstverständnissen an, an den Idealen der Zeit *über* das soziale wie kulturelle Leben. Diese neue Kulturkritik hat dabei ein feines Sensorium entwickelt: ein feines Sensorium für das Ungenügen des scientifischen Positivismus, in dem die vordergründige Faszination angehäufter Fakten zur blinden, selbstbezüglichen Unternehmung geworden war und unter der Masse des zu Wissenden alles Ziel und Sinn zum Verschwinden gebracht hatte; gleichermaßen ein Sensorium in Richtung der Rationalitätsverständnisse der Zeit — Sensorium für den technologisch vereinnahmten Rationalitätsbegriff und den Sog utilitaristischer Denkweisen; ein Sensorium für die hohen Versprechungen sozialreformerischer Programme und von Moralreform; das Sensorium überhaupt für die Machbarkeits- und Beglückungs-Ideen der Epoche sowie alle ›Fortschritts‹-Ideologie; das Sensorium für die zum Fetisch erhobenen Beschwörungen von ›Kultur‹ (bürgerliches Kulturleben) und des ›Staates‹; und nicht zuletzt das Sensorium für die aus der Restmasse der Religion zurückgebliebenen profanen Ersatz-Moralen und Ersatz-Transendenzen. Es ist die radikale Skepsis gegenüber den — offenen oder heimlichen — Wert-Ideen des Zeitalters und all den kursierenden Slogans. Das »genealogische« Argument der Reflexion zeigt dabei die betreffenden Denkweisen gemeinhin in einer lang herkommenden, tief verwurzelten Ursprungsgeschichte. Das macht die bis heute immer wieder aktualisierte Bedeutung.

(*B. Das anonyme Verhältnis von Nietzsche und Marx*) Die Krise der Moderne, ihrer Lebensformen und Kultur beginnt schon ein gut Stück zuvor. Sie setzt ein deutlich vor der Epoche, aus deren Geist Nietzsche hervorgewachsen ist. Die Kritik an Ausprägungen des Zeitalters begleitet den Prozess seit Rousseau und der Romantik. Seit zweieinhalb Jahrhunderten, und in starkem sowie exemplarischem Maße zur Etablierung gekommen in der deutschen Gesellschaft, gehört zu Moderne zugleich ein Gegendiskurs, ihre eigene innere Opposition — und innerhalb dessen wiederum ist Nietzsche genaubetrachtet nur die eine Polarität.

Die Tradition der alten Kritik hatte die Pathologien des Prozesses der Moderne festgemacht an allgemein der fortschreitenden »Civilisierung«, oder an der Entbindung des Egoismus der Einzelnen, oder an der kapitalistischen Gesellschaftlichkeit.¹¹ Der neue Problemdruck, der sich zum ausgehenden 19. Jahrhundert verstärkte — im Zuge von Industrialisierung, Vermassung, Nationalstaat und den Erfolgen von Naturwissenschaften und Technik —, verschob die zentralen Fragen in Grundsätzlichkeiten. Hier spiegeln bes. die entstehenden Sozialwissenschaften die Erfahrung einer nicht mehr selbstverständlichen gesellschaftlichen, kulturellen und auch Wissens-Welt, als sie die Klärungen auf ein doppeltes bzw. doppelstufiges Problemthema ausrichten: überhaupt das Verhältnis von ›Individuum‹ und sozialer Sphäre und dann dabei konkret das Spannungsfeld zwischen derjenigen Sozialität, die die moderne der freigesetzt-atomisierten »Ich«-Personen ausmacht, und einer urwüchsigen, zugrundeliegenden Sozial-Einheit, Zusammen-Leben — das Spannungsfeld von ›Gesellschaft‹ und ›Gemeinschaft‹.

Die großen Formen der Kritik jedoch reagierten zuerst gerade nicht in einer Nietzsche'schen Weise, sondern mit Einforderung von *Gemeinschaft* — vom Du bis zur Gesamt-»Menschheit« — und der Sinnbindung aller Unternehmungen an Gemeinschaftlichkeit, deren Interessen und Wohl. Der nietzscheanische Akzent des Gegendiskurses war da gewissermaßen erst die Kritik zweiter Stufe: Kritik der Kritik. Nietzsche, die Kulturkritik der Ideen, antwortet auf etwas, das seinerseits Ausdruck einer Krise der Wirklichkeit war. Das geistige Klima der Zeit, in dem Nietzsches Diagnosen ihr Potenzial entfalteten, das geistige Klima in Alltagsmentalitäten wie auch in reflexiven Verständigungen (von intellektuellen Debatten bis Publizistik, von Wissenschaften bis selbst Kunst), war erfasst von Ideen einer eingeforderten *Rechtfertigung*: Rechtfertigung aller Formen des Lebens vor einem vorgestellten moralischen Kollektiv.

Seit in den Gesellschaften generell ein Gegendiskurs im Prozess der Moderne entstanden ist, ereignet jede Bildung neuer kritischer Programme und jede Rezeption sich in einer schon bestehenden geistigen Konstellation der Auseinandersetzung mit dem erfahrenen Zeitalter — und das gilt auch gerade für die Radikalität der von Nietzsche verkörperten Kritik. Zur gleichsam explosionsartigen Ausbreitung nietzscheschen Denkens gehörte unter diesen Bedingungen der Lage die Eigentümlichkeit, dass es so gut wie nirgends eine neutrale, allseitige oder gar abwägende Aneignung war, sondern Nietzsche da immer in einer bestimmten Akzentuierung aufgenommen wurde. In der Grundkonstellation, die den Übergang ins 20. Jahrhundert macht in der Epoche Nietzsches, war dies ein Rezeptionsprofil, dass unter Gegebenheiten des herrschend gewordenen Normierungsstandards ›gerechtfertigt im Hinblick auf das Kollektive‹ bzw. ›universalistisch gerechtfertigt‹ — die Fragen des Sozialen und der Kultur als basisegalitär — Nietzscheanismus als neue Begründung von *Un-Gleichheit* oder Abweichen verstanden wurde, und das blieb auch seitdem stets die Hintergrundstruktur aller Wellen der Rezeption. Sowohl die Schichten des altangestammten Ungleichen, d. h. die durch die gesellschaftli-

¹¹ Die Kritik richtete sich allgemein im Letzten gegen die ›Bürgerlichkeit‹ der Moderne. Und die Argumentation erfolgte gemeinhin auf Basis organisistischer Gegenmodelle.

chen Umbrüche in Bedrängung geratenen traditionellen Privilegien, Prestigepositionen und Bevorrechtigungen, als auch gerade umgekehrt die rüde nach oben drängenden neuen Schichten, hinzu die aufsprießenden Präntentionen künstlerischer Ausnahme-Existenz, haben die Nietzsche'schen Begründungen auf sich bezogen.¹² Die von Nietzsche geprägten Begriffsformeln standen für vielfältige Gruppierungen einer in den Zustand starker Dynamik geratenen Gesellschaft als das Versprechen der großen Befreiung: Befreiung nicht nur von der angesammelten Macht der Vergangenheit — eine wieder offene Zukunft —, sondern nun auch von den Norm-Idealen ›Gemeinschaft‹ — Befreiung all derer, die eine Diskrepanz zwischen Eigen-Anspruch und sozialer Wirklichkeit ihrer Position als durch das allseitige Urteil des entstandenen ›demokratischen‹ Geistes der Gesellschaft verursacht empfanden (sei es als reale Erfahrung oder als projizierte Ängste), sowie derer, die für ihre eigene Person die Atomisierungszumutungen der Zeit in ein Positivum umzuwenden versuchten.

Das heißt: In einer Entwicklung, in der Bindungen und Verbindlichkeiten sich zunehmend aufgelöst hatten, Ambiguitäten und Möglichkeits-Visionen genauso zunahmen wie zugleich reale Verhaltenszumutungen, war zuerst ›Gemeinschaft‹ zum emphatisch besetzten Ideal und zur Hoffnung der Orientierung geworden. Und dann mit jedem Schritt egalitärer werdender Sozialwirklichkeit und vor allem der Rede über Soziales gewannen die Theoreme Nietzsches, die dieser dominant gewordenen Sinnverpflichtung wehrten, einen immer größeren Resonanzraum. Man kann dies den *Nietzsche-Affekt* in der Bewältigung der Moderne nennen. Identifiziert als soziale Bewegungen, war die Beschwörung von ›Gemeinschaft‹ dabei nicht nur die christliche Tradition — und in der damaligen Zeit die christlichen Erneuerungen (Ideen des Urchristentums, Pazifismus usw.) —, wie es nach Nietzsches manifester Kritik scheint, sondern war im Konkreten vor allem auch die Ausbreitung der revolutionären Programme des politischen Kommunismus. Das ist, wie die Konstellation in der deutschen Gesellschaft in besonderer Weise erkennen lässt, *das anonyme Verhältnis von Nietzsche und Marx*, ohne das man den Nietzscheanismus und dessen Wellen wohl nicht recht verstehen kann.¹³ In jeder Renaissance nietzscheschen Denkens trat dieses im Diskurs der Gesellschaften an die Stelle von Marx und der sozialwissenschaftlich-marxistischen Theorien. Immer wenn Gesellschaften von ›Marx‹ nicht mehr reden wollen, kommt es in ihren Verständigun-

.....
¹² Es ist bezeichnend, dass in seiner ersten, initialen Welle beim Eintritt ins 20. Jahrhundert es zunächst nicht etwa die herrschenden Eliten waren, unten denen der Nietzscheanismus Resonanz fand — denen also, die in Nietzsches Terminologie »Herren« sind, unangefochten und unbeirrt —, sondern Resonanz unter den von Modernisierungsprozessen bedrängten absteigenden Eliten sowie den nachdrängenden Gruppierungen und Ansprüchen auf gesellschaftliche bzw. kulturelle Führerschaft. In einer besonderen Weise gilt dies bei späteren Wellen dann noch einmal in Umbruchgesellschaften bzw. Gesellschaften, in denen vor allem durch eine hereinbrechende schnelle Kapitalisierung es zu jähem ökonomischen Deklassierungen sowie umgekehrt einem rasanten Aufstieg neuer Schichten kommt.

¹³ Oder in den heutigen ›Nietzsche‹-Wellen auch: das anonyme Verhältnis zu ›kommunitaristischen‹ Programmen.

gen über den Prozess der Moderne und dessen Erfahrungen zu einer neuen Aneignung und Ausdeutung Nietzsches.¹⁴

4. Die Gefahr eines unbemerkten Veraltens nietzscheschen Denkens

Der Gang der Zeit ist auch an der Bedeutung nietzscheschen Denkens nicht ohne Veränderungen vorbeigegangen: an seiner grundlegenden Epochenbedeutung über alles phasenweise Auf und Ab der Wellen der Rezeption hinaus. Diese gewisse zeitliche Situiertheit und Bezogenheit, was wohl für den Gehalt so gut wie allen dezidiert kritischen Philosophierens gilt, hat im Fall der Radikalität Nietzsches indes eine leicht zu übersehende Tragweite. Denn es scheint sich strukturell eine Diskrepanz zwischen Selbstverständnis und tatsächlich kritisch-zeitdiagnostischem Gehalt herausgebildet zu haben, eine selbstblinde Auseinanderentwicklung von Emphase — dem großen Gestus wie Anspruch, die heimliche ›Wahrheit‹ hinter dem, was sozial gilt, aufzuzeigen — und andererseits der Wirklichkeitsbedeutung der nietzscheschen Weise des Krisen-Denkens, seiner Theoreme und Phänomenbewertungen.

Nietzschesches Denken versteht seine neuen Perspektiven als *Kritik der Moderne*; und mit der Unterstellung, dass sie im Fortgang der Wirklichkeiten des Zeitalters nur immer noch aktueller geworden seien bzw. zukünftig würden. Seine eigene Modernität gründete hier darin, die schon vor ihm aufgekommene Kritik an den Ideen der alten Neuzeit — die Kritik an den ›philosophischen‹ Ideen aus dem Geist der Aufklärung: den Ideen von Subjekt, Vernunft, Wissenschaft, Humanität, Moral und Geschichte — kulturkritisch weiterzuführen zur Skepsis gegenüber den hinter den Unternehmungen der Gegenwart stehenden, zum breiten gesellschaftlichen Konsens gewordenen Wertidealen und Erwartungen, Verständigungstopoi und Identitätskonstruktionen. Das ist die

¹⁴ Diese Zusammengehörigkeit von ›Gemeinschafts‹-Pathos — historisch konkret dann vor allem gebündelt im politischen Kommunismus — und Nietzscheanismus, die beide auf den Prozess der Moderne und dessen Erfahrungen reagieren bzw. antworten, hat schon früh Helmuth Plessner gesehen (geschrieben im Formierungsstadium der politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts in den großen Kämpfen der Jahre direkt nach dem I. Weltkrieg). Und er hat, neben dem irisierenden Phänomen der Verkehrung der Seiten, wie die polarisierten Extreme ineinander umschlagen konnten, am Beispiel der deutschen Gesellschaft auch eine charakteristische Verbindungsgestalt bewusst gemacht: die Strömungen der ›Jugendbewegung‹ und ihre Sozialromantik. Sie verbindet den Ausbruch zur großen Individualität, den aristokratischen Gestus, mit eschatologischen Ideen eines neuen Bundes, einer neuen *communio* jenseits der herrschenden Zivilisation und des eingeschnürten Zivilisationsmenschen. Vgl. Plessner, H., *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924, Kap. ›Zwischen Herrenmoral und Gemeinschaftsmoral‹ und Kap. ›Blut und Sache: Möglichkeiten der Gemeinschaft‹. — In der heutigen Zustandslage gibt es offenkundig ebenfalls kulturelle Bewegungen, die *strukturell* in der Tradition dessen stehen, was sich vor einem Jahrhundert in der ›Jugendbewegung‹ artikuliert hat, oder als Wiederaufleben von analogen Motiven zu identifizieren sind. Welche Bewegungen dies konkret sind — z.B. radikal-ökologische Ideen oder neue religiöse Fundamentalismen oder Nationalismus usw. —, hängt aber wohl stark vom jeweiligen heimischen gesellschaftlichen Kontext ab.

Modernität des »Unzeitgemäßen«, die Modernität dieses von Nietzsche verkörperten notwendigen Gegendiskurses.

Doch wird man gerade hier differenzieren müssen, und mit fortschreitender Entwicklung wohl noch mehr als zu Nietzsches eigenen Zeiten. Denn dieser Typus Reflexion ist zugleich auch unumschränkt in seinem kritischen Urteil. Diese Kritik ist die entgrenzte Verdächtigung. Alle intellektuellen wie kulturellen Errungenschaften der erreichten Moderne und ebenso alle kursierenden Ideen von Zukunft erscheinen als bloßes Abbild der Verfallsform wahrer Menschengröße und Sozialbeziehungen, zu bekämpfende Faktizitäten eines *Abwegs* im Prozess der Moderne. Und verabsolutiert wird dies dadurch, dass in dem Nietzsche'schen Vorbild weithin nur eine einzige Erklärung vorgebracht — und normativ gemacht — wird, sämtliche anderen Aspekte und Reflexionsperspektiven, auch andere wissenschaftliche Thematisierungen lediglich als Teil des zu Kritisierenden erscheinen. Alles wird ursächlich zurückgeführt auf individualcharakterliche Mängel, geschwundenes soziales Distinktionsgefühl und überhaupt fehlende geistige Redlichkeit, die sich in dem Zeitalter virulent ausgebreitet und zum Standard gemacht hätten.¹⁵ In den Urteilen ist durchweg unterstellt, dass es nicht so gekommen wäre, wenn die Einzelnen nur genügend *Willen* gehabt hätten, und den hätten sie in jedem Zustand der Geschichte zugemuteterweise haben können. — Das erfordert eine gegengerichtete, historisch einordnende Reflexion: *Wie modern ist Nietzscheanismus wirklich?* Für einen Großteil der nietzscheschen Theoreme und Urteile wird eine begründete Aktualisierung heute nicht ohne eine solche Meta-Überlegung möglich sein.¹⁶

Leise und oft unbemerkt nämlich sind inzwischen viele *Wirklichkeiten* »nietzschesch« geworden. So haben, auch ohne Nietzsche, die Wissenschaften etliche der

.....
¹⁵ Vgl. etwa Nietzsches Verständnis (in *Ecce homo*) der Intention und des Zeitgehalts von *Jenseits von Gut und Böse*, welche Schrift in ihrem Untertitel als »Vorspiel einer Philosophie der Zukunft« aufgetreten war: »Dies Buch [...] ist in allem Wesentlichen eine Kritik der Modernität, die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen [...]. Alle Dinge, worauf das Zeitalter stolz ist, werden als Widerspruch [zum Typus wahrer menschlicher Höhe gezeigt], die berühmte »Objektivität« zum Beispiel, das »Mitgefühl mit allem Leidenden«, der »historische Sinn« mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack, mit seinem Auf-dem-Bauch-Liegen vor petits faits, [oder nicht zuletzt auch überhaupt] die »Wissenschaftlichkeit.« (KSA 6, S. 350 f.) Dort heißt es für all diese Ausprägungen der herrschenden Moderne dann sogar ganz lapidar: alles »schlechte Manieren« (ebd.). — In der Rezeption hat dies offenkundig Bandbreiten, wie stark es auch in einer Aktualisierung reproduziert wird. Im Extrem finden sich geradezu »manichäische« Zustandsbilder der Jetztzeit.

¹⁶ Und für diejenigen Theoreme und Urteile, für die dies Erfordernis eher nicht gilt, ist sicher zu untersuchen, inwiefern Nietzsche sich dort nicht nur anderen in seiner Zeit bereits etablierten Denk- und Wissenschaftsströmungen anschließt (s. o.). — Bei all der Rezeption wissenschaftlicher und allgemeiner denkerischer Strömungen seiner Zeit hat Nietzsche *Eines* so gut wie nicht wahrgenommen: die damaligen, vor allem in Deutschland entstandenen Programme einer kritisch-reflektierten Sozialwissenschaft. (Und genau diese Richtung sollte dann die Erbschaft Nietzsches fruchtbar weiterführen.) Als wissenschaftliche Reflexion des Sozialen und seiner Prozesse scheint er im Wesentlichen nur die rein wissenschaftliche Tradition, den sozialwissenschaftlichen Positivismus Englands und Frankreichs zu kennen.

einstigen unreflektierten Verständnisse, gegen die Nietzsche angegangen war, verabschiedet, ebenso betreffende ›philosophisch‹-theoretisch fundierte Verständnisse. Die Wissenschaften haben objektivistische Ideale irreversibel überwunden, nähern sich von verschiedenen Seiten einem grundlegend ›konstruktivistischen‹ Erkenntnisverständnis. Im Wissen wie auch den Vorstellungen rationaler Welt- und Lebensgestaltung hat sich eine Skepsis gegenüber allen vormaligen Ideen der absoluten Begründung, der Machbarkeit und der Ausschaltung von Risiken etabliert; statt ihrer hat man Weisen eines *pragmatischen Umgehens* gelernt, mit dem man gut zurechtkommt. Die Moralen haben, weithin undramatisch, das Bewusstsein anderer Möglichkeiten und Bewusstsein ihres eigenen ›genetischen‹ Gewordenseins schon lange in sich aufgenommen — sie funktionieren *trotz* dieses ›relativierenden‹ Bewusstseins. Ein unpathetischer Blick auf die historischen und zuweilen auch höchst profanen Faktoren kultureller Schöpfungen ist allenthalben heimisch. Die Rede von Unbewusstem, von Interessen, Motiven, von Leiblichkeit und von der Logik der Sinne gehört geradezu zu unseren Alltagsverständigungen. Und auch in Kunst und Staat, in Geschichts-Bewusstsein, Alltagsstil und Mentalitäten gibt es die meisten der alten Gegner längst nicht mehr; vollends der Furor der Christentums-Kritik, desgleichen die Aburteilung anderer Absolutismen und weltanschaulicher Totalitarismen rennt heute weithin offene Türen ein.

Von noch größerem Gewicht, um die Modernität Nietzsches richtig einzuschätzen, ist der Zusammenhang der kritisch diagnostizierten Mentalitäts- und Kulturphänomene mit den Prozessen der *gesellschaftlichen* Wirklichkeit als solcher.¹⁷ Denn genau die Prozesse der Gesellschaft funktionieren mit zunehmend modernen (vor allem modern-kapitalistischen) Verhältnissen in allen Lebensbereichen mehr und mehr in einer ›nietzscheanischen‹ Weise. Die Gesellschaft hat einen gelebten Nietzscheanismus — als anonymen faktischen Nietzscheanismus dessen, wie *sie* funktioniert — in weiten Bereichen zum äußerlichen Habitus unseres Sozialcharakters werden lassen. Die rasanten gesellschaftlichen Veränderungen der Zeit, und die dabei erfahrbar aufgebrochenen Probleme, haben zugleich jene Emphase des *Individuellen* (und des Stils seines Lebens) genau erst hervorgebracht, das dann in Nietzsches Philosophie zentral thematisiert wird. Die Entwicklungen der Vermassung (bzw. real: der modern-industriellen Stadt), der Arbeitsteilung und Technisierung, der erfahrenen Sinn-Zersplitterung, der auseinanderbrechenden Generationen-Folge, hinzu die Ökonomisierung immer weiterer Lebensbereiche und zugleich die Stereotypen des Sich-Verhaltens einer ›Öffentlichkeit‹ und in Arbeits- bzw. wirtschaftlichen Prozessen: all dies hat jene sozialcharakterliche Profilstruktur — verkürzt gesagt: jenen ›Menschen‹ — allererst real geschaffen, sich als sozialer Akteur in einer nietzscheschen Weise zu verhalten, nämlich erzwungener- bzw. zugemuteterweise sich so zu verhalten, von den herrschenden Formen zurechtgeformt.

Die Prozesse der Gesellschaft sind, an die Einzelnen mit Zumutung der Einfügung herantretend, zu einem *Kosmos des faktisch herrschenden Realnietzscheanismus* geworden:

.....
¹⁷ Dieser Zusammenhang ist versteckter, und er reguliert sich, anders als das Vorige, auch nicht selber, im Gegenteil.

die reale Rücksichtslosigkeit gegenüber Bindungen, Naturwelt und historischer Identität, umgekehrt die Rollenzumutungen und erzwungenen Konformitäten — zunehmend konformes Funktionieren durch einschneidende gesellschaftliche wie ökonomische Sanktionen auf Schemaabweichung, Individualität, Eigensinn —, ferner der Verfall absoluter Lebensnormen (›Tod Gottes‹), die Unruhe einer Umwertung der alten Wertorientierungen,¹⁸ der ressentimenthafte Verdacht gegen heraufdrängende Schichten, die Entwertung alles herkommend Bestehenden, Verpflichtung auf Zukunft, die Sehnsucht nach dem Mehr-als-der-Mensch-ist, und überall schon je die Viel-zu-vielen.

Die Entwicklungen sind eine reale soziale Macht. Es sind herrschende gesellschaftliche Tatsachen der Zeit. Nietzscheanismus, als kritische Analyse von Mentalitäts- wie Kulturphänomenen und in seinem Gegenpathos einzelmenschlicher Größe, droht da überhaupt zu veralten. Denn eine ganze Dimension von Genese und Ursachenzusammenhängen ist in ihr strukturell nicht mit in Rechnung gebracht, und dies sind genau jene *gesellschaftlichen* Prozesse in ihren machtvollen Wirkungen auf Verständnisse und Habitus.

5. Gesellschaften und ihr nietzscheanisches Bewusstsein (Nietzscheanismus im Plural)

Mit fortschreitender Moderne ist das Bedürfnis nach Nietzsche allenthalben zum Begleiter des Krisenhaften ihres Prozesses geworden, und aus jedem Schub hereinbrechender sozialer Umwälzungen und der Bedrohung von Subjekt-Verständnissen, Lebensweisen und Positionen wachsen beständig Motivationen nach, die in den phasenweisen Wellen des Nietzscheanismus sich artikulieren.¹⁹ Dies hat ›Nietzsche‹ zum funktionalen Bestandteil im geistigen Haushalt einer jeweiligen Gesellschaft werden lassen. Darin gehören seine immer neuen Aneignungen zusammen mit dem betreffenden Stand ihrer Zeit und deren *anderen* Weisen der Krisen-Reaktionen, anderen Weisen der Bewältigung von Zustandslagen und Erfahrungen.

Nietzsche hat recht. Seine Phänomenbestimmungen und die von ihm gezeichnete geschichtliche Perspektive speisen sich aus der Evidenz von allgemeinen Erfahrungen. Die Welt *ist* so — nämlich ist es gewordener Weise —, wie die Philosophie Nietzsches und die Nietzscheanismen seiner Wirkung dies in ihrer Kritik zeichnen. Doch ist dies wohl zum wesentlichen Teil nicht *infolge* der von Nietzsche dafür gemeinhin benannten individualcharakterlichen Ursachen. Gerade bei einer ebenso breiten wie tiefen Zeitdiagnose wie der von Nietzsche begründeten ist auch eine darin liegende *indirekte Wahrheit* zu bedenken: etwas, das aufgrund ihres großen Sensoriums mit eingegangen ist, zum Thema geworden ist, sich *in* Nietzsche ausspricht, aber von ihm selbst nur zum Teil ad-

.....
¹⁸ Und wohl auch das, dass herrschende Normierungs- und Konformitätszwänge inzwischen so tief in die individuellen Lebensräume eingreifen, dass es dort zu einer erpressten Einschnürung auf *ästhetische Kompensationen* kommt — jene kraftlosen ›Schöngelster‹ und ›Musensöhne‹, die Nietzsche'sches Denken dann kulturkritisch als »Bildungsphilister« verhöhnt.

¹⁹ *Auslöser* waren zuweilen freilich kontingente Ereignisse intellektueller Debatten.

äquat erkannt und erklärt ist. Das Subjekt der Evidenz muss da seinerseits geschichtlich situiert werden.²⁰

Nietzscheanismus steht stets im Kampf um die Deutungshoheit über das Zeitalter. Verabsolutiert, ist er eine mächtige Verlockung. Es ist eine Konzeption, die auch noch jedes von ihr Abweichende zu erklären vermöchte (z. B. ›psychologisch‹). Doch Fundamentalnietzscheanismus kann sicher nicht die Lösung sein, zumal nicht heute. Zu fragen ist wohl vielmehr, *wie* Nietzsche'sche Impulse in einem zeitgenössischen Kritik-Denken tragend werden sollen und in welcher sachthematischen Akzentuierung — und da gibt es offenkundig signifikante Differenzen unter den kulturellen Traditionen der Gesellschaften.²¹ Je nach Reflexionsstadium der Verständigungs-Diskurse hat die Rezeption nietzschischer Gedanken sehr unterschiedliche Gestalt. Dies betrifft vor allem das Bewusstsein des eigenen zeitgeschichtlichen Indexes und das Bewusstsein des Zusammenhangs zwischen kritisierten Ideen-Bildungen (eingeschlossen die Theorie-Grundlagen der szientifischen Unternehmungen) und den Wirklichkeiten des Prozesses der Moderne.

Nietzsches Philosophie hat immer wieder innovative Lektüren erfahren. In der Tendenz sammeln sich *Erfahrungen mit ›Nietzsche‹* an im allgemeinen Bewusstsein der jeweiligen Gesellschaften; und Einsichten Nietzsches sind etabliert eingegangen in die Deutungen von Zeitalter und Mentalitäten und eingegangen auch in die Wissenschaften. Im Großen stehen die Wellen der — jeweilig zeitbedingten — Aktualisierung Nietzsches, die seit mehr als einem Jahrhundert zum Gegendiskurs der Moderne in sich selbst gehören, in einer Linie der Anreicherung, die Nietzsches Theoreme zugleich zu reformulieren gelernt hat und seine Perspektiven zu vermitteln gelernt hat mit *anderen* Fragestellungen sowie Theorieformen.²² In dem, was dabei erreicht ist, können die Gesellschaften sich auch

²⁰ Wo dies nicht gesehen, ideologisiert — und instrumentalisiert — man Nietzsches Denken, statt einer argumentativen Auseinandersetzung. (Das gilt dabei auch für die Gegenseite, die ›Nietzsche‹ bekämpft und fernzuhalten sucht.) — Wie Nietzscheanismus, als Haltung, schnell in Selbstgerechtigkeit ausarten kann, so liegt in ihm prekärerweise auch eine Ambivalenz, allen *eigenen* sozialen Groll in ein mit ›Nietzsche‹ gesehenes Bild des Zeitalters und seiner Prozesse hineinzuprojizieren. Es gibt zuweilen wohl auch so etwas wie ein *Ressentiment des Nietzscheanismus seinerseits*: eigene Ressentiments hinter dem groß auftrumpfenden nietzscheanischen Deutungsgestus.

²¹ Schon in Nietzsches eigener Zeit und dann beim frühen Nietzscheanismus gibt es z.B. in Bezug auf das Themenfeld Religion und Moral entscheidende Unterschiede, insofern in Deutschland — außer im Blick des bornierten Antimodernismus, der Bastionen der mentalen Modernitäts-Verweigerer — das »Nihilismus«-Problem keineswegs dasselbe Gewicht und dieselbe Schärfe hatte wie in Osteuropa. Der ›Nihilismus‹ Dostojewskij'scher Gestalten jedenfalls war in Deutschland wohl *nicht* eine der hauptsächlichen Motivationsformen.

²² Dies bedeutet auch umgekehrt: für all die spezifischen Themen nietzschischen Denkens andere Argumentationsperspektiven mit hereinzunehmen, als direkt aus Nietzsche selbst zu schöpfen sind. — Ein frühes Vorbild dafür geben die sozialwissenschaftlich orientierten Konzeptionen am Beginn des 20. Jhs., die die Denkerbschaften Nietzsches zugleich sozial einordnen und so den bei ihm einseitigen Typus Ursachen für Differenzierung und Reformulierungen öffnen — Einordnung des Nietzsche'schen ›Menschen‹, sowohl des kritisierten, in den kleinen Zufriedenheiten eines ungefährlich gewordenen Lebens sich einrichtenden »letzten Menschen« und der egalisierenden »Sklassenmo-

konstruktiv an einander orientieren. Nietzscheanismen stehen niemals alleine, und sind niemals inkommensurabel. Wo dagegen ein Nietzscheanismus sich noch als Gegensatz gegen alle sonstige Reflexion und Wissenschaft polarisiert — ›Nietzsche‹ als der alleinige Ausweg aus der allseitigen Verblendung des Zeitalters —, kommt es wohl niemals zu etwas Dauerhaftem, sondern er bleibt Teil eines Wechselspiels zwischen den konträren Richtungen einer Gesellschaft. Jeder unreflektierte Nietzscheanismus wird binnen kurzem selber eine der Ursachen sein, weshalb ein gesellschaftlicher Diskurs dann wiederum in neue ›kommunitäre‹ (oder gar ›kollektivistische‹) Denkweisen umschwenkt. Solches nietzscheanische Denken ist dann nicht der Weg des Begreifens und Handelns, sondern erst nur Symptom: erst nur eine der Manifestationen des *Problems*.

An Nietzsche, und in der Reflexion auf die Art, wie sie *auf* Nietzsche reagiert, erkennt eine Gesellschaft auch viel über *sich selbst* und ihren jeweiligen Zustand.

Literatur

- Aschheim, Stephen E., *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart, Weimar 1996.
Kaufmann, Walter, *Nietzsche. Philosoph — Psychologe — Antichrist*, Darmstadt 1982.
Plessner, Helmuth, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924.
Scheler, Max, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3 (*Vom Umsturz der Werte*), Bern 1955, S. 33—147.
Simmel, Georg, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907.
Weber, Max, *Einleitung*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 237—275 (*Theoretische Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen*).

ral« als auch Einordnung der »Übermensch«-Aspirationen des Zeitalters. So bei Max Weber (etwa im Abschnitt ›[Theoretische] Einleitung‹ zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 237—275), bei Georg Simmel (etwa *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907) oder bei Max Scheler (etwa *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* [1915], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3 [*Vom Umsturz der Werte*], Bern 1955, S. 33—147).



Андреа Кристиан Бертино

Актуальность критики жертвования у Ницше

Культура XX века отмечена длительными и интенсивными исследованиями институций жертвования. Гуманитарные науки, начиная с этнологии и заканчивая философией, пытались теоретически осмыслить как само жертвование, так и множество форм растрачивания, характерных для общественных систем, а также истолковать их с точки зрения релевантности для практической жизни. Этот интерес к феноменам, изначально представлявшим собой элементы священных ритуалов, был вызван, вероятно, в первую очередь тем, что в соответствии с доминирующей моделью *homo oeconomicus* непродуктивное растрачивание представлялось бессмысленным. Аутентичные жертвы и приношения, не имеющие даже скрытой цели, заставляют нас усомниться в теоретических и нормативных основаниях культуры, ориентирующейся на принцип максимизации пользы и повышения эффективности. Подобные виды приношений представляются особенно вызывающими в тех случаях, когда мы — вслед за Марселем Моссом и Жоржем Батаем — замечаем парадокс в том, что именно от них зависят наши экономические системы. Говоря более общими словами, речь идет о том, что становится заметна «иная рациональность», лежащая в основе нашей «рациональности» и тем самым ставящая под вопрос претензии последней на абсолютность. Понятия жертвования и дара указывают на базовые апории и, следовательно, на границы понятийности, логоса как работы над самими понятиями, как это демонстрирует Жак Деррида. В свою очередь, Рене Жирар указывает на парадокс в этико-политической сфере: жертвование, как применение силы, может превращаться в неотъемлемое условие образования мирных сообществ.

Значение Ницше для анализа жертвования и дара до сих пор остается малоисследованным¹. Несмотря на отсутствие у него теории жертвования и дара (с его точки зрения, оба феномена относятся к жизни, в конечном счете не поддающейся полному понятийному описанию и систематизации), Ницше, тем не менее, внес огромный вклад в культурный дискурс жертвования — с одной стороны, критически поставив под вопрос инструментализацию этого дискурса в западной традиции, а с другой — подчинив жертвование базовой антропологической тенденции растрачивания, названной им «дарящей добродетелью». Тем самым Ницше прямо повлиял на философскую традицию, описывая и деконструируя дискурсивные стратегии, при которых семантика жертвы используется для саморефлексии и самоописания философии как формы мышления и жизни. Кроме того, его критика жертвования позволяет лучше понять причины притягательности трагических риторик жертвования в XX веке: Ницше показал нам, что забвение религиозного смысла жертвования, проявляющееся в его постепенной метафоризации и тривиализации, может служить отправной точкой для разнообразных форм злоупотребления.

* * *

В нашей повседневной коммуникации жертвование и самопожертвование оцениваются по-разному: жертвование, как применение силы по отношению к другим людям, почти всегда представляется морально сомнительным, в то время как самопожертвование рассматривается скорее в положительном свете. Ницше отмечает это различие и объясняет его возникновение конкретными изменениями в структуре общества:

Ценность жертвы. — Чем меньше за государством и монархами признается право приносить в жертву отдельных людей (как, скажем, при судопроизводстве или призыве на военную службу), тем выше будет ценность добровольного принесения в жертву себя².

Согласно гипотезе Ницше, высокая оценка самопожертвования представляет собой суррогат политической инструментализации жертвования. Если политическая власть встречается с трудностями своей легитимации, самопожертво-

.....
¹ Наиболее важным исследованием по этой теме является монография Гэри Шапиро: *Shapiro G. Alcyone. Nietzsche on Gifts, Noise and Women.* New York, 1991. Интенсивные размышления об идее жертвования у Ницше можно найти и у Денниса Кинга Кинэна: *King Keenan D. The Question of Sacrifice.* Bloomington, 2005. Вдохновляясь Деррида, Кинэн развивает интерпретацию ницшевского «жертвования жертвы». В посвященной политической значимости концепции жертвования у Ницше статье Паоло Диеро Буббио (*Bubbio P. D. The Sacrifice of the Overman as an Expression of the Will to Power: Anti-Political Consequences and Contributions to Democracy // Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought / ed. H. Siemens, V. Roodt.* Berlin; New York, 2008. P. 269—296) демонстрируется, что готовность к самопожертвованию и к жертвованию другими людьми в глазах Ницше представляет собой принцип селекции, выбора политического вождя.

² УЗ 374: ПСС 3, с. 226 сл.

вание индивида получает моральную поддержку. В третьем разделе «К генеалогии морали» моральные оценки жертвования рассматриваются как манифестации аскетического идеала. Согласно Ницше, моральная интернализация жертвования ввергает людей в своеобразное депрессивное состояние, заставляя отдавать предпочтение слабости и страданию перед смелостью устанавливать собственные цели. Однако высокая моральная оценка жертвования приводит традиционную мораль, утверждающую золотое правило, к противоречию с собой. Если нам полагается не делать другим того, чего мы не хотим себе, готовность к самопожертвованию может иметь сомнительные моральные следствия:

«Скажем, в нас есть стремление к самопожертвованию: что запретит нам тогда жертвовать вместе с собою и ближними? Ведь до сих пор именно так делали государство и монархи, принося одних граждан в жертву другим, как было принято говорить, “в общих интересах”. Но и у нас есть общие и, может быть, еще более общие интересы: почему же не принести в жертву грядущим поколениям некоторых индивидов из нынешнего? <...> В конце концов: мы заодно сообщаем ближним умонастроение, в котором они могут *почувствовать себя жертвой*, мы убеждаем их согласиться с задачей, для выполнения которой мы их используем. <...> А вот мы усилили бы путем жертвы — которая приносилась бы и нами, и *ближними* — всеобщее чувство человеческой *силы*, мы подняли бы его, и пусть даже большего мы не достигли бы»³.

Таким образом, рефлексия о моральном использовании дискурса жертвования представляет собой важный момент ницшевской критики морали. Морально необходимые жертвы не только могут стать причиной неморальных поступков, но и являются проблематичными в качестве критерия морали, поскольку моральное понятие жертвования очень широко и по этой причине неопределенно:

Вы думаете, что самопожертвование — признак морального поступка? — Поразмыслите-ка о том, не в *любом* ли поступке, который совершается обдуманно, присутствует самопожертвование, — в самом скверном так же, как в самом хорошем⁴.

Если любой поступок можно рассматривать как жертву, то сюда можно отнести и те неморальные поступки, которым предшествует процесс рефлексии. Предпосылки для этого вывода можно найти в процитированном выше афоризме. Аргументация Ницше представляется нам следующей: чтобы считаться морально релевантным, поступок должен предполагать определенный процесс рефлексии субъекта; однако рефлексия происходит только тогда, когда необходимо взвесить различные возможности, т. е. если решение не дается нам легко. Таким образом, хорошо обдуманнные поступки всегда кажутся актами жертвования, т. е. результатом

³ УЗ 146: ПСС 3, с. 125.

⁴ ЧСЧ II, СМИ 34: ПСС 2, с. 365 сл.

выбора между хорошо обоснованными альтернативами. Выбор личной жертвы в качестве морального критерия привносит в моральный дискурс произвол, который мораль как раз хотела бы исключить:

Наиболее нравствен тот, кто приносит наибольшие *жертвы* обычаям: а что это за наибольшие жертвы? Когда ответ на такой вопрос получен, возникает множество различных видов морали <...>⁵.

В то же время остается открытым вопрос о том, имеют ли моральную природу причины жертвования. Согласно Ницше, именно в жертвовании можно подозревать наличие скрытых личных интересов — вне зависимости от того, осознаны или не осознаны эти мотивы. Прежде всего нам бросается в глаза самодовольство многих жертвующих:

Когда есть выбор, большое самопожертвование мы предпочитаем малому: ведь за большое мы вознаграждаем себя, восхищаясь собой, чего не смогли бы делать при малом⁶.

Ницше указывает на дистанцию между моральным и культовым жертвованием: последнее ощущается как малоценное и оскорбительное — в том случае, если тот, кому жертвуют, знает, что ему приносят лишь ограниченную жертву, как в случае с Каином или Прометеем. Тем самым Ницше предвосхищает апории жертвы и дара, о которых позднее размышлял в первую очередь Деррида. Гордое осознание жертвования делает жертву сомнительной:

Его, однако, вполне устраивает эффект, который он на нас производит: он хочет скрыть от нас свои желания, свою гордость, свои намерения взлететь *над* нами. — Да! Он умнее, чем мы думали, и так вежлив с нами — этот утверждающий! Ибо таков он, подобно нам, даже когда он отрекается⁷.

Самоутверждение в самоотречении представляет собой парадокс, обнажающий дальнейшие морально-психологические проблемы моральной семантики жертвования. Если быть моральным, значит стремиться к аутентичному самопожертвованию, притом что моральные жертвы никогда не могут быть аутентичными, сама идея морального субъекта оказывается проблематичной:

Мораль жертвенных животных. — «С восторгом отрекаться от себя», «приносить себя в жертву» — вот лозунги вашей морали, и я охотно верю, что

.....
⁵ УЗ 9: ПСС 3, с. 22.

⁶ ЧСЧ I 620: ПСС 2, с. 323.

⁷ ВН 27: ПСС 3, с. 368 сл.

вы, по собственным вашим словам, «совершенно искренни»: но я-то знаю вас лучше, чем вы сами, когда ваша «искренность» оказывается способной идти рука об руку с такой моралью. С ее горних высей вы смотрите вниз, на другую, более трезвую мораль, требующую самообладания, суровости, повиновения. Вы, наверное, называете ее даже эгоистической, да и понятно почему — вы *искренни* с собою, когда она вам не нравится, — она и *должна* вам не нравиться! Ведь с восторгом отрекаясь от себя и принося себя в жертву, вы пьянеете от мысли, что отныне будете заодно с властью имущими, будь то бог или человек, которому вы преданно служите: вы отдаетесь чувству его власти, которая, в свою очередь, подтверждена жертвой. А на самом деле вам только кажется, что вы жертвуете, вы скорее мысленно преображаете себя в богов и наслаждаетесь собою в таком виде. С точки зрения такого наслаждения какую слабой и бедной видится вам та, другая, «эгоистическая» мораль повиновения, долга, рассудительности: она вам не нравится, потому что тут действительно нужно жертвовать и отречься, причем жертвователю *не* мнит себя преображенным в бога, как мните вы. Короче говоря, *вам* нужны опьянение и чрезмерность, а та, презируемая вами мораль, *замахивается* на опьянение и чрезмерность, — я охотно верю вам в том, что она доставляет вам неудобство!⁸

Прочитанный нами целиком афоризм не просто указывает на еще одну возможность сделать жертвование частью критики морали. Мы видим, что в случае с метафорическими дискурсами жертвования, оставляющими лишь возможность отказа и самоограничения, Ницше принимает во внимание изначальную логику религиозной жертвы. Моральный дискурс жертвования предает эту логику забвению: ведь в нем жертвующий, жертва и адресат жертвования сливаются воедино. Язык морали уже не играет в языковую игру жертвования по ее первоначальным правилам, и ницшевская терапия морали заключается именно в том, чтобы указать на ложность этой игры.

* * *

В других афоризмах Ницше также пытается придать новую актуальность изначальной семантике жертвования как коммуникативной связи с богами:

«Моральность, определяемая самопожертвованием, стоит на ступени полуварварской. Разум тут одержал лишь трудную и кровавую победу внутри души, и нужно еще разгромить мощные противоположные влечения; без некоторой жестокости, как при жертвоприношениях, какие требуют себе каннибальские боги, тут никак не обойтись»⁹.

Языковая игра морального жертвования предполагает раздвоение души на инстинкты и разум. Адресатом жертвы являются каннибальские боги в человеческой душе: совершающий жертвоприношение пожирает сам себя. Ницше имеет в виду иррациональную потребность в жестоких поступках, удовлетворяемую через

⁸ УЗ 215: ПСС 3, с. 175 сл.

⁹ УЗ 221: ПСС 3, с. 178.

искажение инстинктов посредством разума и служащую импульсом триадической динамике жертвующего, жертвы и адресата жертвоприношения, разыгрывающейся внутри отдельного индивида. Жестокая сфера жертвования придает диалектическую природу культурной доместикации этого понятия, неверно воспринимаемого позднейшими теоретиками жертвования:

«Некогда жертвовали своему Богу людьми, быть может, именно такими, которых больше всего любили <...>. Затем, в моральную эпоху человечества, жертвовали Богу сильнейшими из своих инстинктов, своей “природой”; эта праздничная радость сверкает в жестоком взоре аскета, вдохновенного “противника естества”. Наконец, — чем еще осталось жертвовать? Не пришлось ли в конце концов пожертвовать всем утешительным, священным, целительным, всякой надеждой, всей верой в скрытую гармонию, в будущие блаженства и справедливость? не пришлось ли пожертвовать самим Богом и, из жестокости к себе, боготворить камень, глупость, тяжесть, судьбу, Ничто? Пожертвовать Богом за Ничто <...>»¹⁰.

Для Ницше, как для философа смерти бога, вопрос о жертвовании особенно важен. Его вклад можно в полной мере оценить только в том случае, если мы примем во внимание связь между культурой жертвования и возвещением смерти бога. И если смерть бога — по крайней мере, бога философов — уже диагностирована, то установление смерти посткультурной жертвы и связанной с ней культуры жертвования для Ницше представляет собой задачу, которую только предстоит реализовать. Согласно нашему тезису, Ницше также нарративно конструирует смерть идеологизированной и инструментализированной жертвы, влияющей на моральный, политический и философский дискурс.

Жертва философов, осознанная во имя божественной истины, становится проблематичной, как только мы понимаем, что бог как философский принцип утратил доверие. У Ницше адресат жертвоприношения, бог, сам становится жертвой. Смерть бога также представляет собой продукт жертвенного мышления, удовлетворяющего человеческую жестокость. Трагическое становится сопутствующим феноменом обретающего популярность научного материализма, а «камень» и «глупость» — символами природы, расколдованной от всякой телеологии и теологии, — исходной точкой нигилизма. Ницше делает себя свидетелем и глашатаем утраты доверия к богу, служившему гарантом моральных и теоретических истин. Этому богу уже не приносят культовые жертвы, чтобы установить с ним связь.

Невозможность подобных жертв связана с христианством: самопожертвование Христа обесценило ритуальные жертвы и, связав по-настоящему ценные жертвы со смирением, вытеснило их во внутренний мир человека. Из-за этой интериоризации религиозные коннотации жертвования были со временем утрачены, а «жертва» оказалась постепенно редуцирована к метафоре отказа¹¹. Поскольку

¹⁰ ПСДЗ 55: ПСС 5, с. 67.

¹¹ Stegemann W. Zur Metaphorik des Opfers // Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte / hg. von B. Janowski und M. Welker. Frankfurt a/M, 2000. S. 191—217, 194.

жертвование потеряло свое высшее признание в качестве культового института, оно подверглось инструментализации.

Так судьба жертвования оказалась связанной с диалектикой христианства, на которую указывает Ницше. Когда культовая жертва утрачивает свое архаическое значение из-за новой заповеди Христа, ее интернализация становится угрозой для христианской веры. Теперь жертва принимает форму разума, честно испытывающего самого себя, рассматривающего представления о боге, дарующем людям счастье, как результат когнитивного искажения и по этой причине «жертвующего» богом во имя мнимо объективной истины («не пришлось ли пожертвовать самим Богом»¹²). Отсюда берет начало образ философского бога, который, согласно объяснению безумного человека, превратился в жертву. С точки зрения Ницше, требуемое христианством осознание жертвы стало проблемой для самого христианства — как «религии сердца» и философского разума.

* * *

Наглядный пример тому, что с интериоризацией жертвы религиозный завет становится частью мнимо нерелигиозного морального языка, Ницше видит и в тех случаях, когда речь идет о мученичестве за правду. Ницше размышляет о них в контексте различения между связанными и свободными умами. Связанные умы полагают, что оправданны все вещи, ради которых мы пошли на жертвы. Последнее объясняет, к примеру, почему война, начатая против воли народа, продолжается с воодушевлением, как только приводит к первым жертвам¹³.

Согласно Ницше, идея оправдания через жертвование в первую очередь обуславливает деятельность познания. Люди познания окружают свои поступки жертвенной аурой ради их социального одобрения. Впрочем, этот аспект ницшевской критики дискурса жертвы оказывается в особенной степени амбивалентным, поскольку серьезно затрагивает и самого Ницше, который торжественно отмечает жертвы, совершенные ради познания. В первую очередь на примере Шопенгауэра Ницше показывает нам, что познание, связанное с возвышением культуры, требует больших жертв. Истинный философ всегда представляется ему приносящим «всегда себя первого в жертву познанной правде», уничтожающим «свое земное счастье своею храбростью»¹⁴. Даже после своего разрыва с культом Шопенгауэра Ницше продолжает говорить о жертвах в связи с «возвышением» человека: «Из всех способов возвыситься именно человеческие жертвоприношения во все

.....
¹² ПСДЗ 55.

¹³ ЧСЧ I, 229; ПСС 2, с. 176.

¹⁴ НР: ШВ 4. В черновиках Ницше, хотя и фрагментарно, указывает на параллель между настоящими культовыми жертвами и собственными жертвоприношениями своему «божеству» Шопенгауэру: «Одиссей принес жертву, чтобы тени <...> Принесем же в духе Шопенгауэра подобную жертву, сказав: *Philosophia academica delenda est*» (34[45], весна — лето 1874; ПСС 8, с. 59).

времена сильнее других возвышали и выделяли человека»¹⁵. Таким образом, он инструментализует и язык жертвования, во имя познания и способствующего ему самопреодоления: «Величайшие жертвы познанию еще не приносились»¹⁶. «Героизм познания»¹⁷ нуждается в дисциплине «великого страдания» как «последнего освободителя духа»¹⁸. Однако тем самым мы благоприятствуем не только жизни, но и ее противоположности: в познании, в воле к истине проявляется «враждебный жизни разрушительный принцип», «скрытая воля к смерти»¹⁹. Ставя в вину другим философам использование дискурса жертвования для придания иллюзорного смысла трагике познания и, благодаря этому, приемлемого вида собственной форме жизни, Ницше сам совершает то же самое. Усваивая логику мученичества, философия, больше не желающая быть *ancilla theologiae*²⁰, незаметно для себя начинает паразитировать на религиозных дискурсах.

Впрочем, Ницше осознает границы и опасности подобной операции: философы не должны говорить о «принесении себя в жертву истине»²¹ лишь ради того, чтобы заслужить моральное уважение других. Такие слова, как «честность», «любовь к истине», «любовь к мудрости», «жертва ради познания», «героизм человека правдивого»²², не могут скрыть от нас опасные и неприятные следствия познания. К тому же они способствуют идеализации познания и препятствуют выполнению настоящей задачи познания — «перевести человека обратно на язык природы»²³. Здесь тоже можно распознать дискурс жертвования: ведь теперь все нужно приносить в жертву натуралистическому познанию. Правда, Ницше осознаёт (и сам пишет об этом в конце афоризма), что для такой жертвы нет никаких оснований. Речь идет об явно бессмысленной задаче. И хотя он прибегает к героической риторике великого страдания, его инструментализация жертвования остается неполной постольку, поскольку ей недостает представления о личной выгоде. Ницшевские «жертвы», совершаемые ради натуралистического знания, принадлежат традиции, которая у самого Ницше достигает своих границ. Если до него интеллектуальная практика изображалась и легитимировалась как жертвование индивидуальным во имя высшей и неоспоримой истины, то теперь, несмотря на жертвенную риторику, мы больше не видим явного рангового превосходства всеобщей истины по отношению к индивидууму. В жертвовании интеллектуала утрачивается момент расчетливости, просто потому, что более не ясно, каковы должны быть критерии расчета.

.....
¹⁵ УЗ 45.

¹⁶ УЗ 501.

¹⁷ ВН 283.

¹⁸ ВН, Предисловие 3.

¹⁹ ВН 344.

²⁰ Служанкой теологии (лат.). — Прим. пер.

²¹ ПСДЗ 25.

²² ПСДЗ 230.

²³ Там же.

Жертва принимает характер безраздельно самоотверженного поступка, встречающегося в различных мифах и религиях в форме самопожертвования божества.

Недовольство традиционным самоинценированием философа как человека жертвующего должно было быть в некоторой мере и недовольством самим собой: Ницше постоянно стремится высвободиться из дискурса жертвования — и все же сам продолжает его, говоря о своей задаче как о чем-то судьбоносном. В первой главе четвертой книги *Так говорил Заратустра*, носящей название *Жертва медовая* и повествующей о высших людях, принесших образцовую жертву, драматически инценируется осознание Заратустрой бесполезности традиционных ритуальных стратегий самопредставления²⁴. Звери Заратустры наблюдают, как он смотрит на море, и спрашивают, не высматривает ли он «счастья своего». Сначала Заратустра решительно отрицает это: «Что толку в счастье! — отвечал он. — Я давно уже не стремлюсь к счастью, я стремлюсь к своему делу». Заратустра исключает для себя возможность поиска счастья, но звери улавливают в его речи традиционный дискурс жертвования: возможно, именно жертва Заратустры делает его счастливым, поскольку он говорит о собственном деле как тот, кто лежит «в лазоревом море счастья». Смеясь, Заратустра соглашается с тем, что счастлив, но в то же время пытается продолжить играть роль жертвы, ощущающей, что счастье *гнетет* ее. Однако звери настаивают на своей провокации, замечая, что из-за этого Заратустра становится все темнее и печальнее. Благодаря этому дальнейшая инсценировка ситуации жертвы становится невозможной.

Сложность высвобождения Заратустры, как и самого Ницше, из дискурса жертвования является прямым следствием наличия в философствовании коммуникативной составляющей. Из-за достаточно скептического отношения зверей, т. е. публики Заратустры, возникает потребность в более тонком, ироничном нюансе жертвенного дискурса. Теперь Заратустра говорит лишь о квазиархаическом жертвоприношении, о жертве медовой, тем самым поясняя, что речь не идет о настоящей жертве. Он хочет «принести жертву медовую», т. е. раздать и растратить свою вновь собранную мудрость. Однако оставшись наедине с собой, он говорит о жертвах как об «уловке речи» и «полезном безумии»: «Здесь, наверху, я могу говорить свободнее, чем перед пещерами отшельников и домашними животными их»²⁵. Хитрость Заратустры — а возможно, и Ницше, как автора своих работ, — состоит в ироническом употреблении дискурса жертвования для самопредставления. Заратустра создает своей печальный образ — образ человека, ради своего

.....
²⁴ Это понимание ницшевского Заратустры как преодолевающего священное представление философом самого себя, подтверждается наблюдениями в «Антихристе». Согласно Ницше, теологи придавали делу своих врагов «притягательную силу мученичества» (А 53: ПСС 6, с. 168). Как мы видим, это восхищение играло большую роль в философии после Ницше. Однако Ницше также говорит: «обо всем этом лишь один сказал слово, какого ждали тысячелетия, — Заратустра».

²⁵ ТГЗ IV, Жертва медовая.

дела отказавшегося от собственного счастья, — потому что знает, что этот образ очарует людей. Для того чтобы расположить к себе внимание публики в качестве учителя и философа, полезнее говорить не о жертве самой по себе, а об акте жертвоприношения. Так делали многие века, и Заратустра поступает так же, но в то же время прямо объявляет об этом. Ведь люди явно нуждаются в вере в то, что жертвование придает их поступкам более высокое значение. Заратустра выдает неаутентичность своей жертвы, служащей «приманкой», «что нужна охотникам и рыболовам». Счастье не приносит в жертву: акт жертвоприношения лишь инсценируется Заратустрой, который хочет «поглядеть, много ли рыб человеческих научится дергаться и биться» на крючке его счастья.

В диалоге между зверями и Заратустрой Ницше демонстрирует собственные коммуникативные затруднения, связанные с артикуляцией постжертвенной философии: она должна достичь именно тех людей, которые еще верят в инструментальные жертвы, и в то же время освободить их от этой веры. Заратустра желает не только привлечь людей, но и воспитать их, причем так, чтобы самому выдать им стратегическую роль дискурса жертвования («выдать» в двойном смысле: «открыть» и «бросить на произвол судьбы»). Его жертвы следует понимать как чистое растрачивание: «Разве жертвы это! Я расточаю, что дарится мне, я расточитель с тысячью рук; как мог бы я называть это — жертвоприношением!»²⁶. Уже в конце первой книги Ницше устами Заратустры говорит о «дарящей добродетели», жажде «самим стать жертвою и даянием»²⁷. Жертва и дар в данном случае не различаются, поскольку представляют собой растрату, на которую не может решиться свободный и уверенный в себе моральный субъект. Этот момент важен и для философии, поскольку дарящую добродетель сопровождает «змея познания», приводящая к натурализации человека. Выражаясь словами Заратустры: «Оставьте верны земле, братья мои, всей властью вашей добродетели! Пусть ваша *дарящая любовь* [курсив мой. — А. Б.] и ваше познание служат смыслу земли!»²⁸. Таким образом, от модели познания как жертвы индивидуальным во имя объективного общего мы приходим к признанию активного участия индивида во всяком познании.

* * *

Итак, Ницше критически осмысляет моральную инструментализацию жертвования для самопредставления философов. Постепенная интернализация жертво-

.....
²⁶ В «Сумерках идолов» Ницше отмечает, что жертвование не имеет смысла и в нефилософских контекстах. В них речь также должна идти о растрачивании, раздаривании себя: «Это называют “самопожертвованием”; восхваляют в этом его “героизм”, его равнодушие к собственному благу, его преданность идее, великому делу, отечеству — а ведь все это сплошь недоразумения... Он изливается, он льется через край, он расходует себя, он не щадит себя, — с фатальностью, роковым образом, невольно, как невольно выступает река из своих берегов» (СИ, Набег Несвоевременного 44: ПСС 6, с. 92).

²⁷ ТГЗ I, О дарящей добродетели 1.

²⁸ ТГЗ I, О дарящей добродетели 2.

вания, принесение жертв также и в познании, психологически разоблачается как маневр (само)обмана, подчиняющийся — как и все остальное — скрытой воле к власти. Метафорика жертвования в самопредставлении познающего становится вредной, если приводит к самоидеализации и самообману. Ницше становится во главе движения, противящегося современному упрощению и инструментализации жертвования и отсылающему к самопожертвованию Христа; впрочем, с его точки зрения, последнее больше не представляет собой приемлемой альтернативы. При этом Ницше вносит не только критический вклад в современную дискуссию о жертвоприношении. Он осознанно противопоставляет категории жертвования категорию дара: лишь она представляет собой высший тип познания. И в то время как в жертве всегда содержится элемент насилия, постоянно упоминаемый современными теоретиками жертвования, — дар включает в себя элемент любви.

Литература

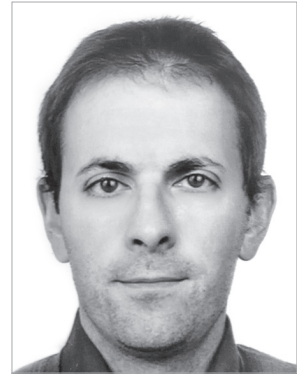
Bubbio P. D. The Sacrifice of the Overman as an Expression of the Will to Power: Anti-Political Consequences and Contributions to Democracy // Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought / ed. by Hermann Siemens, Vasti Roodt. Berlin; New York, 2008. P. 269—296.

Keenan D. K. The Question of Sacrifice. Bloomington, 2005.

Shapiro G. Alcyone. Nietzsche on Gifts, Noise and Women. New York, 1991.

Stegemann W. Zur Metaphorik des Opfers // Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte / hg. v. B. Janowski, M. Welker Frankfurt a/M, 2000. S. 191—217.

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



Die Aktualität von Nietzsches Opferkritik

Die Kultur des 20. Jahrhunderts kennt eine dauernde und intensive Auseinandersetzung mit den Institutionen des Opfers. Die Geisteswissenschaften, von der Ethnologie bis zur Philosophie, versuchten nicht nur das Opfer, sondern eine Vielfalt von Arten von Verausgabungen, die in den Systemen der Gesellschaft vorkommen, theoretisch zu erfassen und in ihrer Relevanz für das praktische Leben zu erörtern. Dieses Interesse für Phänomene, die ursprünglich Vollzüge heiliger Handlungen darstellen, hat wahrscheinlich seinen Hauptgrund darin, dass nach dem dominierenden Modell des *homo oeconomicus* unproduktive Verausgabungen sinnlos erscheinen. Authentische Opfer und Gaben, die keinen Zweck, auch keinen versteckten verfolgen, lassen die theoretischen und normativen Grundlagen einer Kultur bezweifeln, die sich am Prinzip der Nutzenmaximierung und der Effizienzsteigerung orientiert. Solche Verausgabungen wirken besonders dann herausfordernd, wenn man — zunächst mit Marcel Mauss und George Bataille — das Paradox darin erkennt, dass unsere Wirtschaftssysteme gerade auf sie angewiesen bleiben. Es geht dabei, allgemeiner gesagt, um die Durchleuchtung des ‚Anders-Rationalen‘, das am Grund unserer ‚Rationalität‘ steht und somit ihre Ansprüche auf absolute Gültigkeit in Frage stellt. Opfer- und Gabebegriffe verweisen auf grundlegende Aporien und damit auf Grenzen der Verbegrifflichung, des Logos als Arbeit an Begriffen selbst, wie Jacques Derrida exemplarisch zeigte. René Girard machte auch in der ethisch-politischen Dimension auf das Paradoxon aufmerksam, dass Opfer, als Ausübung von Gewalt, zu einer unentbehrlichen Bedingung der Stiftung von friedlichen Gemeinschaften werden können.

Nietzsches Bedeutung für die Forschungsstränge, die sich mit Opfer und Gabe befassen, wurde bis heute wenig untersucht.¹ Bei Nietzsche findet sich in der Tat keine Theorie des Opfer und der Gabe; beide gehören für ihn zum Leben überhaupt, das letztlich nicht vollständig begreifbar und systematisierbar ist. Dennoch hat Nietzsche enorm zum Kulturdiskurs des Opfers beigetragen, indem er einerseits die abendländische Instrumentalisierung des Opferdiskurses kritisch in Frage stellt, andererseits das Opfer einer anthropologischen Grundtendenz zur Verausgabung unterordnet, die er ‚schenkende Tugend‘ nennt. Davon ist die philosophische Tradition direkt betroffen. Nietzsche beschreibt und dekonstruiert die diskursiven Strategien, bei denen die Opfersemantik für die Selbstreflexion und die Selbstdarstellung der Philosophie als Denk- und Lebensform verwendet wird. Nietzsches Opferkritik ermöglicht darüber hinaus, die Gründe der Anziehungskraft tragischer Opferrhetoriken des XX. Jahrhunderts im Allgemeinen besser zu verstehen. Denn er zeigt, dass die Vergessenheit des religiösen Sinns des Opfers, die sich in seiner allmählichen Metaphorisierung und Trivialisierung zeigt, der Ausgangspunkt seines vielfältigen Missbrauchs sein konnte.

* * *

In unserer alltäglichen Kommunikation werden Opfer und Selbstopfer unterschiedlich bewertet: Während das Opfer als Ausübung von Gewalt über andere Menschen fast immer moralisch verdächtig ist, wird das Selbstopfer eher positiv bewertet. Nietzsche sah das bereits und erklärt als Ergebnis von konkreten Änderungen in der Struktur der Gesellschaft:

Werth des Opfers. — Je mehr man den Staaten und Fürsten das Recht aberkennt, die Einzelnen zu opfern (wie bei der Rechtspflege, der Heeresfolge u.s.w.), um so höher wird der Werth der Selbst-Opferung steigen. (M 374)

Nach Nietzsches Hypothese ist die Hochschätzung des Selbstopfers das Surrogat einer politischen Instrumentalisierung des Opfers. Gerät die politische Gewalt in Schwierigkeiten mit ihrer Selbstlegitimation, wird das aufopfernde Verhalten der Individuen moralisch bestärkt. In der dritten Abhandlung von GM werden solche moralischen Aufwertungen des Opfers als Manifestationen des asketischen Ideals betrachtet. Die moralische Internalisierung des Opfers versetze die Menschen in eine Art depressiven Zustand und lasse sie Schwäche und Leiden dem Mut zu eigenen Zielsetzungen vorziehen. Die moralische

.....
¹ Der wichtigste Beitrag dazu stammt von Shapiro, Gary, *Alcyone. Nietzsche on Gifts, Noise and Women*, New York 1991. Intensive Reflexionen zu Nietzsches Opfergedanken finden sich auch bei Keenan, Dennis King, *The Question of Sacrifice*, Bloomington 2005. Er entwickelt eine von Derrida inspirierte Nietzsche-Interpretation zu Nietzsches „Opfer des Opfers“. Bubbio, Paolo Diego, *The Sacrifice of the Overman as an Expression of the Will to Power: Anti-Political Consequences and Contributions to Democracy*, in: H. Siemens, Vasti Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin/New York 2008, S. 269—296, widmet sich der politischen Bedeutung des Opferkonzepts bei Nietzsche und zeigt, dass die Bereitschaft zur Selbstopferung und zum Opfer anderer Menschen für Nietzsche ein Prinzip der Selektion politischer Führer darstellt.

Hochschätzung des Opfers führt die traditionelle Moral jedoch in einen Selbstwiderspruch, soweit sie die Goldene Regel bejaht. Wenn geboten ist, anderen Menschen nichts zu tun, was man selbst nicht angetan haben will, kann die Bereitschaft zur Selbstaufopferung moralisch fragwürdige Folgen haben:

Gesetzt, wir hätten den Sinn der Aufopferung für uns: was würde uns verbieten, den Nächsten mit aufzuopfern? — so wie es bisher der Staat und der Fürst thaten, die den einen Bürger den anderen zum Opfer brachten, „der allgemeinen Interessen wegen“, wie man sagte. Aber auch wir haben allgemeine und vielleicht allgemeinere Interessen: warum sollten den kommenden Geschlechtern nicht einige Individuen der gegenwärtigen Geschlechter zum Opfer gebracht werden dürfen? [...] Endlich: wir theilen zugleich die Gesinnung an den Nächsten mit, in der er sich als Opfer fühlen kann, wir überreden ihn zu der Aufgabe, für die wir ihn benützen. [...] Wir dagegen würden doch durch das Opfer — in welchem wir und die Nächsten einbegriffen sind — das allgemeine Gefühl der menschlichen Macht stärken und höher heben, gesetzt auch, dass wir nicht Mehr erreichten. (M 146)

Die Reflexion über den moralischen Gebrauch des Opferdiskurses stellt so ein wichtiges Moment von Nietzsches Moralkritik dar. Moralisch geforderte Opfer können nicht nur Anlass unmoralischen Handelns sein, auch als Kriterium der Moralität sind sie problematisch. Denn der moralische Opferbegriff ist überdimensioniert und darum unspezifisch:

Ihr meint, das Kennzeichen der moralischen Handlung sei die Aufopferung? — Denkt doch nach, ob nicht bei *jeder* Handlung, die mit Überlegung gethan wird, Aufopferung dabei ist, bei der schlechtesten wie bei der besten. (MA II, VM 34)

Wenn jede Handlung als Opfer betrachtet werden kann, so auch unmoralische Handlungen, sofern diesen ein Reflexionsprozess vorausgeht. Im zitierten Aphorismus wird in der Tat vieles schon vorausgesetzt. Nietzsches Argumentation scheint die folgende zu sein: Eine Handlung setzt, um als moralisch relevant betrachtet zu werden, einen gewissen Reflexionsprozess des Subjekts voraus; Reflexionen finden aber nur statt, wenn unterschiedliche Handlungsoptionen abgewogen werden müssen, wenn also die Entscheidung ‚nicht leicht fällt‘. Somit erscheinen gut reflektierte Handlungen stets als Aufopferungen, nämlich als Selektionen ebenfalls gut begründeter Alternativen. Persönliche Aufopferung als Kriterium der Moralität zu wählen bringt so eine gewisse Beliebigkeit in den Moraldiskurs, was die Moral gerade ausschließen möchte:

Der Sittlichste ist Der, welcher am meisten der Sitte opfert: welches aber sind die grössten Opfer? Nach der Beantwortung dieser Frage entfalten sich mehrere unterschiedliche Moralen. (M 9)

Dabei bleibt offen, ob die Gründe der Aufopferung ihrerseits moralischer Natur sind. Nach Nietzsche sind gerade bei Opfern oft versteckte persönliche Interessen zu vermu-

ten, seien sie dem Täter selbst bewusst oder nicht. Denn zunächst einmal ist die Selbstgefälligkeit vieler Opferbringender auffällig:

Die grosse Aufopferung wird, im Falle der Wahl, einer kleinen Aufopferung vorgezogen: weil wir für die grosse uns durch Selbstbewunderung entschädigen, was uns bei der kleinen nicht möglich ist. (MA I 620)

Hier verweist Nietzsche auf die Distanz zwischen dem moralischen und dem kultischen Opfer. Denn kultische Opfergaben werden als minderwertig und beleidigend empfunden, wenn der, dem sie gebracht werden, weiß, dass sie nur mit Reserve gebracht werden wie im Fall des Kain oder des Prometheus. Damit nimmt Nietzsche die Aporien des Opfers und der Gabe vorweg, die vor allem Derrida dann reflektierte. Schon das stolze Bewusstsein des Opfer-Bringens macht das Opfer fragwürdig:

Mit diesem Effecte, den er auf uns macht, ist er aber wohl zufrieden: er will vor uns seine Begierde, seinen Stolz, seine Absicht, über uns hinauszufiegen, verborgen halten. — ja! Er ist klüger, als wir dachten, und so höflich gegen uns — dieser Bejahende! Denn das ist er gleich uns, auch indem er entsagt. (FW 27)

Die Selbstbejahung in der Entsagung ist paradox, und von ihr aus werden weitere moralpsychologische Fragwürdigkeiten in der moralischen Opfersemantik offenbar. Wenn moralisch zu sein heißt einen Sinn für authentische Selbstopfer zu haben, moralische Aufopferungen aber nie authentisch sein können, wird die Idee eines moralischen Subjekts überhaupt problematisch:

Moral der Opferthiere. — „Sich begeistert hingeben“, „sich selber zum Opfer bringen“ — diess sind die Stichworte eurer Moral, und ich glaube es gerne, dass ihr, wie ihr sagt, „es damit ehrlich meint“: nur kenne ich euch besser, als ihr euch kennt, wenn eure „Ehrlichkeit“ mit einer solchen Moral Arm in Arm zu gehen vermag. Ihr seht von der Höhe derselben herab auf jene andere nüchterne Moral, welche Selbstbeherrschung, Strenge, Gehorsam fordert, ihr nennt sie wohl gar egoistisch, und gewiss! — ihr seid ehrlich gegen euch, wenn sie euch missfällt, — sie muss euch missfallen! Denn indem ihr euch begeistert hingebt und aus euch ein Opfer macht, genießt ihr jenen Rausch des Gedankens, nunmehr eins zu sein mit dem Mächtigen, sei es ein Gott oder ein Mensch, dem ihr euch weicht: ihr schwelgt in dem Gefühle seiner Macht, die eben wieder durch ein Opfer bezeugt ist. In Wahrheit scheint ihr euch nur zu opfern, ihr wandelt euch vielmehr in Gedanken zu Göttern um und genießt euch als solche. Von diesem Genusse aus gerechnet, — wie schwach und arm dünkt euch jene „egoistische“ Moral des Gehorsams, der Pflicht, der Vernünftigkeit: sie missfällt euch, weil hier wirklich geopfert und hingeben werden muss, ohne dass der Opferer sich in einen Gott verwandelt wähnt, wie ihr wähnt. Kurz, ihr wollt den Rausch und das Übermaass, und jene von euch verachtete Moral hebt den Finger auf gegen Rausch und Übermaass, — ich glaube euch wohl, dass sie euch Missbehagen macht! (M 215)

Der hier im Ganzen zitierte Aphorismus zeigt nicht nur eine weitere Möglichkeit, das Opfer in die Moralkritik einzubeziehen, sondern auch, dass Nietzsche im Blick auf metaphorische Opferdiskurse, die nur noch den Verzicht und die Selbstbeschneidung übrig lassen, die Urlogik des religiösen Opfers im Auge behält. Der moralische Opferdiskurs lässt diese Logik in Vergessenheit geraten: Denn hier fallen Opferer, Opfergabe und Adressat des Opfers zusammen. Die Sprache der Moral spielt das Sprachspiel des Opfers nicht mehr nach dessen ursprünglichen Regeln weiter, und Nietzsches Therapie der Moral besteht eben darin, auf dieses falsche Spiel hinzuweisen.

* * *

Auch an anderen Stellen versucht Nietzsche die Ursemantik des Opfers als kommunikative Beziehung zu Göttern wieder präsent zu machen:

Die Moralität, welche sich nach der Aufopferung bemisst, ist die der halbwilden Stufe. Die Vernunft hat da nur einen schwierigen und blutigen Sieg innerhalb der Seele, es sind gewaltige Gegentriebe niederzuwerfen; ohne eine Art Grausamkeit, wie bei den Opfern, welche kanibalische Götter verlangen, geht es dabei nicht ab. (M 221)

Das Sprachspiel des moralischen Opfers setzt eine Entzweiung der Seele zwischen Trieben und Vernunft voraus; der Adressat des Opfers sind kannibalische Götter in der Seele des Menschen: der Täter frisst sich selbst. Nietzsche geht es um ein irrationales Bedürfnis nach grausamem Handeln, das gerade die Verstümmelung der Triebe durch die Vernunft befriedigt und somit die triadische Dynamik der Opfergebung — die von Opferer, Opfergabe und Adressat des Opfers — sich innerhalb des einzelnen Individuums abspielen lässt. Die grausame Dimension des Opfers gibt der kulturellen Domestizierung des Opferbegriffs eine dialektische Natur, die bei späteren Opfertheoretikern nicht richtig wahrgenommen wurde:

Einst opferte man seinem Gotte Menschen, vielleicht gerade solche, welche man am besten liebte [...]. Dann, in der moralischen Epoche der Menschheit, opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte, die man besass, seine „Natur“; diese Festfreude glänzt im grausamen Blicke des Asketen, des begeisterten „Wider-Natürlichen“. Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern [...]. (JGB 55)

Gerade als Philosoph des Todes Gottes wird Nietzsche für die Opferfrage besonders relevant. Nietzsches Beitrag kann nur in ihrer vollen Bedeutung verstanden werden, wenn man die Beziehung bedenkt, die zwischen Opferkultur und Ankündigung des Todes Gottes besteht. Ist der Tod Gottes — mindestens des Gottes des Philosophen — bereits diagnostiziert, so stellt für Nietzsche der Tod des post-kultischen Opfers und der damit

verbundenen Opferkultur eine noch zu realisierende Aufgabe dar. Bei Nietzsche wird, so unsere These, auch vom Tod des ideologisierten und instrumentalisierten Opfers, das moralische, politische und philosophische Diskurse prägte, narrativ konstruiert.

Das im Namen einer göttlichen Wahrheit verinnerlichte Opfer des Philosophen wird problematisch, sobald man erkennt, dass Gott als philosophisches Prinzip unglaubwürdig geworden ist. Bei Nietzsche wird der Adressat des Opfers, Gott, selbst zur Opfergabe. Auch der Tod Gottes ist ein Produkt der Opfermentalität, die die menschliche Grausamkeit befriedigt. Das Tragische wird Begleitphänomen des nun so erfolgreichen wissenschaftlichen Materialismus, „Stein“ und „Dummheit“ sind Symbole einer von aller Teleologie und Theologie entzauberten Natur, Ausgangspunkt des Nihilismus. Nietzsche macht sich zum Zeugen und Lautsprecher des Unglaubwürdig-Werdens eines Gottes, der Garant moralischer und theoretischer Wahrheiten war. Das ist nicht mehr der Gott, dem man kultische Opfergaben darbringen konnte, um eine Kommunikation mit ihm zu herstellen.

Dass solche Opfer nicht mehr möglich sind, hat mit dem Christentum zu tun. Denn mit dem Selbstopfer Christi wurden rituelle Opfergaben entwertet und das wirklich wertvolle Opfer als Demut in das Innere des Menschen verschoben. Mit dieser Verinnerlichung ging das religiöse Bezugssystem des Opfers allmählich verloren und ‚Opfer‘ reduzierte sich mehr und mehr auf eine Metapher des Verzichts.² Weil das Opfer seine höhere Anerkennung als kultische Institution verlor, konnte es instrumentalisiert werden.

So verwickelte sich das Schicksal des Opfers in jene Dialektik des Christentums, auf die Nietzsche hinweist. Wenn das kultische Opfer durch das neue Gebot Christi seine archaische Bedeutung verliert, wird seine Internalisierung zur Bedrohung für den christlichen Glauben. Denn nun nimmt das Opfer die Form einer redlich sich selbst prüfenden Vernunft an, die die Vorstellung eines Gottes, der dem Menschen das Glück vergeben soll, als Resultat einer kognitiven Verzerrung betrachtet und somit Gott im Namen einer angeblich objektiven Wahrheit ‚opfert‘ (‚musste man nicht Gott selber opfern‘, JGB 55). Von hier aus entwickelt sich das Bild des philosophischen Gottes, der, wie bei der Ankündigung des tollen Menschen klar gemacht wird, zu Opfergabe wurde. Die vom Christentum geforderte Internalisierung des Opfers wurde aus Nietzsches Perspektive zum Problem für das Christentum selbst, sowohl als Religion des Herzens als auch der philosophischen Vernunft.

* * *

Dass mit der Verinnerlichung des Opfers ein religiöses Dispositiv in die scheinbar nicht-religiöse Moralsprache eintritt, zeigt sich nach Nietzsche auch an der Rede vom Martyrium für die Wahrheit. Nietzsche reflektiert sie im Kontext der Unterscheidung gebundener und freier Geister. Gebundene Geister glauben,

.....
² Stegemann, Wolfgang, *Zur Metaphorik des Opfers*, in: B. Janowski u. M. Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a/M, 2000, S. 194.

alle Dinge, für welche wir Opfer gebracht haben, sind im Recht. Letzteres erklärt zum Beispiel, wesshalb ein Krieg, der wider Willen des Volkes begonnen wurde, mit Begeisterung fortgeführt wird, sobald erst Opfer gebracht sind. (MA I 229)

Die Idee einer Rechtfertigung durch Opfer prägt nach Nietzsche vor allem die Arbeit an der Erkenntnis. Menschen der Erkenntnis umgeben ihr Tun mit der Aura des Opfers, um seine soziale Akzeptanz zu verbessern. Dieser Punkt von Nietzsches Kritik des Opferdiskurses ist allerdings besonders ambivalent. Denn Nietzsche ist hier selbst stark betroffen.

Er zelebriert geradezu das Opfer für die Erkenntnis. Erkenntnis, mit der Erhöhung der Kultur verbunden ist, braucht große Opfer, wie Nietzsche vor allem am Beispiel Schopenhauers zeigt. Der wahre Philosoph stellte sich ihm als „sich selbst immer als erstes Opfer der erkannten Wahrheit preisgebend“ das: „Gewiss, er vernichtet sein Erdenglück durch seine Tapferkeit“ (SE 4, KSA 1.372—373).³ Aber auch nachdem er sich von seinem Schopenhauer-Kultus verabschiedet hat, behält er weiter die Opferrede bei — im Blick auf die „Erhebung“ des Menschen: „Von allen Mitteln der Erhebung sind es die Menschenopfer gewesen, welche zu allen Zeiten den Menschen am meisten erhoben und gehoben haben.“ (M 45) So instrumentalisiert auch er die Opfersprache, er im Namen der Erkenntnis und der sie fördernden Selbstüberwindung: „Die grössten Opfer sind der Erkenntnis noch nicht gebracht worden“ (M 501). Der „Heroismus [der] Erkenntnis“ (FW 283) bedürfe einer Disziplin des „großen Schmerzes“ als „letztem Befreier des Geistes“ (FW, Vorrede 3). Damit wird aber nicht nur das Leben, sondern auch sein Gegenteil begünstigt: In der Erkenntnis, im Willen zur Wahrheit, zeige sich ein „lebensfeindliches zerstörerisches Princip“, ein „versteckter Wille zum Tode“ (FW 344). Was Nietzsche anderen Philosophen vorwirft, sich vom Opferdiskurs zu bedienen, um der Tragik der Erkenntnis einen illusorischen Sinn zu geben und dadurch die eigene Lebensform akzeptabel erscheinen zu lassen, macht er auch selbst. Die Philosophie, die nicht mehr *ancilla theologiae* sein will, wird, ohne es zu merken, mit der Einverleibung der Logik des Martyriums doch zum Parasiten religiöser Diskurse. Immerhin ist Nietzsche sich von Grenzen und Gefahren einer solchen Operation bewusst. Philosophen sollten nicht von einer „Aufopferung für die Wahrheit“ (JGB 25) reden, wenn sie sich damit nur die moralische Schätzung anderer erwerben wollen. Wörter wie „Redlichkeit, Liebe zur Wahrheit, Liebe zur Weisheit, Aufopferung für die Erkenntnis, Heroismus des Wahrhaftigen“ (JGB 230) könnten nicht über die gefährlichen und unangenehmen Wirkungen der Erkenntnis hinwegtäuschen. Zudem werde so die Idealisierung des Erkennens gefördert und also die eigentliche Aufgabe der Erkenntnis beeinträchtigt, den Menschen „zurück[zu]übersetzen in die Natur“ (JGB 230). Aber auch hier kann man wieder einen Opferdiskurs erkennen: nun soll alles der naturalistischen Erkenntnis geopfert werden. Nietzsche weiß jedoch, dass es für ein solches

.....
³ Im Nachlass stellt Nietzsche, wenn auch nur fragmentarisch, auch eine Parallele zwischen echten kultischen Opfern und seinen eigenen Aufopferungen für den „Gott“ Schopenhauer her: „Odysseus opferte, um die Schatten — — Lasst uns dem Geiste Schopenhauers ein ähnliches Opfer bringen, indem wir sagen: *Philosophia academica delenda est.*“ (Nachlass, 1874, 34[45])

Opfer, wie er am Ende desselben Aphorismus schreibt, keine rationale Gründe gibt. Es geht um eine Aufgabe, die offensichtlich sinnlos ist. Auch wenn er die heroische Rhetorik des großen Schmerzes verwendet, bleibt seine Instrumentalisierung des Opfers deshalb unvollständig, denn es fehlt ihr jede Vorstellung eines persönlichen Nutzens. Nietzsches ‚Opfer‘ für die naturalistische Erkenntnis gehören zu einer Tradition, die mit Nietzsche selbst an ihre Grenze stößt. Wurde bis dahin die intellektuelle Praxis als Aufopferung des Individuellen im Namen einer höheren Wahrheit von fraglos geltendem Wert dargestellt und legitimiert, wird jetzt, trotz der sakrifkalen Rhetorik, keine selbstverständliche Rangordnung zwischen allgemeiner Wahrheit und Individuum mehr gesehen. Das Opfer des Intellektuellen verliert die Dimension des Kalküls, einfach weil nicht mehr klar ist, welches die Kriterien jenes Kalküls sein sollten. Die Aufopferung nimmt den Charakter einer ungeteilten Selbsthingabe an, wie sie schon verschiedene Mythen und Religionen in Gestalt des Selbstopfers eines Gottes kannten.

Nietzsches Unzufriedenheit mit der traditionellen Selbstinszenierung des Philosophen als Mensch der Aufopferung muss auch eine gewisse Unzufriedenheit mit sich selbst sein, sofern er ständig darum kämpft, sich vom Opferdiskurs zu befreien und ihn doch selbst fortsetzt. So will er seine Aufgabe als etwas Schicksalhaftes sehen. Im *Das Honig-Opfer* überschriebenen ersten Abschnitt des vierten Teils von *Also sprach Zarathustra*, der von höheren Menschen handelt, die exemplarische Opfer erbracht haben, wird dramatisch inszeniert, wie Zarathustra sich der Unbrauchbarkeit der traditionellen sakrifkalen Selbstdarstellungsstrategien bewusst wird.⁴ Zarathustras Tiere beobachten ihn, wie er auf das Meer schaut, und fragen, ob er „nach seinem Glücke schaut“. Zunächst widerspricht er entschieden: „Was liegt am Glücke! antwortete er, ich trachte lange nicht mehr nach Glücke, ich trachte nach meinem Werke“. Er schließt für sich die Suche nach Glück aus. Die Tiere hören darin jedoch den Ton des traditionellen Opferdiskurses: Es könnte gerade sein Opfer sein, das Zarathustra glücklich macht, denn er spricht von seinem eigenen Werk als jemand, der „in einem himmelblauen See von Glück“ liegt. Zarathustra, lächelnd, bestätigt das Glück, versucht aber die Opferrolle weiter zu spielen und spürt, dass er von seinem Glück *gedrängt* wird. Die Tiere bestehen jedoch auf ihrer Provokation und merken, dass er auf diese Weise immer dunkler, trübseliger wird. Damit ist eine weitere Inszenierung der Opfersituation nicht mehr möglich.

Dass Zarathustra sich, wie Nietzsche selbst, vom Opferdiskurs so schwer befreit, ist eine direkte Folge dessen, dass das Philosophieren eine kommunikative Dimension hat. Weil die Tiere, d.h. Zarathustras Publikum, skeptisch genug geworden sind, wird nun eine feinere, ironische Nuance des Opferdiskurses nötig. Zarathustra spricht dann nur noch von einer quasi-archaischen Opfergebung, einem bloßen Honig-Opfer und klärt

.....
⁴ Dieses Verständnis von Nietzsches Zarathustra als Überwinder der sakrifkalen Selbstdarstellung des Philosophen bestätigt sich durch eine Bemerkung in AC. Nach Nietzsche machten die Theologen „die Fascination des Martyriums zum Geschenk“ (A 53). Diese Faszination spielte, wie wir sahen, nach Nietzsche in der Philosophie eine große Rolle. Nun, sagt er jedoch: „über alle diese Dinge hat Einer allein das Wort gesagt, das man seit Jahrtausenden nöthig gehabt hätte, — Zarathustra.“

damit, dass es dabei um kein wirkliches Opfer geht. Er will „das Honig-Opfer bringen“, nämlich seine neu gesammelte Weisheit verschenken und verschwenden. „Dass [er] von Opfern sprach“, stellt er jedoch, sobald er allein ist, als „eine List“ seiner „Rede“ dar: „und, wahrlich, eine nützliche Thorheit! Hier oben darf ich schon freier reden, als vor Einsiedler-Höhlen und Einsiedler-Hausthieren.“ (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.295 f.) Die List Zarathustras — und Nietzsches in seinen Werken? — besteht im ironischen Gebrauch des Opferdiskurses zur Selbstdarstellung. Zarathustra gibt von sich selbst das betrübliche Bild eines Menschen, der im Namen seines Werkes auf sein Glück verzichtet, weil er weiß, dass dieses Bild Menschen fasziniert. Nicht das Opfer an sich, sondern von Opfern zu reden ist nützlich — um die Aufmerksamkeit eines Publikums als Lehrer und Philosoph zu gewinnen. Das wurde Jahrhunderte lang so gemacht, er macht das auch, kündigt es aber ausdrücklich an. Denn Menschen brauchen offenbar den Glauben, die Bedeutung ihres Tuns werde durch Opfer erhöht. Zarathustra verrät sein Opfer als nicht authentisch, wenn es wie ein „Köder“ fungiert, „wie er *Jägern* und Fischfängern noththut.“ Das Opfer des Glücks findet nicht statt, sondern wird nur inszeniert, um erkennbar zu machen, „ob nicht an meinem Glücke viele Menschen-Fische zernn und zappeln lernen.“ (ebd.)

Mit diesem Dialog zwischen den Tieren und Zarathustra legt Nietzsche seine eigenen kommunikativen Schwierigkeiten mit der Artikulation einer postsakrifikalen Philosophie offen: Sie soll gerade die Menschen erreichen, die noch an instrumentelle Opfer glauben, und sie zugleich von diesem Glauben befreien. Zarathustra will die Menschen nicht nur anziehen, sondern sie auch erziehen, nämlich so, dass er selbst seinen strategischen Gebrauch des Opferdiskurses verrät (im Doppelsinn von ‚aufdeckt‘ und ‚im Stich lässt‘). Seine Opfer wollen als reine Verausgabung verstanden werden: „Was opfern! Ich verschwende, was mir geschenkt wird, ich Verschwender mit tausend Händen: wie dürfte ich Das noch — Opfern heissen!“ (ebd.)⁵ Schon am Ende des ersten Buches hatte Nietzsche Zarathustra von einer „schenkenden Tugend“ sprechen lassen, einem „Durst, selbst zu Opfern und Geschenken zu werden“ (Za I, Von der schenkenden Tugend 1, KSA 4.98). Opfer und Geschenke werden hier nicht unterschieden, sofern beide Verausgabungen sein sollen, zu denen man sich nicht als freies, selbstbewusstes, moralisches Subjekt entschließen kann. Das ist auch für die Philosophie von Bedeutung, denn die schenkende Tugend wird von der „Schlange der Erkenntnis“ begleitet, die auf die Naturalisierung des Menschen hinführt, in Zarathustras Worten: „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure *schenkende Liebe* [kursiv A. B.] und eure Erkenntnis diene dem Sinn der Erde!“ (Za I, Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4.99) Vom Modell der Erkenntnis als Aufopferung des Individuellen im Namen

.....
⁵ In GD merkt Nietzsche an, dass auch in nicht-philosophischen Kontexten Aufopferung nicht sinnvoll ist, sondern es auch hier um ein Sich-Verausgaben, Sich-Verschenken gehen muss. „Man nennt das »Aufopferung«; man rühmt seinen »Heroismus« darin, seine Gleichgültigkeit gegen das eigne Wohl, seine Hingebung für eine Idee, eine große Sache, ein Vaterland: Alles Mißverständnisse... Er strömt aus, er strömt über, er verbraucht sich, er schont sich nicht — mit Fatalität, verhängnisvoll, unfreiwillig, wie das Ausbrechen eines Flusses über seine Ufer unfreiwillig ist.“ (GD, Streifzüge 44)

eines objektiven Allgemeinen kommt man so zur Würdigung der aktiven Teilnahme des Individuums an aller Erkenntnis.

* * *

Fazit: Nietzsche reflektiert die moralistische Instrumentalisierung des Opfers für die Selbstdarstellung des Philosophen kritisch. Die allmähliche Internalisierung von Opfern zum Opferbringen auch in der Erkenntnis wird psychologisch als (selbst)-betrügerisches Manöver entlarvt, das wie alles anderen einem versteckten Willen zur Macht folgt. Die Opfermetaphorik in der Selbstdarstellung des Erkennenden wird schädlich, wenn sie zu einer Selbstidealisation und Selbstillusionierung führt. Nietzsche leitet eine Gegenbewegung zur modernen Verflachung und Instrumentalisierung des Opfers ein, die noch vom Selbstopfer Christi zehrt, das für Nietzsche jedoch keine plausible Alternative mehr darstellt. Zu moderner Opferdiskussion bietet er jedoch nicht nur einen kritischen Beitrag. Er setzt der Kategorie des Opfers bewusst die Kategorie des Schenkens entgegen; nur sie stellt den höheren Erkenntnistypus dar. Und während zum Opfer stets ein Moment der Gewalt gehört, worauf moderne Opfertheoretiker stets hinweisen, so zum Schenken ein Moment der Liebe.

Literatur

- Bubbio, Paolo Diego, 'The Sacrifice of the Overman as an Expression of the Will to Power: Anti-Political Consequences and Contributions to Democracy', in: Hermann Siemens, Vasti Roodt (ed.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin, New York 2008, pp. 269—296.
- Keenan, Dennis King, *The Question of Sacrifice*, Bloomington 2005.
- Shapiro, Gary, *Alcyone. Nietzsche on Gifts, Noise and Women*, New York 1991.
- Stegemann, Wolfgang, 'Zur Metaphorik des Opfers', in: Janowski B., Welker M. (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a/M, 2000, S. 191—217.



Зачем Ницше — сегодня?

Нет никаких сомнений в том, что Ницше повлиял на культуру XX века и продолжает влиять сегодня, причем его влияние распространяется далеко за пределы академической философии. Примеры можно найти в искусстве и литературе, в музыке и кино, но также в науке и политике. Порой о Ницше говорят прямо, порой он служит источником вдохновения, который прямо не называют, а иногда можно найти лишь следы конфронтации с его творчеством. Нередко его мысли упрощали, их инструментализировали, подчиняя собственным, совершенно чуждым ему целям. Ибо известны соблазн и сила его мысли, притягательность, исходящая иногда от одной-единственной фразы. Не Ницше ли, этот новый Сократ (и одновременно анти-Сократ) поздней, надоевшей самой себе современности, испортил молодых людей? Есть ли мыслители более опасные, чем он? И чему, вообще, можно у него научиться? Какую пищу для размышлений он нам дает? Многие почитают Ницше, но многие также подвергают его жесткой критике, стремятся выказать ему свое презрение и избавиться от него.

В чем ему только не возражали! Сколько причин находили, чтобы не принимать его всерьез! Будто бы он, мастер противоречий, не заботился о разуме, логике и внутренней согласованности собственной философии. Будто он, критикуя resentment, не знал себе равных в том, насколько его самого переполнял resentment. Будто его мысли в конечном счете пришлось обратиться против самой себя и от нее не осталось ничего, совершенно ничего. Будто он сошел с ума, сам себя приведя к гибели, более того, он всегда носил в себе безумие. Будто не было ничего, что бы он уважал. Будто он дистанцировался от всех и вся, ставя все под вопрос и все поднимая на смех. Будто он уничтожил все, что есть или должно бы быть нам

мило и дорого: мораль, человечность, надежду, доверие и просто повседневную пристойность, веру в доброго бога и, наконец, само мышление. Будто он обратил в дым все, что было великого, важного и почитаемого нами, а затем медленно, но верно развеял и его. Будто ничто не выдержало его безжалостного взгляда. Все ставил он под сомнение. После него ничто не могло остаться тем, чем оно должно было быть. Все становилось чем-то иным и, в конечном счете утрачивая знакомую посюсторонность, обращалось в ничто, ничто, ничто.

Столь радикальна потусторонность, на которую указал Ницше, что еще вопрос, можно ли вообще ее достичь. Но куда же еще нам двигаться? Что, если мы в конечном счете утратим способность идентифицировать посюсторонность? Если Здесь и Там, Я и Иное, Собственное и Чуждое, в самом деле, были лишь конвенциями, застывшими проявлениями воли господствовать и повелевать? Непокойно жить, имея Ницше за спиной, этого совратителя, уничтожителя, преследователя: «Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном» (Ессе homo, Почему я судьба 1: ПСС 6, с. 276).

Но отказываясь читать Ницше, маргинализируя его, внося его в запрещенные списки или даже полностью предавая его забвению, не приговариваем ли мы вновь Сократа к смерти? Да и можно ли тем самым с ним покончить? Ибо сколь бы Ницше ни противопоставлял себя всем и каждому, сколько бы мыслителей ни уничтожал он своим безжалостным взглядом, он все же и сам принадлежит к истории философствования, берущей свое начало с Сократа: к истории непредвзятого вопрошания, мысли, не страшщейся своих последствий, жизни, полностью и без остатка отданной философствованию, отваживающейся задаться великой целью постичь всю внутреннюю связь мира. Мартин Хайдеггер приписал Ницше к истории метафизики, наперекор всем упрощениям, наперекор всякой удобной, но чересчур простой политизации и психологизации его мысли. Там он и остается до сих пор, несколько потерянный, последний из рода метафизиков — тот, кто перевернул Платона и для кого бытие сущего исчерпывалось волей к власти. Да, Ницше оказался в неплохой компании.

Однако принадлежит ли он к ней на самом деле? Можно ли того, кто сам себя назвал динамитом, отнести к традиции мышления, начинающейся с Сократа, Платона и Аристотеля, продолжающейся у Августина, Фомы Аквинского, Дунса Скота и Оккама и заканчивающейся Декартом, Лейбницем, Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем? Спросим себя снова: является ли Ницше вообще философом, мыслителем, вместе с которым или вопреки которому имело бы смысл размышлять? Конечно, в философской традиции были ироничные мыслители, скептики и циники. Но Ницше — это нечто большее. Он не просто мыслитель, которого можно причислить к какой-либо традиции. Он не обычный релятивист, не простой субъективист, не ироничный игрок, для которого ничто не является слишком важным и который хочет немного смутить, поставить под сомнение надежность привычного и знакомого нам. Ницше не хочет лишь играть. Его притязания идут гораздо дальше. Он мыслит радикально, исходит из противоречий, он неистов-

ствует и разрушает со всей серьезностью, оставляя за собой следы опустошений, пустырь, на котором еще долго ничего не будет расти: «Растет пустыня, горе / Тому, кто скрыл в себе пустыню!»¹. Да, горе опустошающим, пустынным, тем, кто оставляет себе лишь выбор между Дионисом и Распятием. Горе тому, кто может лишь противопоставлять их друг другу, призывает к последнему, все определяющему решению и гибнет от него — или же уничтожает все вокруг. Ибо он может лишь все разрушить — или разрушить себя.

Нелегко тем, кто его интерпретирует. Стоит лишь поверить, что понял его, или хотя бы один его текст, или одно лишь его предложение, как Ницше тут же все опрокидывает. Его легко спутать, принять за другого. И он, в самом деле, всегда нечто большее, нечто иное, тот, кто не подходит ни под одну рубрику, кого можно спутать, — нет, скорее тот, кто желает, чтобы его спутали. Может быть, это потому так, что лишь когда развеются подобные иллюзии понимания, становится возможно приблизиться к его истинной бездонности, к бесконечности значений, уровней и измерений, к неистощимости океана, из которого пил Ницше, которым он сам был, подобный волнам, отнимающим дыхание, увлекающим в пучину, заставляющим каждого, кто читает его всерьез, стремительно терять себя в бесконечности.

Поэтому следует избегать чересчур удобного соблазна (которому поддался даже Хайдеггер) редуцировать Ницше до определенной позиции, до одной или нескольких центральных идей. Ницше остается незнакомым, чужим, иным, сбивающим с толку — и он должен таким оставаться. Как только он становится знакомым и слишком близким, следует снова отдаляться от него. Лишь так мы можем сохранять близость к нему. Лишь так мы можем не исказить его. В конце концов даже Хайдеггеру пришлось признать, что Ницше его разрушил. Возможно, именно потому, что Хайдеггер хотел покончить с ним. Но покончить с ним нельзя. Едва нам кажется, что с ним покончено, как он снова жалит — словно Сократ, уподобившийся комару. Его часто противоречивая, напряженная и взрывная мысль остается задачей, даром, который, чем более мы занимаемся Ницше, тем менее готовы принять. Он бросает нам вызов — всякий раз новый, всякий раз иной. Он все ставит под вопрос, именно потому, что знает об опасностях мнений и систем, — мышления, которое на чем-то закрепляется, что-то утверждает, постигает и постановляет. Ницше говорит о свободе, но не как о чем-то безусловном, а о безусловности самого себя, о безграничной открытости, об отсутствии ограничений, об упразднении, разрушении всех предрассудков и чужих суждений, о самости и об импульсе, исходящем от нее каждый раз заново, об интеллектуальной честности до конца, вплоть до потери этим словом своего значения, о том, что никогда не получится свести к понятию, что являет себя всякий раз в новой перспективе — то здесь, то там, то так, то этак. Всякой мысли, ищущей обоснования, он противопоставляет

.....
¹ ТТЗ IV, Среди дочерей пустыни: ПСС 5, с. 307 = ДД, В кругу дочерей пустыни: ПСС 6, с. 292.

бездонное событие собственного мыслительного и жизненного опыта. Не потому, что этого желает, а потому, что не может иначе.

Можно было бы пойти по легкому пути — а многие так и сделали — и просто пройти мимо. Наказать Ницше невниманием. Вытеснить его, умолчать, забыть о нем. Но воздаем ли мы тем самым должное вызовам, исходящим от его мысли? Ницше, как немногие до него, поставил под вопрос саму возможность философии. Не потому, что у него пропало желание философствовать, а потому, что ему в голову пришел простой вопрос, который, однако, мало кто задает себе: если мы больше не верим в бога, можем ли мы продолжать верить в разум, истину, язык, грамматику или просто в одно-единственное слово? Ответ Ницше был впечатляюще последователен — если вообще можно говорить о последовательности в том случае, если он прав. Без бога все разрушается. Мы остаемся не просто с пустыми руками, но вообще без рук. Не только невозможно более ничего понять, но и нечего понимать. Нет горизонта. Нет смысла. Нет больше Да, которое что-либо утверждает. Нет больше Нет, которое могло бы что-либо отрицать. Есть лишь обломки, фрагменты, крошки того, что некогда было, что некогда могло бы быть. Возможно, когда-нибудь явится новый бог? Но если ли там что-то? Появится ли? Кто? Откуда? Куда? Падение. Вечно возвращается. Все, мы, что некогда было, будет вновь. Каждый раз снова и снова будет, будет, будет. Это ли вечное возвращение? Обещание, что взгляд вперед есть взгляд назад? что то, что кажется верхом, находится внизу?

Говорить о «вечном возвращении» — вот истинное философствование молотом. Оно не оставляет камня на камне. Как это часто бывает, сначала нам более ясно, против чего Ницше обращается, а не то, что он хочет позитивно осмыслить. Его мысль действительно в первую очередь критична, негативна, деструктивна. Она должна быть таковой. Иначе не могло бы быть. Словно он вообще не искал позитивного. Да и зачем? Разбитое им разбросано на земле. Руины сегодня открыты для посетителей. Это руины истории искупления, веры в то, что есть не просто какой-то бог, но что этот бог нечто замышляет, что он хотя и туманно, не совсем ясно, но все же представлет себе, куда все движется, что он в конечном счете желает человеку добра. Но поскольку вера в старого бога давно потеряла свою силу, а человек сам встал на место божества, здесь также руины веры в человека, идеи о том, что, может, все меняется к лучшему, становится все лучше и лучше, что нужно только мыслить и действовать, и тогда однажды цель, конец истории будут достигнуты. Лежит в руинах здесь и пессимистичная сестра надежды, боязнь, что раньше все было лучше, а в будущем может стать только хуже.

После Ницше нет больше возможности рассматривать историю как повествование, говорить о начале и конце, о смысле и линейности. Все есть лишь круг, вечно вращающееся колесо, которое лишает настоящее его значения и тяжести. Ни одно мгновение не однократно. Ничто не является бесконечно важным, потому что неповторимо. Если все вечно возвращается, если все уже однажды было, то оно снова когда-нибудь будет. Ничто не уникально, время перестает внушать страх, все просто проходит через него, и чем выше перспектива, которую мы занимаем,

чтобы наблюдать за ним, тем скорее оно исчезает, становится Ничем. Нет страха перед волнениями времени, перед старением и умиранием. Ибо время упраздняется в непрестанном возрастании и умалении, в никогда не прекращающемся становлении, вечно продолжающееся, вечно продолжающее оказывать влияние, вечно становящееся. Сладкий сон, называющий себя вечностью. Но эта вечность уже не есть радикально иное время, чистое, осуществленное настоящее, избавление от времени, а чистая сумма всех возвращений, бесконечная цепочка, не допускающая иного, не позволяющая нам совершить побег в иное. Хорошо или плохо происходящее — не играет роли. Ибо ничто не может стать лучше или хуже. Все таково, каково оно есть. Нужно лишь иметь терпение. Смириться. Говорить «да». Любить судьбу. Да, да, да!

Разве не нужно восстать против этого? Воспротивиться фатализму? Отважиться встать на защиту свободы и достоинства человека, истины, логики, всего прекрасного, удивления тому, что нечто вообще существует и может быть хорошо весьма? Да, мы обязаны это сделать, если мы все еще хотим ценить себя, свое собственное мышление, красоту мгновения и взгляд других людей, если мы все еще имеем смелость противопоставить динамиту нежную признательность по отношению к тому, что существует. И если мы отваживаемся невозмутимо противостоять воле и оставаться уязвимыми перед лицом власти, да, мы обязаны это сделать — сегодня еще в большей степени, чем было до сих пор. И разве это не будет означать выражения благодарности Ницше? За его последовательность? За его радикальность? За его призыв к принятию решения? Зачем нужен Ницше? Затем, что он мог бы вернуть нас к подлинному, к новой, иной, более глубокой человечности? Может быть. И зачем он сегодня? Затем, что, согласно Ницше, это сегодня необходимо, как никогда прежде? Может быть, и это. Но, возможно, и нет никакого «зачем». Он мыслит, потому что он мыслит — или, еще проще, потому что мыслится. Так. Просто. Или же потому, что он пишет такие хорошие книги? Кто мог бы дать ответ?

(Перевод с немецкого А. Г. Жаворонкова)



Holger Zaborowski

Wozu Nietzsche — heute?

Keine Frage, dass Nietzsche gewirkt hat — und weiter wirkt, und zwar weit über den Bereich der akademischen Philosophie hinaus. In Kunst und Literatur, in Musik und Film, aber auch in den Wissenschaften oder in der Politik finden sich seine Einflüsse. Manchmal wird er ausdrücklich genannt, gelegentlich dient er als nicht eigens erwähnte Inspirationsquelle, ein anderes Mal finden sich nur Spuren einer Auseinandersetzung mit seinem Werk. Oft hat man ihn verkürzt, hat sein Denken instrumentalisiert, eigenen und ihm ganz fremden Zwecken untergeordnet. Man wusste um seine verführerischen Qualitäten, um die Kraft seines Denkens, den Sog, den ein einziger Satz von ihm wirken konnte. Hat nicht gerade Nietzsche, der Sokrates (und gleichzeitig Anti-Sokrates) der späten, an sich selbst überdrüssig gewordenen Moderne, die Jugend verdorben? Wenige Denker gibt es, die derart gefährlich werden können. Und was könnte man von ihm schon lernen? Was gibt er wirklich zu denken? Verehrt wird Nietzsche, aber auch angegriffen, verachtet und verbannt.

Was hat man ihm nicht alles entgegengehalten? Wie viele Gründe hat man nicht genannt, um ihn nicht ernst nehmen zu müssen? Dass er, ein Meister des Selbstwiderspruchs, sich nicht um Vernunft, Logik oder Konsistenz seiner Philosophie geschert habe. Dass er, der Kritiker des Ressentiments, ressentimentvoll wie nur wenige gewesen sei. Dass sein Denken letztlich sich gegen ihn selbst richten musste und nichts, rein gar nichts von ihm übrig bleiben konnte. Dass er, an sich selbst zugrunde gegangen, wahnsinnig geworden sei und, vielmehr noch, immer schon den Wahnsinn in sich getragen habe. Keinen Respekt habe er vor rein gar nichts gezeigt. Von allem habe er Abstand genommen, es in Frage gestellt und lächerlich gemacht. Zerstört habe er, was einem lieb und teuer sei — und sein müsse: Moral, Menschlichkeit, Hoffnung, Vertrauen und den alltäglichen An-

stand, den Glauben an den lieben Gott und, ja, das Denken selbst. Alles Große, Wichtige und Ehrenvolle habe er verdunsten und sich langsam, aber sicher auflösen lassen. Nichts habe unter seinen unbarmherzigen Augen Bestand gehabt. Alles habe er unter Verdacht gestellt. Nichts sei für ihn das gewesen, was es zu sein beansprucht. Alles etwas anderes und letztlich, fern von aller vertrauten Diesseitigkeit, nichts, nichts, nichts.

So radikal ist das Jenseits, in das Nietzsche weist, dass offen bleibt, ob man es je wird erreichen können. Wohin soll man denn noch? Wo könnte es denn liegen? Was, wenn sich nicht einmal mehr ein Diesseits identifizieren ließe? Wenn Hier und Dort, Ich und Anderes, Eigenes und Fremdes tatsächlich bloße Konventionen wären, erstarrte Äußerungen des Willens zu herrschen und zu bestimmen? Unruhig lebt es sich mit Nietzsche, dem Verführer, Vernichter, Verfolger, im Rücken: „Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen.“ (KSA 6, 365).

Doch würde man mit ihm, wenn man ihn nicht mehr läse, ihn marginalisierte und indizierte, ihn gar ganz aus der Erinnerung striche, Sokrates nicht noch einmal zum Tode verurteilen? Könnte man mit ihm so fertig werden? Denn so sehr Nietzsche sich gegen alles und jeden stellt, so wenig andere Denker vor seinen oft gnadenlosen Augen Bestand haben, so sehr steht er doch in jener Geschichte des Philosophierens, die mit Sokrates ihren Anfang genommen hat: einer Geschichte des vorurteilsfreien Fragens, eines Denkens, das nicht vor seinen Konsequenzen zurückschreckt, eines Lebens, das sich ganz, mit Haut und Haar, dem Philosophieren ausliefert, das die eine große Frage danach, was die Welt im Innersten zusammenhält, zu stellen wagt. Martin Heidegger hat Nietzsche gegen die Verkürzungen, die bequemen, doch allzu einfachen Politisierungen oder Psychologisierungen seines Denkens der Geschichte der Metaphysik zugerechnet. Da steht er nun, etwas verloren, der letzte aus dem Geschlecht der Metaphysiker, jener, der Platon umdrehte und für den das Sein des Seienden sich im Willen zur Macht erschöpft habe. Keine schlechte Gesellschaft, in der Nietzsche sich dort wiederfindet.

Doch gehört er wirklich dahin? Kann jemand, der sich selbst als Dynamit bezeichnet hat, in die Tradition der Denker von Sokrates, Platon und Aristoteles über Augustinus, Thomas von Aquin, Scotus und Ockham bis hin zu Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel gestellt werden? Ist — noch einmal gefragt — Nietzsche überhaupt ein Philosoph, ein Denker, mit oder gegen den zu denken sich lohnen könnte? Gewiss, die philosophische Tradition kannte immer auch Ironiker, Skeptiker und Zyniker. Aber Nietzsche ist mehr. Nicht einfach ein Denker, der sich in eine Tradition einordnen ließe. Kein normaler Relativist ist er, kein simpler Subjektivist, kein ironischer Spieler, dem nichts allzu wichtig wäre und der ein wenig irritieren, die Sicherheit des Gewohnten und Vertrauten herausfordern will. Nietzsche will nicht bloß spielen. Sein Anspruch reicht tiefer. Radikal denkt er aus dem Gegensatz heraus, wütet, zerstört mit letztem Ernst und hinterlässt eine Spur der Verwüstung, ein Brachland, auf dem lange nichts mehr wachsen sollte: „Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt...“ (KSA 6, 382). Ja, weh dem Verwüstenden, dem Wüstenhaften, jenem, dem sich nur noch die Wahl zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten stellt. Weh dem, der nur noch beide einander gegenüber stellen kann, der die letzte, alles richtende Entscheidung heraufbeschwört und daran zugrun-

de geht oder alles zugrunde richtet. Denn jener kann nur noch alles zerbrechen — oder selbst zerbrechen.

Seinen Interpreten macht er es daher nicht einfach. Kaum glaubt man, dass man ihn oder einen Text, einen einzigen Satz verstanden habe, macht er einem einen Strich durch die Rechnung. Leicht ist es, ihn zu verwechseln, ihn für einen anderen zu halten. Doch ist er tatsächlich immer mehr, immer anderes auch, immer auch jemand, der sich der Einordnungen entzieht, der verwechselt werden kann, nein, der sogar verwechselt werden will. Vielleicht weil man nur dann, wenn die Täuschung aufliegt, seiner wahren Abgründigkeit nahe kommen kann, der Unendlichkeit von Bedeutungen, Ebenen und Dimensionen, der Unerschöpflichkeit des Ozeans, aus dem Nietzsche getrunken hat, der er ist, Wellen, die einem das Atem unmöglich machen, die in die Tiefe reißen, die jeden, der wirklich liest, schnell im Unendlichen verschwinden lassen.

Daher gilt es, der allzu bequemen Verführung (der auch Heidegger erlag), ihn auf eine Position, einen oder auch mehrer Hauptgedanken zu reduzieren, zu entgehen. Nietzsche bleibt unvertraut, fremd, anders, irritierend — und muss so bleiben. Wo er vertraut wird, wo man in seine Nähe kommt, muss man sich wieder von ihm entfremden. Nur so bleibt man ihm nahe. Nur so verstellt man ihn nicht. Nietzsche habe ihn kaputt gemacht, so musste schließlich auch Heidegger bekennen. Vielleicht gerade deshalb, weil er mit ihm fertig werden wollte. Fertig werden kann man mit ihm allerdings nicht. Wo immer es so aussieht, als sei man mit ihm fertig geworden, sticht er nämlich — wie Sokrates einer Stechmücke gleich — neu zu. Sein oft widersprüchliches, spannungsvolles und explosives Denken bleibt Aufgabe, ein Geschenk, das man, je mehr man sich mit ihm beschäftigt, nie hätte annehmen wollen. Er fordert heraus — je neu, je anders. Er stellt in Frage — gerade weil er um die Gefahren der Stellungnahmen und Systeme, eines Denkens, das sich an etwas festmacht, das feststellt, begreift und beschließt, wusste. Ihm ging es um Freiheit, nicht um etwas Unbedingtes nur, sondern um sich selbst als unbedingt, um Offenheit ohne Grenzen, ohne etwas, das einengen könnte, um den Abbau, die Zerstörung aller Vor- und Fremdurteile, um das Eigene und den Impuls seines jeweiligen Selbst, um intellektuelle Ehrlichkeit, bis selbst das Wort der Ehrlichkeit seinen Sinn verlieren würde, um jenes, was nie auf den Begriff zu bringen ist, was sich in je anderen Perspektiven zeigt, mal hier, mal dort, mal so, mal anders. Jedem Denken, das zu begründen sucht, stellt er das abgründige Ereignis seiner eigenen Denk- und Lebenserfahrung entgegen. Nicht etwa, weil er das wollte, sondern weil er nicht anders konnte.

Man könnte es sich also leicht machen — und viele haben es sich leicht gemacht — und einfach weitergehen. Nietzsche mit Nichtachtung bestrafen. Ihn verdrängen, verschweigen, vergessen. Doch würde man ihm, der Herausforderung seines Denkens damit gerecht? Nietzsche hat doch wie wenige zuvor die Möglichkeit der Philosophie selbst in Frage gestellt. Nicht etwa, weil er keine Lust mehr an ihr gehabt hätte, sondern weil sich ihm die einfache, doch oft ungestellte Frage stellte, ob, wer nicht mehr an Gott glaubt, noch an die Vernunft, die Wahrheit, die Sprache, die Grammatik, ja, an ein einziges Wort glauben könne. Nietzsches Antwort war von beeindruckender Konsequenz — wenn sich denn, wenn er Recht hätte, überhaupt noch von Konsequenz sprechen ließe. Ohne Gott

zerbricht alles. Wir stehen nicht nur mit leeren Händen, sondern ganz ohne Hände da. Nichts mehr zu begreifen, aber auch nichts zum Begreifen. Kein Horizont mehr. Kein Sinn. Kein Ja, das etwas bejahte. Kein Nein, das etwas verneinen könnte. Nur noch Trümmer, Fragmente, Brösel und Krümel von dem, was einst mal war, nein, was einstmals gewesen sein könnte. Und vielleicht, irgendwann einmal, ein neuer Gott? Ist da was? Kommt da was? Wer? Woher nur? Wohin? Sturz. Ewig kehrt es wieder. Es, wir, was einmal war, wird wieder sein. Und immer wieder wird, wird, wird. Sollte das die ewige Wiederkehr sein? Das Versprechen, dass der Blick nach vorne der Blick nach hinten ist? Dass unten ist, was oben scheint?

Von „ewiger Wiederkehr“ zu sprechen, das ist tatsächlich Hammerphilosophie. Kein Stein lässt dies auf dem anderen. Wie zumeist, ist zunächst klarer, wogegen sich Nietzsche richtet, als was er positiv zu erfassen versucht. Sein Denken ist tatsächlich erst einmal kritisch, negativ, destruktiv. Es muss so sein. Anders ginge es gar nicht. Als ob er gar nichts Positives suchte. Warum auch? Was er zerschlägt, liegt hingegen offen auf dem Boden. Die Ruinen können wir heute besichtigen. Da liegt die Vorstellung einer Heilsgeschichte, der Glaube, dass es nicht nur irgendeinen Gott gibt, sondern dass er etwas im Sinne habe, dass er, dunkel, nicht ganz deutlich, weiß, wohin es geht, ja, dass er es letztlich gut mit den Menschen meinen könnte. Und da der Glaube an den alten Gott lange schon seine Stärke verloren hatte und der Mensch selbst an seine Stelle gerückt war, liegt da auch der Glaube an den Menschen, die Idee, dass es nur besser werden könne, immer weiter, dass es nur zu denken und zu handeln gelte, bis einmal das Ziel, das Ende aller Geschichte erreicht sei. Und auch die pessimistische Schwester dieser Hoffnung zeigt sich, die Furcht, dass es früher einmal besser gewesen sei und in Zukunft nur noch schlimmer werden könne.

Kein Begreifen der Geschichte ist mehr möglich, so Nietzsche, das von Anfang und Ende, von Sinn und Gradlinigkeit spricht. Alles nur ein Kreis, ein ewig sich drehendes Rad, das jedes Jetzt seine Bedeutung und Schwere verlieren lässt. Kein Augenblick ist einmalig. Nichts ist unendlich bedeutsam, weil es nie wiederkommt. Wenn alles ewig wiederkehrt, war alles schon einmal, wird alles wieder einmal sein. Nichts ist etwas Besonderes, die Zeit verliert ihren Schrecken, alles geht einfach durch sie hindurch, und je höher die Perspektive ist, die man einnimmt, um sie zu betrachten, umso mehr verschwindet sie, wird zu einem Nichts. Keine Angst vor den Wirren der Zeit, dem Altern und dem Sterben. Denn die Zeit ist aufgehoben in einem ununterbrochenen Wachstum und Vergehen, in einem Werden, das nie zum Halt kommt, immer weiter geht, weiter wirkt, weiter wird. Ein süßer Traum, der Ewigkeit sich nennt. Doch ist diese nicht mehr das radikal Andere der Zeit, eine reine, erfüllende Gegenwart, Erlösung von der Zeit, sondern die reine Summe aller Wiederkehr, eine unendliche Kette, die kein Anderes, keine Flucht mehr erlaubt. Ob gut ist oder schlecht, was geschieht, spielt keine Rolle. Denn nichts kann besser, nichts kann schlechter werden. Alles ist, was es ist. Nur geduldig muss man sein. Sich fügen. „Ja“ sagen. Das Schicksal lieben. Ja, ja, ja!

Müsste man dagegen nicht aufstehen? Widerstand üben gegen den Fatalismus? Ein Plädoyer wagen für die Freiheit und Würde des Menschen, für die Wahrheit und die

Logik, für die Schönheit und das Wunder, dass überhaupt etwas ist und dass es gut sein könnte? Ja, man müsste es, solange man sich selbst, sein eigenes Denken, die Schönheit des Augenblicks, den Blick des anderen Menschen noch schätzen — will. Solange man dem Dynamit die Zärtlichkeit der Anerkennung dessen, was ist, entgegenzustellen wagt. Und solange man gelassen dem Willen und verwundbar der Macht entgegenzutreten wagt. Ja, man müsste, mehr denn je zuvor. Und würde das nicht bedeuten, Nietzsche zu danken? Für seine Konsequenz? Seine Radikalität? Seinen Ruf zur Entscheidung? Wozu Nietzsche? Weil er zum Eigentlichen, einer neuen, anderen, tieferen Menschlichkeit zurückführen könnte? Vielleicht. Und wozu heute? Weil dies heute nach Nietzsche so notwendig ist wie selten zuvor? Vielleicht auch das. Doch möglicherweise gibt es gar kein Wozu. Er denkt, weil er denkt — oder, noch schlichter, weil es denkt. So. Einfach. Oder weil er so gute Bücher schreibt? Wer wollte das sagen?

Список сокращений сочинений Фр. Ницше

- А — «Антихрист»
ВН — «Веселая наука»
ГМ — «К генеалогии морали»
ДД — «Дионисовы дифирамбы»
ЕН — «Ессе homo»
НСВ — «Ницше contra Вагнер»
НР — «Несвоевременные размышления»
НР (ПВИ) — «Несвоевременные размышления: О пользе и вреде истории для жизни»
НР (ШВ) — «Несвоевременные размышления: Шопенгауэр как воспитатель»
ПСДЗ — «По ту сторону добра и зла»
ПСС — Фридрих Ницше. Полное собрание сочинений: в 13 т. (М.: Культурная революция, 2005—2014)
РТ — «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм»
СВ — «Случай “Вагнер”»
СИ — «Сумерки идолов»
СТ — «Сократ и трагедия»
ТГЗ — «Так говорил Заратустра»
УЗ — «Утренняя заря»
ЧСЧ — «Человеческое, слишком человеческое»
ЧСЧ (СЕТ) — приложение к ЧСЧ «Странник и его тень»
ЧСЧ (СМИ) — приложение к ЧСЧ «Смешанные мнения и изречения»

Ссылки на сочинения Ницше приводятся по следующим изданиям:

Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005—2014.

Ницше Ф. Собрание сочинений: в 2 т. / Под ред. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990.

Abbreviations of Nietzsche's Works

A	<i>The Antichrist</i>
BGE	<i>Beyond Good and Evil</i>
BT	<i>The Birth of Tragedy</i>
D	<i>Daybreak/Dawn</i>
EH	Ecce Homo (sections abbreviated <i>Wise, Clever, Books, Destiny</i>)
GM	<i>On the Genealogy of Morality/Morals</i>
GS	<i>The Gay Science</i>
HH	<i>Human, All Too Human</i>
LR	<i>Lectures on Rhetoric</i>
SE	<i>Schopenhauer as Educator</i>
TI	<i>Twilight of the Idols</i> (sections abbreviated: <i>Maxims, Socrates, Reason, World, Morality, Errors, Improvers, Germans, Skirmishes, Ancients, Hammer</i>)
TL	<i>On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense</i>
UM	<i>Untimely Meditations</i>
WS	<i>The Wanderer and His Shadow</i>
Z	<i>Thus Spoke Zarathustra</i>

References to Nietzsche's works are given according to the following publications:

- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, trans. by Hollingdale, R. J. Penguin Books, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, trans. by Judith Norman, Cambridge University Press, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy*, trans. by Ian C. Jonston, <http://www.black-mask.com> (11/29/2016).
- Nietzsche, Friedrich, *Daybreak*, trans. by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human*, trans. by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, trans. by Walter Kaufmann, New York: Random House, 1974.

- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, trans. by Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *The Genealogy of Morals*, trans. by Horace B. Samuel, New York: Boni and Liveright, 1913.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, trans. by Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press, 1996 (Oxford World's Classics).
- Nietzsche, Friedrich, *On the Use and Abuse of History for Life*, trans. by Ian C. Johnston, <https://records.viu.ca/~Johnstoi/nietzsche/history.htm> (11/29/2016).
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. by Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. by Walter Kaufmann, Penguin Books, 1966/1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, trans. by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1983.

Liste der Abkürzungen von Nietzsches Werken

- KSA *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, in 15 Bdn., hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter, dtv, 1980.
- KGW *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter, Karl Pestalozzi u. a., Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1967 ff., Abteilung IX: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach, Martin Stingelin u. a., in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001 ff.
- KGB *Kritische Gesamtausgabe Briefe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975—2004.
- AC *Der Antichrist*
- EH *Ecce homo*
- FW *Die fröhliche Wissenschaft*
- GT *Die Geburt der Tragödie*
- JGB *Jenseits von Gut und Böse*
- MA *Menschliches, Allzumenschliches*
- M *Morgenröthe*
- NW *Nietzsche contra Wagner*
- PHG *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*
- SE *Schopenhauer als Erzieher*
- UB *Unzeitgemässe Betrachtungen*
- WA *Der Fall Wagner*
- WL *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*
- WS *Der Wanderer und sein Schatten*
- VM *Vermischte Meinungen und Sprüche*
- Za *Also sprach Zarathustra*

Сведения об авторах

АДОЛЬФИ Райнер — доктор философских наук, профессор, факультет гуманитарных наук Берлинского технического университета (Германия).

БАБИЧ Бабетта — Фулбрайтовский профессор Берлинского университета имени Гумбольдта; профессор философии Фордемского иезуитского университета Нью Йорка; ответственный редактор философского журнала «New Nietzsche Studies» (США).

БЕРТИНО Андреа Кристиан — доктор философских наук, менеджер проекта HIRMEOS Государственной и Университетской Библиотеки г. Гёттингена (Германия).

БОРШЕ Тильман — доктор философских наук, профессор университета Кузанус, Бернкастел-Куес; член центра «Пруссия-Берлин» Академии наук Берлин-Бранденбург (Германия).

БРАНКО Мария Жоао Майер — кандидат философских наук, докторант научно-исследовательского института Университета Нуэва де Лиссабон (IFIL-NOVA); руководитель секции посткантовской эстетики, приглашенный лектор и преподаватель философского отделения и программы эстетических исследований для докторантов на факультете общественных и гуманитарных наук в Университете Нуэва де Лиссабон (Португалия).

БРУЗОТТИ Марко — доктор философских наук, профессор истории современной философии университета Саленто, Лечче (Италия); приват-доцент философии Берлинского технического университета; председатель общества Ницше; член научного совета фонда Фридриха Ницше и член редколлегии научной базы данных «Ницше онлайн» *de Gruyter* Берлин-Бостон (Италия / Германия).

БЫКОВА Марина Федоровна — доктор философских наук, профессор университета Северной Каролины, США; главный редактор журнала «Russian Studies in Philosophy», почетный член Института философии РАН (США / Россия).

ВАН ТОНГЕРЕН Пауль — доктор философских наук, почетный профессор философии морали университета Радбоуд в Неймегене, Нидерланды; экстраординарный профессор этики в Лёвенском католическом университете, Бельгия; научный сотрудник Университета Претории, ЮАР (Нидерланды).

ВИЗЕНТЕЙНЕР Жорже Луис — доктор философских наук Государственного университета Кампинус (Unicamp); профессор немецкой философии и руководитель учебного отдела по философии Федерального университета Эспириту-Санту UFES (Бразилия).

ВИНАНД Изабель — кандидат философских наук (Университет Париж IV — Сорбонна); старший научный сотрудник Института биомедицинской этики Базельского университета; президент общества Фридриха Ницше (FNS, Великобритания); член редколлегии «Nietzsche-Studien» (Швейцария).

ГАРМАШ Лариса Наумовна — кандидат философских наук, доцент Института социальных наук и Международного института глубинного психоанализа, Киев (Украина).

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович — действительный член Российской академии наук, доктор философских наук, научный руководитель Института философии РАН; заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (Россия).

ЖАВОРОНКОВ Алексей Геннадьевич — кандидат филологических и философских наук, старший научный сотрудник кафедры истории философии философского факультета университета Эрфурта; научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН (Германия / Россия).

ДЖАКОЙА Освальдо — доктор философских наук, профессор Государственного университета Кампинаса (Бразилия); глава исследовательской группы «Критика и современность» (Бразилия).

ДЖЕНТИЛИ Карло — доктор философских наук, штатный профессор Болонского университета; член редакционного совета «Nietzsche-Studien»; член фонда Фридриха Ницше (Италия).

КОНСТАНСИО Жоао — кандидат философских наук, доцент факультета общественных и гуманитарных наук Университета Нуэва де Лиссабон (UNL / FCSH); глава исследовательской группы «Международная лаборатория исследований Ницше» (Португалия).

КОПИЙ-ВАЙС Марта — доктор филологических наук, доцент отделения немецкой филологии Вроцлавского университета (Польша).

КОЭН-АЛИМИ Мишель — доктор философских наук, профессор университета Париж 1 Пантеон-Сорбонна (Франция).

ЛЮТЫЙ Тарас Владимирович — доктор философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия» (Украина).

МАРКОВ Борис Васильевич — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета (Россия).

МОТРОШИЛОВА Нелли Васильевна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН; главный редактор Историко-философского Ежегодника (Россия).

МЮЛЛЕР Энрико — кандидат философских наук, ассистент Института философии и глава международного исследовательского центра философии Рейнского Боннского университета им. Фридриха Вильгельма; член правления (вице-президент) Общества Ницше (Германия).

ПОДорога Валерий Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором аналитической антропологии философии Института философии РАН (Россия).

ПОЛЯКОВА Екатерина Андреевна — доктор философских наук, приват-доцент Института философии Грайфсвальдского университета им. Эрнста Морица Арндта; внештатный сотрудник Института философии РАН (Германия / Россия).

РУПШУС Андреас — кандидат философских наук, член редколлегии «Nietzsche-Studien» (Германия).

СИНЕОКАЯ Юлия Вадимовна — доктор философских наук, профессор РАН, заместитель директора по научной работе Института философии Российской Академии наук и заведующая сектором истории западной философии Института философии РАН; профессор РГГУ (Россия).

СООВАЛИ Янус — кандидат философских наук, научный сотрудник Тартуского университета (Эстония).

СТЕЛЛИНО Паоло — кандидат философских наук, докторант факультета науки и техники (FCT) Института философии (IFILNOVA) Нового университета Лиссабон; член центра изучения современной этики Университета Монпелье (Португалия).

СТРОНГ Трейси Б. — профессор политической теории и философии Университета Саутгемптона (Великобритания) и почетный заслуженный профессор политологии Калифорнийского университета в Сан-Диего (США).

ФИГЛ Йохан — кандидат философских наук, доктор теологии, почетный профессор религиоведения Венского университета (Австрия).

ФРАНК Хартвиг — доктор философских наук, доцент института философии Грайфсвальдского университета им. Эрнста Морица Арндта (Германия).

ХОРЬКОВ Михаил Львович — кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН (Россия).

ЦАБОРОВСКИ Хольгер — доктор философских наук, профессор истории философии и философской этики в Католическом университете Фаллендара, с 2017 года ректор этого университета; член Европейской академии наук, искусств и литературы (Германия).

ШТЕГМАЙЕР Вернер — доктор философских наук, профессор Грайфсвальдского университета им. Эрнста Морица Арндта, основатель и директор Философского форума северной и восточной Европы (до 2005); ведущий редактор «Nietzsche-Studien» и серии «Монографии и тексты по исследованию Ницше» De Gruyter (до 2017) (Германия).

ЭБАНОИДЗЕ Игорь Александрович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН; редактор-издатель Полного собрания сочинений Фридриха Ницше в 13 томах на русском языке; содиректор издательства «Культурная революция» (Россия).

Contributors

Rainer ADOLPHI — Dr. hab. in Philosophy, Professor, Faculty of Humanities at Technische Universität Berlin (Germany).

Babette BABICH — Fulbright Professor, Humboldt University, Berlin; Professor of Philosophy, Fordham University, the Jesuit University of New York City; Executive Editor of *New Nietzsche Studies* (USA).

Marina F. BYKOVA — Dr. hab. in Philosophy, Professor of Philosophy in the Department of Philosophy and Religious Studies at North Carolina State University; Editor-in-chief of the journal *Russian Studies in Philosophy*; Honorary member at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (USA / Russia).

Andrea Christian BERTINO — PhD in Philosophy, Project Manager (HIRMEOS Project) at the Goettingen State and University Library (Germany).

Tilman BORSCHKE — Dr. hab. in Philosophy, Professor of Cusanus University (Bernkastel-Kues); member of the Prussia-Berlin centre of the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences (Germany).

Maria João Mayer BRANCO — PhD in Philosophy, Post-Doc Researcher at the IFILNOVA / Universidade Nova de Lisboa, responsible for the Post-Kantian Section of Aesthetics; invited lecturer and teacher at the Philosophy Department and at the PhD Program in Artistic Studies of the Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade Nova de Lisboa (Portugal).

Marco BRUSOTTI — Dr. hab. in Philosophy, Professor of History of Contemporary Philosophy at the University of Salento (Lecce, Italy); Lecturer (Privatdozent) in Philosophy at the Technische Universität Berlin, President of the Nietzsche-Gesellschaft, member of the board of trustees of the Friedrich-Nietzsche-Stiftung and the Editorial Board of the research data base 'Nietzsche online' de Gruyter, Berlin-Boston (Italy / Germany).

Michèle COHEN-HALIMI — Dr. hab. in Philosophy, Professor of the University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne (France).

João CONSTÂNCIO — PhD in Philosophy, Associate Professor at Nova University of Lisbon (UNL / FCSH); Director of the research group 'Nietzsche International Lab' (Portugal).

Igor A. EBANOIDZE — PhD in Classical Philology, Senior Research Fellow at the Gorky Institut of World Literature RAS; the editor and publisher of Complete collection of works of Friedrich Nietzsche in 13 volumes in Russian; the co-director of Kul'turnaya Revolutsiya Publishing House (Russia).

Johann FIGL — Dr. in Philosophy, Dr. hab. in Theology, Professor emeritus of Religious Studies, University of Vienna (Austria).

Hartwig FRANK — Dr. hab. in Philosophy, Lecturer, Institute of Philosophy, Ernst Moritz Arndt University of Greifswald (Germany).

Larisa N. GARMASH — PhD in Philosophy, Assistant Professor of the Institute of Social Sciences and the International Institute of Deep Psychoanalysis, Kiev (Ukraine).

Carlo GENTILI — Dr. hab. in Philosophy, Full Professor of Aesthetics at the University of Bologna; member of the editorial Board of the *Nietzsche-Studien*; member of the Friedrich-Nietzsche-Stiftung (Italy).

Oswaldo GIACOIA — Dr. hab. in Philosophy, Professor at the State University of Campinas (Brazil), Director of the research group CRiM (Criticism and Modernity) (Brazil).

Abdusalam A. GUSEYNOV — Dr. hab. in Philosophy, Professor, Full Member of Russian Academy of Sciences; Principal Adviser for Academic Affairs of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Chair of Ethics, Faculty of Philosophy, Moscow State University (Russia).

Mikhail L. KHORKOV — Assistant Professor, PhD in History, Senior Research Fellow at the Department for the History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Russia).

Marta KOPIJ-WEIß — Dr. hab. in German Literature, Associate Professor of the Department for German Philology at the University of Wrocław (Poland).

Taras V. LUTIIY — Dr. hab. in Philosophy, Associate Professor of philosophy and religious studies of National university “Kiyev-Mogilyansky Academy” (Ukraine).

Boris V. MARKOV — Dr. hab. in Philosophy, Professor at St. Petersburg State University, St. Petersburg (Russia).

Nelly V. MOTROSHILOVA — Dr. hab. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow at the Department of History of Western Philosophy of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Editor-in-chief of History of Philosophy Yearbook (Russia).

Enrico MÜLLER — Dr. in Philosophy, Lecturer at the Institute of Philosophy and Research Group Leader at the International Centre of Philosophy NRW (IZPH) at the Rheinische Friedrich Wilhelm University of Bonn; member of the Board (Vice-President) of the Nietzsche-Gesellschaft (Germany).

Valeriy A. PODOROGA — Dr. hab. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Analytic Anthropology of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. (Russia).

Ekaterina POLJAKOVA — Dr. hab. in Philosophy, Priv-Doz. at the Institute of Philosophy, Ernst Moritz Arndt University of Greifswald; non-staff member at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Germany / Russia).

Andreas RUPSCHUS — Dr. in Philosophy, member of the editorial staff of the *Nietzsche-Studien* (Germany).

Yulia V. SINEOKAYA — Dr. hab. in Philosophy, Professor RAS, Deputy Director for Research at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences and Head of the Department of History of Western Philosophy of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences; Professor of Russian State University for Humanities (Russia).

Jaanus SOOVÄLI — Dr. in Philosophy, Research Fellow in History of Philosophy at the University of Tartu (Estonia).

Werner STEGMAIER — Dr. hab. in Philosophy, Professor emeritus at the Ernst Moritz Arndt University Greifswald; founder and director of the *Nord- und Osteuropäische Forum für Philosophie* (till 2005); Leading Editor of the *Nietzsche-Studien* and the *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* (De Gruyter, till 2017) (Germany).

Paolo STELLINO — Dr. in Philosophy, FCT post-doc fellow at the Nova Institute of Philosophy (IFILNOVA) of the New University of Lisbon; member of the Centre for Contemporary Ethics of the University of Montpellier (Portugal).

Tracy B. STRONG — Professor of Political Theory and Philosophy at the University of Southampton, UK and UCSD Distinguished Professor of Political Science (USA).

Paul van TONGEREN — PhD, Professor emeritus in moral philosophy at Radboud University Nijmegen, the Netherlands; extraordinary professor of ethics at KU Leuven, Belgium; and associated researcher at the University of Pretoria, RSA (the Netherlands).

Jorge Luiz VIESENTEINER — Dr. in Philosophy by Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); Professor of German Philosophy and Head of the Graduate Studies in Philosophy of the Universidade Federal do Espírito Santo (Brazil).

Isabelle WIENAND — Dr. in Philosophy, senior researcher at the Institute for bio- and medical ethics at the University of Basel; president of the Friedrich Nietzsche Society (UK), and member of the editorial board of the *Nietzsche-Studien* (Switzerland).

Holger ZABOROWSKI — Dr. phil., D. Phil. (Oxon), Professor of History of Philosophy and Philosophical Ethics at the Catholic University of Vallendar (Germany), and since 2017 Rector of this University; member of the European Academy of Sciences and Arts (Germany).

Alexey G. ZHAVORONKOV — PhD in Classical Philology and Philosophy, Senior Research Fellow at the Department for the History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, postdoctoral researcher at the Department of Philosophy of the University of Erfurt (Russia / Germany).

Summary

The trilingual collection of articles focuses on the problems of Nietzsche studies at the beginning of the 21st century. Thirty-four philosophers from thirteen countries who work in the leading universities and research centres of Russia, Europe and America discuss the influence of Nietzsche's work on world culture, argue about the ideas of the German philosopher that turned out to be most in demand in the 20th century, raise the question of Nietzsche's responsibility for the ideology of National Socialism, express their judgments of what his ideas might contribute to the philosophy in the 21st century. The book is intended both for specialists in history of philosophy and for a wide range of readers and aims to promote communication among intellectuals of different countries.

Научное издание

ФРИДРИХ НИЦШЕ
НАСЛЕДИЕ И ПРОЕКТ

Корректор О. Круподер
Ведущий редактор И. Полосухина
Оригинал-макет и художественное оформление
переплета подготовлены И. Богатыревой

Подписано в печать 15.11.2017. Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Minion Pro.
Усл. печ. л. 66,43. Тираж 300. Заказ №

Издательский Дом ЯСК
№ госрегистрации 1147746155325
Phone: 8 (495) 624-35-92 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

