
Ф. Ницше о современном человеке в пространстве политического*

И. И. МЮРБЕРГ

*Новыми путями иду я, новая речь приходит ко мне;
устал я, подобно всем созидающим, от старых целкающих языков.
Не хочет мой дух больше ходить на истоптанных подошвах¹.*

Слова *Ницше* и *политика*, соединенные вместе, привычно ассоциируются с определениями "реакционная", "антидемократическая", "брутальная". Между тем в политико-философской литературе Запада все реже встречаются работы, способные удерживать данную стандартную позицию² в ее доктринальной чистоте. Предпринятая полвека назад У. Кауфманном попытка "реабилитировать" учения о *сверхчеловеке* и *воле к власти* ссылкой на их неполитический смысл³ вытесняется исследованиями, также стремящимися к восстановлению в правах данных концепций – но теперь уже в поле собственно политической теории⁴.

Цель настоящей статьи – продемонстрировать объективный смысл этой тенденции. Думается, развивающаяся политическая теория в своих самых общих, философских, очертаниях оказалась ныне более адекватна, чем прежде, образному строю ницшевской мысли. Обнаруживающиеся соответствия подталкивают исследователей к попыткам транслировать на язык теорий новые контуры вырисовывающегося идейного послания классика. Нельзя не помнить, что как философ Ницше – плоть от плоти той великой традиции, которая была порождена И. Кантом и развивалась его соотечественниками на протяжении XIX в. Вместе с тем концептуальное сито классической немецкой философии оказалось слишком крупным для выявления того, что хотел выразить мыслитель: через понятийные ячейки этой философии проскользну-

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 09-03-00557а.

¹ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 59.

² Пример традиционной трактовки: *Detwiler B.* Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism. Chicago and London, 1990.

³ *Kaufmann W.* Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, 1950.

⁴ См.: *Warren M.* Nietzsche and Political Thought. Chicago, 1991; *Murray P.D.* Nietzsche's Affirmative Morality: A Revaluation Based in the Dionysian World-View. Berlin – New York, 1999; *Hatab L.* Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics. Chicago and La Salle, 1995.

ли неузнанными целые глыбы современности, ставшие маркером огромного бытийственного разлома – процесса "переоценки всех ценностей".

Будучи по натуре своей художником, Ницше наполнил собственную философию множеством идей того типа, которые англичане обозначили бы как *loose ends* (зд.: линии мысли, начатые, но так и оставленные бессвязными). Эта ахиллесова пята образного мышления есть неизбежная расплата за творческое нежелание "убивать" в себе альтернативные ходы мысли, и будь немецкий философ творцом не столь высокого ранга, подобная непоследовательность его как теоретика давно бы уже утянула его труды на дно забвения. Но как мыслитель Ницше оказался велик для своего (нашего) времени уникальной соразмерностью целого ряда, на первый взгляд, разрозненных философских идей потребностям именно данной эпохи. Эту соразмерность легче ощутить, чем концептуализировать. Трудность улавливания маячащего за сонмом образов единого идейного начала, очевидно, и определила общий интерпретационный тренд: попытки найти объяснение популярности Ницше чаще всего ограничиваются указаниями на брутальность и прямую одиозность некоторых его "озарений" (например, юдофобских) – как будто история последних двух веков испытывала недостаток в одиозных писаниях! Стоит ли говорить о том, что при данном подходе "ницшеанство" как философия остается по большей части неотрефлексированной.

Первое, что следует отметить здесь – это ставшее предметом разногласий в современной этической теории⁵ ницшевское неприятие метафизики. Мир человеческих ценностей – независимо от того, признается или отрицается наличие их соответствий в "природе", произведен от такого естественного (с точки зрения Ницше) явления, как воля к власти. Последняя и есть та невидимая в большинстве размышлений философа "точка отсчета", присутствие которой до неузнаваемости изменяет традиционные представления о том, что же в сущности происходило с человеком и его моралью со времен античности. Формат настоящего изложения заставляет нас опустить общеизвестные моменты ницшевского нарратива и искать, так сказать, кратчайший путь к поставленной цели.

Свое понимание сущности современного человека (если отвлечься от понятийного субстрата, замешанного на образах типа "белокурой бестии") Ницше предпочитает выражать в подчеркнuto нефилософских понятиях, например, *благородства*. Последнее старо, как мир, но и ново – ведь "благородным" все еще предстоит завоевать этот мир. Будучи одним из маркеров принципиальной новизны его авторского видения, "благородство" только по недомыслию может быть воспринято в качестве намека на неизменность средневековых духовных категорий: "Даже для добрых стоит благородный поперек дороги; и даже когда они называют его добрым, этим хотят они устранить его с дороги. Новое хочет создать благородный, новую добродетель. Старого хочет добрый и чтобы старое сохранилось"⁶. Благородство против доброты? Известная всем нам как безусловная добродетель, моральный абсолюt, доброта, эта основополагающая ценность, в процессе смены эпох не то чтобы категориально испаряется, но меняет свой "локус"; и вот уже ее не найти там, где она пребывала "от века". Порой добро и зло меняются местами, и этого, уверен Ницше, не следует бояться, ибо в подобной непрекращающейся смене, как ни в чем другом, отражается ход истории человечества... Благородный человек да не убоится нравственных метаморфоз. Ведь его "благородство" есть способность видеть и выбирать главное в потоке изменений. Если же говорить о том особом благородстве, которое доступно лишь *современному* человеку (и то, разумеется, не каждому) – то оно есть не что иное как мужественный отказ

⁵ На сегодняшний день есть смысл вести речь о трех вариантах определения этической позиции Ницше: "интуитионистский реализм" (*Schacht R. Nietzsche. London, 1983*), натурализм (напр.: *Wilcox J. Truth and Value in Nietzsche: A Study of His Metaethics and Epistemology. Ann Arbor, 1974*) и антиреализм (*Foot P. Nietzsche: The Revaluation of Values // Nietzsche. Oxford, 2001*).

⁶ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 31.

от веры в онтологическое единство мироздания, "когда во всем совершающемся и подо всем совершающимся предполагается некая цельность, система, даже организация: так что душа, жаждущая восхищения, благоговения, упивается общим представлением некоторой высшей формы власти и управления"⁷. Но эта благостная уверенность в незыблемости моральных оснований бытия оказывается для современной эпохи таким же злом, как и главный символ "системы" – Бог. "Злым и враждебным человеку называю я все это учение о едином, полном, неподвижном, сытом и непреходящем! Все непреходящее есть только символ!"⁸.

Бог, а вместе с ним все то, что принято считать сводом моральных абсолютов, суть лишь творения самих людей. Правда, эти создания, как бы ни относились мы к их подверженному переменам наполнению, сами по себе отнюдь не случайны; они – основные скрепы общества, и если не они сами, то выполняемая ими функция неуничтожима. "Народы некогда навесили на себя скрижаль добра. Любовь, желающая господствовать, и любовь, желающая повиноваться, вместе создали себе эти скрижали"⁹.

Говоря о том, что общество крепится добром и любовью, Ницше отнюдь не изменяет самому себе, напротив: именно в этом утверждении обнаруживает себя историчность его политического мышления. Гегелевская идея *истинного господства*, этой реальной основы человеческой социальности, трепетно сохранена Ницше в ее "предельном" значении. Любовь, согласно этой идее, не противоположна господству, силе, она – ее глубочайший источник. Там, где меж людьми есть любовь (в том или ином из ее модусов), там налицо ведомая всем людям основа для отношений господства/подчинения. Здесь еще один пункт несогласия с предшествующей политической мыслью. Донищевская философия почитала любовь (наравне с дружбой) как такой модус бытия, в котором человеческие взаимоотношения перестают быть проблемой, так как гармоничность, способность "жить в согласии", является их атрибутом. Ницше первый проговаривает то, что у иных художников модерна существует лишь как образ: жизнь в согласии, независимо от того, освящена ли она любовью или нет, предполагает умение господствовать и подчиняться господству.

В скобках заметим, что данное открытие отнюдь не умаляет величия любви, не перечеркивает тех ее возможностей, воспевание которых заставляло предыдущих мыслителей жестко разграничивать сферы любви и господства. У самого Ницше любовь есть то главное и единственное, что дарит своим ученикам Заратустра, и этим все сказано: имея свой исток в инстинктах всего живого, любовь человеческая, вместе с тем, противоположна собственной природной сути в том, что в первую очередь адресует себя отнюдь не к плотскому (эту отсылку абсолютизировали натуралисты от философии, и она стала их "крестом", их проклятьем¹⁰), а к "высшему", чтобы под ним ни разумелось; даже исконное животное вожелание преобразуется ею до неузнаваемости. Ведь, что ни говори, "высшее" – единственный реальный объект человеческой любви, вокруг которого и складываются сами собой сообщества. "В сущности человек теряет веру в свою ценность, если через него не действует бесконечно ценное целое: иначе говоря, он создал такое целое, чтобы иметь возможность веровать в свою собственную ценность"¹¹.

⁷ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 12.

⁸ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 61.

⁹ Ницше Ф. Там же. С. 43.

¹⁰ "Преобладание страдания над удовольствием" или обратное (гедонизм): оба эти учения уже сами по себе указывают путь к нигилизму... Ибо здесь в обоих случаях не предполагается какого-либо иного последнего смысла, кроме явления удовольствия или неудовольствия. Но так говорит порода людей, уже не решающаяся более утверждать некую волю, намерение или смысл, – для всякого более здорового рода людей вся ценность жизни не определяется одною лишь мерою этих второстепенных явлений" (Ницше Ф. Воля к власти. С. 35).

¹¹ Ницше Ф. Воля к власти. С. 12.

Но именно с этой привязкой к "высшему" сопряжены главные проблемы человечества – его рабская зависимость от абсолютов, им же самим измышленных и на протяжении тысячелетий удерживавших свою власть над ним в виде *ценностей* – будь то ценности религиозно-христианские, либо отвлеченно метафизические. Это не означает, будто ценности сами по себе – зло. Плохо другое – "неузнанность" ценностей в качестве чисто человеческих изобретений. Прошедшая история дала нам достаточно указаний на то, что ценности (как блага или как добродетели) представляют собой те средоточения абсолютной власти, наполнение которых способно изменяться (и изменяться) во времени; но при всех метаморфозах ценности как таковые присутствуют – и в душах людей, и в "обществе" – всегда. Любые политические и вообще "общественные" институты утрачивают силу, будучи оставлены теми ценностями, которые дали им когда-то жизнь. Политические институты оказываются "глупыми" и бессильными в той мере, в какой они стремятся к самодостаточности и перерезают пуповину, связывавшую их с материнским лоном. Ведь только *низы общества* способны довольствоваться позиционированием себя относительно институтов. *Благородные* всегда соотносятся с ценностями. Они знают, что именно в ценностях, а не где-либо еще, находится локус их личного совершенства и их власти. Одной лишь "черни" может казаться, будто для победы в политике достаточно одолеть соперника, т.е. любым способом самоутвердиться в наличной институциональной системе. Истинная власть – а она располагается глубже сферы собственно политической жизни – в умении быть наилучшим выразителем ценностей. Но и это еще не все. Добро, благо (точнее, блага) нуждаются не только в том, чтобы их утверждали и сохраняли, но и в том, чтобы их *развивали*. Идея же развития ценностей органически связана с потребностью преодоления тех из них, эволюция которых достигла собственного внутреннего предела; необходимость *преодоления* делает естественным выдвигание все новых ценностей. Таким образом, мир ценностей – это универсум, в котором возможна гибель старых "звезд" и рождение новых. В этом калейдоскопе рождений и смертей наиболее возвышенными на каждый данный момент оказываются наиболее "неосвоенные" из благ (разумеется, есть меж ними и такие, которым суждено оставаться "неосвоенными" сквозь века). "Скрижаль добра висит над каждым народом. Взгляни, это скрижаль преодолений его; взгляни, это голос воли его к власти. Похвально то, что кажется ему трудным; все неизбежное и трудное называет он добром; а то, что еще освобождает от величайшей нужды, – редкое и самое трудное – зовет он священным. Все способствующее тому, что он господствует, побеждает и блещит на страх и зависть"¹².

Описанными размышлениями философ подводит нас к тезису о фундаментальности категории власти применительно к осмыслению ("освоению") всего сущего, коль скоро сущее дано нам, людям, не само по себе, а как часть нас самих, нашего творчества. С данной точки зрения, наукообразные попытки абстрагироваться от себя, "подвести" себя под некое беспристрастное "объективное" знание (этот, в сущности, "технический" модус – производное Знания с большой буквы), есть – для философа в особенности – признак сервильности мысли. Вообще, поклонники "объективного знания" – именно в силу их подчиненности наличной конфигурации достигнутых человечесеством понятий – являют собой наиболее циничную часть человечества. Обращая свой взор на самого человека, они, как правило, бывают "заняты тем, что вытесняют на передний план *partie honteuse* (постыдную часть – *фр.*) нашего внутреннего мира и ищут наиболее действенные, руководящие, решающие для развития факторы как раз там, где меньше всего желала бы находить их интеллектуальная гордость человека"¹³. Последняя же требует, чтобы к человеку относились как к существу моральному, т.е. перевели его теоретическое рассмотрение из естественно-научного в исторический ракурс.

¹² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 42.

¹³ Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 415.

Беда, однако, заключается в незнании современными историками истинно исторического духа. Современная политическая мысль отрицает ценности традиционного общества – увы! – для того только, чтобы утвердить ценности утилитарные. Ницше разделяет точку зрения ряда крупнейших философов Нового времени, не приемлющих утилитарной этики в качестве морального основания современного общества. В этом он не оригинален. В то же время предлагаемые им концептуальные основания критики утилитаризма не знают аналогов. Его критическая позиция, *впервые в политической философии*, опирается не на сравнительный анализ основополагающих благ, а на указание на то, *от кого* эти блага исходят и *кому* они, так сказать, адресуются. Его цель – выявить истинное «происхождение понятия и суждения "хорошо"». Так, английские теоретики (Г. Спенсер и др.), говорит Ницше, пытаются доказать, будто ценностные категории традиционного общества (в том виде, в каком они дошли до нас) представляют собой указание на полезность чего-то, о чем в ходе истории было забыто; в результате этой предполагаемой "утраты объекта" само понятие пользы и было якобы подменено понятием ценности, нерелексивно, "по привычке" связываемым с определенными объектами. Ницше не приемлет подобную трактовку вопроса о происхождении главного этического понятия:

«...прежде всего для меня очевидно, что самый очаг возникновения понятия "хорошо" ищется и устанавливается этой теорией на ложном месте: суждение "хорошо" берет свое начало не от тех, кому причиняется "добро"! То были, скорее, сами "добрые", т.е. знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное, в противоположность всему низкому, низменно настроенному, пошлому и плебейскому. Из этого пафоса дистанции они впервые заняли себе право творить ценности, выбивать наименования ценностей: что им было за дело до пользы! Точка зрения полезности как раз в максимальной степени чужда и несоизмерима с таким горячим источником высших суждений ценности, учреждающих и определяющих табель о рангах: именно здесь температура чувства подскочила до прямого контраста к тому низкому градусу тепла, который предполагает всякая расчетливая смысленность, всякая смета полезности – и не в смысле разовости, не на один час – в порядке исключения, а надолго. Пафос знатности и дистанции, как сказано, длительное и доминирующее общее и коренное чувство высшего господствующего рода в отношении низшего рода, "низа" – таково начало противоположности между "хорошим" и "плохим". (Право господ давать имена заходит столь далеко, что позволительно было бы рассматривать само начало языка как проявление власти господствующих натур; они говорят: "это есть то-то и то-то", они опечатавают звуком всякую вещь и событие и тем самым как бы завладевают ими)»¹⁴.

Современной эпохе ведом секрет: прежде чем начать вождель к вещам, «человек ...создал сперва смысл вещам, человеческий смысл! Поэтому называет он себя "человеком", т.е. оценивающим»¹⁵. Получается, что феномен власти, который философия привычно относил к "верхним этажам" человеческого существования – к публичной сфере – в действительности играет огромную роль уже в фазе формирования самой личности, включая самые интимные, приватные ее черты. Это видение существенно девальвирует многие из политико-философских "находок" модерна – например, концепт политической свободы, как его понимал Дж.С. Милль, полагавший возможным всерьез говорить об установлении "пределов той власти, которая может быть справедливо признана принадлежащей обществу над индивидуумом"¹⁶. Ведь ницшеанское представление о власти в существенных аспектах проблематизирует само деление сфер жизнедеятельности человека на приватную и публичную; ибо та

¹⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 416.

¹⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 54.

¹⁶ Милль Дж.С. О свободе // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века). М., 2000. С. 288.

"власть общества над индивидом", которую так легко полагал ограничить британский утилитарист, как выясняется, простирается во все, даже самые потаенные уголки этой личности, предписывая индивидуальному духу определенный ценностный строй. Перед лицом этого факта только типичный буржуа может кичиться собственной "свободой выбора", оставаясь слеп к осознанию того, что на этот выбор и эту "свободу" власть имущие обрекли его точно так же, как обрекает хозяин обитателей своего стойла на выбор между сеном и соломой...

Если же, таким образом, человек не является по-кантовски автономным, если его оценки – а значит, и на его идентичность – находятся в ситуации постоянного влияния извне, то на первый план выходит некий ракурс рассмотрения, при котором понятие власти оказывается "выше", первичней понятия морали. Это и есть политико-философский, в отличие от этического, ракурс мышления о человеке и обществе. В чем, к примеру, истинный смысл нашей привычной и столь поощряемой модерном склонности окружать себя "вещами"? "Вы принуждаете все вещи, – поясняет Заратустра, – приблизиться к вам и войти в вас, чтобы обратно изливались они из вашего родника, как дары вашей любви"¹⁷. Философского смысла этих речей постичь невозможно, если не согласиться с Заратустрой в том, что самое главное в любой вещи – ее символический смысл, ее "ценность". Именно желанием владеть ценностями вызвано тяготение человека к вещам. Но как таковой феномен "владения" отнюдь не ясен самим людям, зачастую довольствующимся примитивным стяжательством. Между тем овладеть ценностью не так легко, как кажется многим. Если бы все сводилось здесь к обладанию вещью, то дары идеальной любви были бы простой раздачей того, что имеешь, и родники любящих быстро бы оскудевали. Люди низкие, недостойные, будучи не в силах справиться с данной проблемой, так и проживают свою жизнь разрывающиеся между спонтанным желанием излить богатство на свой предмет и "дальновидной" жаждой накопительства. Между тем вещь в ее материальности – ничто, символ – все!

Но тут следует ступать осторожно, дабы не уйти в дурную бесконечность расшифровки, не перегрузить область зашифрованного, как это склонна делать наука, ибо "символы все – имена добра и зла: они ничего не выражают, они только подмигивают. Безумец тот, кто требует знания от них"¹⁸. Главное в ценностях то, что они с необходимостью иерархичны, и истинный их смысл, подлежащий расшифровке, сводится к месту, занимаемому каждой из них в иерархии. Это означает, что для уважающего себя человека самое сложное в отношении к "вещи" – уметь отделить от нее себя самого и свои вожеления. Ибо суть дела даже не в том, что и чему вы предпочли, а в вашей способности не стать рабом своего желания. Ведь любым частным (в т.ч. и "вещным") желанием управляет *воля к власти*; она-то и направляет устремления человека, заставляя их восходить к высшим интересубъективным ценностям. Рефлексия, позволяющая видеть себя самого господином собственных желаний, способна освободить нас от любого из них, кроме самого главного желания – *господствовать, т.е. достигать высшего совершенства относительно избранных ценностей*, ибо без этого желания все прочие вожеления и интересы теряют силу. "Когда вы презираете удобство и мягкое ложе и можете ложиться недостаточно далеко от мягкотелых, – тогда зарождается ваша добродетель. Когда вы хотите единой воли и эта необходимость всех нужд называется у вас необходимостью, – тогда зарождается ваша добродетель"¹⁹. Моральность личности, как ее понимает "имморалист" Ницше, заключается не в следовании той или иной заповеди (ибо истинность каждой из них относительна), а в верности собственным ценностным предпочтениям. Человек, если он "благороден", все творит для себя сам – и ценности, и их соподчинение²⁰.

¹⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 54.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Ницше Ф. Там же. С. 55.

²⁰ См., напр.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 94.

Но как возможно подобное в мире, где каждое решение, каждая позиция достигается в результате схватки разнонаправленных волей? Ответ Ницше таков: стремление к единоволию, без достижения которого немислимо ничто в реальности (ведь любым делам в мире людей предшествует некая единая воля) – это стремление более, чем что-либо, ответственно за тот факт, что человеческий универсум остается, во-первых, "спаянным" ценностями, а во-вторых, структурированным неодинаковостью степени самореализованности индивидов, уникальностью расположения каждого внутри единой шкалы существующих переплетений ценностных иерархий. Это еще один прорыв, осуществленный Ницше в сфере политической мысли, привыкшей искать источники поддержания политического целого в инструментах внешнего принуждения или, в лучшем случае, в загадочных "социальных силах" (Б. Констан). Идея общества как самоорганизующегося социального целого была сформулирована еще в начале XIX в. и служила в то время понятийным противовесом бытовавшему представлению, согласно которому единство общества обеспечивается благодаря политическим *институтам*. Данная ранняя оппозиция постулировала наличие в любом обществе не только государственных установлений, но и неких инородных по отношению к государству "движущих сил". Политическая теория XIX в. еще не была готова помыслить члены оппозиции в качестве элементов единого целого. То, что век XX перешел от этого противопоставления разных сущностей к дифференциации различных фаз единой субстанции ("игры сил" и "покоящегося господства"), явилось заслугой, главным образом, немецкой классической (Гегель) и постклассической (Ницше) философских школ.

Ницшевская борьба волей – это одновременно и процесс, и результат. Постулирование воли к власти в качестве основополагающей реальности не означает превращение человеческой истории в сплошной поток изменений. Сменяющие друг друга этапы "покоящегося господства" (периодов, когда победа какой-то из сил воспринимается обществом как неоспоримая) придают истории стадильность, за фасадом которой, однако, идет непрестанное соперничество волей – индивидуальное и групповое. В данной картине исторического развития самым неинтересным для Ницше элементом является смирившаяся с наличным господством часть общества, не желающая соперничать с "властью". Апофеозом смирения является вера покорившихся в вечность и неизменность наличной властной конфигурации и соответствующей ей системы ценностей. Типичная ницшеанская нетерпимость по отношению к "последним людям" заявляет о себе желанием высмеивать их, а отнюдь не изучать. Подлинный же интерес для философа представляет феноменология обретения "морально полноценными" индивидами власти над "другим", но никак не сам этот "другой". И все же – вопреки этой детской зачарованности идеалом абсолютного господства – из общего хода мысли Ницше с неизбежностью следует, что человек, сколь бы велика ни была его власть над другими, не может *владеть* ценностями (последние надиндивидуальны), но может зато создавать новые ценности (это возможность для избранных), а также (это нравственный императив для всех и каждого) – определенным образом позиционировать себя в поле уже утвердившихся ценностей, стремясь занять как можно более высокую ступеньку какой-то из существующих здесь и сейчас ценностных иерархий и в том "находить себя".

Понятие единства волей получает здесь совершенно новый смысл, отличный от того, который вкладывали в него философы модерна. Для последних единство волей было высшей моральной целью, своего рода "счастливым концом" борьбы за общественную гармонию. Единоволие как *состояние отсутствия противоречий* – самая желанная из всех известных раннему модерну "социальных" ценностей, оно же – главная нерешенная проблема политической теории. Как указывал еще Ж.-Ж. Руссо, достижение общей воли предполагает некую степень самоотречения волей индивидуальных. Но коль скоро самоотрекающийся *сознает*, что жертвует в акте присоединения

к общей воле частью самого себя, своей идентичности, подобное единство не может быть ни окончательным, ни безупречным. И заявления иных, будто жертвенность представляет собой самое что ни на есть моральное состояние, что именно она являет высшее выражение индивидуальной свободы и пр., не способны устранить ощущения нерешенности проблемы.

Из данного затруднения Ницше выходит только ему доступным способом. Мораль жертвенности, требующая от всех и каждого самоотречения, утверждает он, есть часть той риторики из области религиозно-нравственной идиосинкразии, которая "оказывается *гораздо менее невинной*, когда поймешь, какая тенденция облекается здесь в мантию возвышенных слов, тенденция, *враждебная жизни*"²¹. Истина моральной жизни, повторяет он, заключена в реализации каждым человеком присущей ему воли к власти. Данное утверждение не отрицает идеала единоволия, но придает ему более реалистичный вид. Воля, как она есть, никогда не витает в эмпиреях, воля принадлежит волящему, и "поделиться" ею с другими субъект воления может, только предложив другим ...подчиниться ей. Именно так, подчиняя себе волю другого, желает, согласно Ницше, приносить любимым "дары своей любви" всякий живущий. Но таким же образом (отметим для себя) желал бы человек обходиться не только с любящими его, но и со всеми остальными. Ибо речь здесь идет все же не о природе любви, а о природе отношений власти. Отсюда отвлеченно-теоретический вывод: "Поистине, в грабителя всех ценностей должна обратиться такая дарящая любовь; но здоровым и священным называю я это себялюбие. Есть другое себялюбие, чересчур бедное и голодающее, которое всегда хочет красть, – себялюбие больных, большое себялюбие"²². Больным, уязвленным себялюбие становится от сознания собственного бессилия, собственной неспособности одолеть другого в *условиях честного состязания воли*. Подобная "болезнь" проистекает не из понесенного поражения и даже не из вызываемого проигрышем чувства собственной неполноценности: "болезнь" возникает вместе с желанием всеми правдами и неправдами пробраться на незаслуженное почетное место, предпочтя воровство достоинству. Готовность подобным образом потакать больному самолюбию не имеет ничего общего с сознанием человека, несправедливо лишенного самой возможности участия в состязании. Такой человек исполнен праведного негодования, он горд и не смиряется с унижением. В этой ситуации Ницше готов презирать не проигравшего, а скорее неправедно торжествующего "неблагородного" конкурента. Это суть его нравственной позиции, так же как и его представлений о *правильном устройстве социума*: индивидуальные воли рождены для состязания, они должны иметь возможность честно соревноваться, и тогда "пусть проигравший плачет". Честное ведение соревнования не порождает у победителя желания злорадствовать над проигравшим, ненавидеть его. Человек же, победивший неправедным путем, напротив, исполнен плохих чувств к поверженному, хотя и более сильному сопернику; отсюда особый характер и особая "раса" – раса людей *ressentiment*:

"В то время как благородный человек полон доверия и открытости по отношению к себе, человек *ressentiment* лишен всякой откровенности, наивности, честности и прямоты к самому себе. Его душа косит, ум его любит укрытия, лазейки и задние двери; все скрытое привлекает его как его мир, его безопасность, его улада; он знает толк в молчании, злопамятстве, ожидании, в сиюминутном самоумалении и самоуничижении. Раса таких людей *ressentiment* в конце концов неизбежно окажется умнее, нежели какая-либо знатная раса; она и ум-то будет почитать в совершенно иной мере, именно, как первостепенное условие существования"²³.

С этим, на первый взгляд, сугубо психологическим наблюдением у Ницше связан серьезный политико-философский вывод касательно той фундаментальной роли, ко-

²¹ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 636.

²² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 54.

²³ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 426.

торую играет в жизни человеческих сообществ институт соревнования. Везде, где соревновательность в чести, где состязание воспринимается не как освобождение от "низменных страстей" (причина, по которой спорт культивируют в наше время), а как органичный элемент жизни общества – там само общество, его политическая система оказываются здоровыми.

Отсюда любовь Ницше к древней Греции, пристальное изучение им истории эллинского государства, самого образа жизни эллинов. Обратимся к ранней работе Ницше, одной из посмертно опубликованных и составивших сборник "Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам"²⁴. Кровожадность греческих воинов философ сравнивает здесь с хищностью тигров. Но не упоение брутальностью нравов, отличающей предков, привлекает его в объекте исследования; в своем интересе к истории мыслитель гораздо более концептуален, чем зачастую пытаются представить поклонники ницшеанской мифологии. Заостряя внимание на том, о чем не принято говорить и думать, Ницше стремится разомкнуть мыслительный горизонт читателя, заставить его ощутить условность, историчность собственных моральных и интеллектуальных устоев каждого. Да, античный облик человечности – это совсем не то, что гуманность в нынешнем "изнеженном" понимании. "То, что есть в нем пугающего и, в обычном понимании, бесчеловечного, пожалуй, как раз и представляет собой ту благодатную почву, на которой только и может произрастать вся человечность его [индивида] порывов, действий и творений". Конечно, благодатной почвой является не жестокость сама по себе, а нечто, что лежит в ее основании, делая жестокость если не оправданной, то понятной. Здесь отсылка не к "объективной необходимости", а к собственным потенциалам человека: "греки признавали ценность борьбы и победы, и ничто так не отличает их мироощущение от нашего, как обусловленные этим признанием нюансы отдельных этических понятий, например, таких, как *Эрида* [свойство, имя которому дала богиня раздора, соперничества] и *зависть*". Собственно, речь идет о существовании у греков *двух* Эрид, воплощающих собой две стороны одного и того же отношения. Зафиксированное в мифологии внимание эллинистической культуры именно к этой составляющей собственных этических практик выглядит весьма многозначительно на фоне столь тривиального, с точки зрения христианской цивилизации, феномена, как зависть. Для нас зависть – это только порок: ее стыдятся, в ней уличают, ее подавляют. Даже так называемая белая зависть, находясь на грани порока, никак не дотягивает до добродетели. Иное у эллинов. В их воинственной культуре гораздо отчетливее сознание того, что в зависти черпает свои силы едва ли не всякое человеческое начинание. Добрая, земная (в отличие от жестокой, ночной) богиня Эрида следит за тем, чтобы колесо человеческой жизни крутилось неустанно. По свидетельству путешественника Павсания, добрая Эрида, какой ее знают греки, "побуждает к работе неумелого, и если человек неимущий имеет перед глазами человека богатого, то он начинает, подражая ему, сеять, сажать и наводить порядок у себя в хозяйстве; сосед вступает в состязание с соседом, когда тот пытается разбогатеть. Такая Эрида – благо для людей. Гончар соперничает с гончаром, плотник с плотником, нищий завидует нищему, певец певцу"²⁵.

Современный человек легко согласится с тем, что зависть способна служить побуждением к действию. Однако, его, наследника христианской морали, воспитание учит искать для себя иных, "благих" побуждений. Для грека же и зависть достаточно блага; разница восприятий связана здесь не только с довлеющими над двумя последними тысячелетиями заповедями любви к ближнему, но и с более поздней, утилитарной моралью, настаивающей на тождестве блага и "пользы". Влияние утилитарной этики в наше время так велико, что даже тот, кто ее не разделяет (такой человек не готов искать пользу во всем подряд), все равно будет воздерживаться от заведомо "бесполез-

²⁴ См. Приложение.

²⁵ См. там же.

ных" действий. Соперничество же представляется тем образом действия, который в большинстве ситуаций нынешней жизни будет признан бесполезным, т.е. бессмысленным. Не надо быть профессиональным аналитиком для того, чтобы увидеть, что в современном мире импульс к соперничеству систематически подавляется идеалом деятельности во имя пользы.

Между тем мораль пользы и целесообразности Ницше относит ко второй из трех фаз развития "доселе известной нравственности"²⁶. Данная промежуточная фаза служит благодатной средой для утверждения "морали людей *ressentiment*", морали торжества слабого над сильным. Об этой морали Ницше пронизательно замечает, что ее суть заключена в *подмене ценностей*. Здесь важна одна тонкость. Предметы (они же ценности), по поводу которых ведутся жизненные состязания, могут быть у людей самыми разными. Многообразие ценностей как бы само собой подразумевает их плюрализм и их способность к развитию. Иначе говоря, философ не видит ничего аномального в фактах исторической смены одних объектов состязания другими и даже в борьбе между ними. Возникновение же ненавистной ему морали *ressentiment* связывается им не с конфликтом ценностей, а с появлением того, что можно назвать *лжеобъектом*, ложной ценностью.

Такой ложной ценностью оказывается в его философии равенство – признанная этическая норма эпохи модерна. Нетерпимое отношение Ницше к равенству как принципу и как к современному политическому институту хорошо известно. Однако глубинные причины этой нетерпимости становятся доступны пониманию только в свете вышеописанных представлений об условиях здоровья общества. Согласно Ницше, равенство просто не имеет права быть ни общественным идеалом, ни политическим принципом – потому именно, что наличие его исключает саму возможность сохранения *соревновательности как моральной и политической ценности*. Равенство убивает общество как общество, разлагая его сначала в индивидуально-нравственной, а затем и в институционально-политической сфере. Ведь пресловутое равенство эллинов – то, что понимали под равенством они, – было возможным исключительно как равенство соревнующихся (этот тезис и иллюстрирует Ницше в приводимой нами ниже работе). Ибо "равенства вообще", как известно, не существует. Реальным существованием обладают лишь всевозможные практики уравнивания неравных относительно того или иного блага. Но так понимаемое равенство, стоит только начать сознательно проводить его в жизнь, понятийно улегучивается без остатка, уступая место морально и политически осмысленной *справедливости* со всей присущей этому понятию глубиной и неоднозначностью. В здравости ницшевского утверждения о теоретической несостоятельности идеала равенства способен убедиться любой, поскольку любому доступен указанный "мысленный эксперимент" по превращению равенства в справедливость с опорой на собственный жизненный опыт.

Что же мешает рецепции ценностной составляющей понятия соревновательности, ассимиляции ее современной западной культурой? Отсутствие у самого Ницше прямого ответа на этот вопрос едва ли способно быть помехой для понимания сути его философского послания. Из его исторических экскурсов можно видеть, что именно с блокирования представления о позитивном ценностном наполнении принципа соревновательности начиналось в свое время формирование буржуазного сознания, переведшего межличностное (моральное) отношение, по умолчанию являвшееся главным содержанием жизненного опыта человека, в отношении типа "человек-вещь"²⁷. И тогда случилось невероятное: локус морали расширился, включив в себя взаимоотношения человека с "материальными объектами"! Принцип добывания "полезного" проник в самое сердце этики. Из этой трансформации понятие соперничества, соревнова-

²⁶ См.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 94.

²⁷ Подробней об этом см.: Dumont L. From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology. Chicago, 1977.

ния вышло оскопленным. Современный термин "конкуренция", даже когда его вектор не указывает непосредственно на стяжание "благ", в любом случае ограничивает принцип соревновательности сферой материального.

Что же до того типа соперничества, которое несомненно имеет место в сфере высочайших достижений человеческой *духовности*, для него эпоха модерна даже не сочла нужным изобрести адекватного термина. Идея творчества как такового основательно "очищена" от соревновательных коннотаций как от некоего чуждого ей элемента. Предполагается, что чем более возвышенным, элитарным является тот или иной род деятельности, тем дальше он от состязательности. В подобном понимании налицо влияние концепции свободной индивидуальности, принадлежащей Дж.С. Миллю, которую другой выдающийся политический философ современности, А. де Токвиль, характеризовал как результат заточения индивида "в уединенную пустоту собственного сердца"²⁸.

Между тем само признание всепроникающей сущности властных отношений, введенное Ницше в дискурс о "человеческом" (*menschlich*), вынуждает трактовать индивидуальность в таком ракурсе, из которого совершенно невозможно устранить тему отношений с "другим" как фактор формирования собственного "Я" субъекта. Послушаем Ницше:

"Чем выше грек по своему положению, чем возвышенной его душа, тем сильнее излучаемый им огонь честолюбия, готовый поглотить любого, кто участвует в гонке с ним. Аристотель как-то составил перечень таких исполненных агрессии состязаний, состязаний в стиле великих, обличенных властью личностей; самое поразительное в нем то, что даже мертвый способен служить для живого источником сжигающей его зависти"²⁹.

Великие личности потому и велики, что соперничают не по поводу того, что находится у них перед глазами и признается "полезным" непосредственным окружением; они не только *свободно выбирают* предмет соперничества, но порой сами *создают* его: критерием выбора является для них то, в чем, по их мнению, заключена высшая ценность – пусть даже источником ее оказывается человек или идея давно ушедшей эпохи, а может быть и нечто такое, о ценности чего до них никто не подозревал (утверждение новой ценности есть не что иное как "приглашение к соревнованию"; именно от того, будет ли принято это приглашение другими людьми, зависит подтверждение ее статуса как ценности). Создавая новое, творец "соперничает" со старым, отталкивается от него.

Но и это еще не все. Состязательный модус отношения к ценности является определяющим для понятия человеческого величия: можно сколько угодно размышлять о высоком в "уединенной пустоте собственного сердца", либо вещать о нем с кафедры, но к собственному величию размышляющего это не приведет – если только свою принадлежность к ценности он, размышляющий или действующий, не явит, выступив создателем *нового* в ней. Любой шаг в этом направлении есть шаг соревновательный: новое (даже независимо от того, признает его таковым сама личность или нет) всегда представляет собой "победу" над предыдущим состоянием. Ибо у каждой "конфигурации ценностей" имеется автор: конкретная личность, коллектив или целая культура. Человек может прожить свою жизнь "побежденным" господствующей точкой зрения, а может и взбунтоваться против нее – перспектива победы здесь никому не заказана.

Именно от состязательного аспекта человеческих отношений попыталась отгородиться буржуазная идеология, преобладание постулатов которой заметно и в наше время. Здесь возникает кажущееся противоречие: ведь усилиями буржуазии был институционализирован такой значимый элемент модерна, как экономическая конкуренция. Между тем институционализация конкуренции, признав неистребимость со-

²⁸ Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1992. С. 375.

²⁹ См. Приложение.

перничества, одновременно жестко ограничила его легитимность сферой экономики. Для прочих ипостасей человеческого бытия, в том числе политики, "уход" соперничества в экономику означал лишь то, что вне экономики соперничество получило статус практики, сомнительной в морально-правовом отношении. Это, согласно Ницше, и стало окончательным триумфом в нашу эпоху "плебейской морали" – кодекса нравственности, всецело зависящего от сиюминутных, здесь и сейчас царящих понятий о добре и зле. Стоит ли говорить о том, что противостоящая подобному "моральному плебейству" линия общественно-политической мысли (традиция Ницше–Токвиля) может быть квалифицирована в качестве идеологии аристократизма, только если рассматривать ее с позиций самой этой "плебейской морали"...

Сказанное проливает новый свет на ницшевские инвективы по поводу "восстания рабов в морали": идеология типичных буржуа представляется ему преступлением не только против славных античных времен, но и против самой современности, в которой образ человека-творца, человека соревнующегося маргинализован наличной моралью. Но если какая-то часть реальности изгоняется из самосознания эпохи через дверь, она обязательно возвращается туда через окно. Одно из таких окольных возвращений было зафиксировано на стыке XIX и XX вв. Т. Вебленом в понятиях "показного (престижного) потребления" и "показной (престижной) расточительности"³⁰: Веблен первым из экономистов подметил, что правящее бал "общепримирающее" понятие пользы не покрывает всех смыслов, заложенных в мотивации, движущей как приобретением вещей, так и избавлением от них. И в том, и в другом случае отношения с вещами утверждают их владельца на определенной ступеньке общественной иерархии; в подобной символической функции, коей обладают определенные вещи (для Веблена таковыми являются предметы роскоши), и заключаются их главные "потребительские характеристики": стоит тому или иному предмету перестать символизировать богатство и власть, как они становятся ненужными своим владельцам. Данное прославившее Веблена наблюдение оказалось, однако, весьма поверхностным, поскольку феномен престижного потребления экономист связывал исключительно с "праздным классом", имея в виду, что нижестоящим экономическим акторам соображения престижа не по карману. В этом он противоречил самому себе – судя по тому, насколько важную роль играло в его описании реального функционирования экономики категория "*завистливого сравнения*", прямо перекликающаяся с древнегреческими представлениями о зависти. При помощи этой категории Веблен объяснял не только склонность людей к *престижному* потреблению, но и вообще стремление к накоплению капитала, которого никогда не бывает достаточно, так как всегда найдется, кому завидовать. Характерно, что феномен "*завистливого сравнения*" признается Вебленом вредным для экономики. И действительно: эта оценка верна точно в той степени, в какой экономика есть учение о приращении "пользы". Вопрос здесь следует ставить о том, насколько оправданы притязания самой экономики, просматривающиеся, например, в утверждениях типа: "политика есть концентрированное выражение экономики".

* * *

Ограниченные форматом статьи, перейдем сейчас к подытоживанию сказанного. В чем значение описанных идей Ницше для современной философии (политической и не только)? Учение о воле к власти стало шагом в сторону политизации моральной философии XIX в. Заключенное в нем политико-философское послание было ответом Ницше на состояние современной ему этической теории, "распятой" между утилитаризмом и кантовской метафизикой. Если вести речь только о политической теории, то в ней инициированная мыслителем "переоценка ценностей" послужила основанием

³⁰ Veblen T. The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions. New York, 1899.

для таких идейных подвижек, осуществление которых и в наше время служит мощным подспорьем для философской рефлексии. Укажем на важнейшие из них.

Единство воли перестает быть идеальной целью политической философии. Для Ницше оно – не идеал, а "будни" бытия человека в пространстве политического, где каждому коллективному действию предшествует столкновение индивидуальных волей, вынужденно разрешающееся в том или ином, чаще всего, непредвиденном результате.

Восторженно-экзальтированное отношение предшественников к понятию единства воли он объясняет тем, что реально достигаемое единоволие было подменено в их теориях этизированным представлением об императивности выработки *рационального* механизма достижения согласия сторон. Непреодолимые преграды возникли перед политической философией модерна именно в связи с попыткой распространения подобного квазинаучного идеала на всю совокупность существующих меж людьми властных отношений. Ницше выступает изобличителем ложности самого этого рационалистического идеала. Состоянию, которое подобный идеал преподносит в качестве торжества разума, в реальности соответствует торжество конкретного волевого решения, и задача теории не в том, чтобы продолжать потакать данной воле, абсолютизируя данность при помощи метафизических фантазмов, а в выяснении, каким образом индивидуальность в ее неповторимости вливается в стихию политического бытия социума, вступает с ней в состязание, торжествует над ней.

На этом пути нас ожидает череда поистине новых подходов к знакомым понятиям. Для иллюстрации обратимся вновь к проблеме равенства. Данный политико-философский концепт, несмотря на то, что в известных исторических рамках он обретал главенствующее значение, постоянно влачит за собой шлейф не получивших разрешения проблем: равенство кого? в чем? зачем? Чем проще оказывается нахождение конкретно-ситуативного ответа на подобные вопросы, тем сложнее бывает помыслить феномен равенства как таковой, т.е. позиционировать его в системе политико-философских понятий. Философия "воли к власти" позволяет подойти к этой теоретической проблеме нетривиально – потому уже, что дает возможность начать, так сказать, от противного: образ состязающихся (свободных) субъектов, эта модель политического отношения, содержит ответ на вопрос о том, кто и при каких условиях *не нуждается* в равенстве. Участникам состязания нужно не равенство, а победа. В частности, не желает равенства ни победитель, ни стремящийся оспорить его победу проигравший. Равенство как ценность имеет смысл только для аутсайдеров соревнования – для тех, кто не соревнуется, так как не рассчитывает победить никогда. Можно сказать, что равенство – это требование, выставляемое аутсайдерами к конкретной соревновательной сфере.

Надо сказать, что для современного общества политическое аутсайдерство – явление массовое и далеко не такое отталкивающее, каким его видит Ницше. Причин тому несколько. Во-первых, граждане позволяют управлять собой (заставляя правящих оплачивать покорность "институтами равенства") не оттого, что готовы мириться с попранием личной свободы воли, а скорее потому, что неучастие в политике не означает для них той полной изоляции от пространства политического, какая была ведома, например, рабам в античности. Грань, отделяющая в наше время политику в узком смысле от гораздо более вместительной *сферы политического* (области, очерченной отношениями игры воли в рамках общекультурного контекста), – эта грань представляется ныне подвижной и проницаемой. Во-вторых, состязание воли и самолюбий ведется не по поводу некой абстрактной, единой для всех Ценности. Набор ценностей, иерархически выстраиваемых культурами, представляет для каждого отдельно взятого человека поле его личного выбора, его личного творчества. Эту сторону современного бытия прекрасно высветила уже в XIX в. великая русская и западноевропейская литература о "маленьком человеке", показавшая, что "масштаб" современной личности бессмысленно оценивать по некой единой для всех, универсальной шкале критериев. Находки гуманистической литературы пролили свет на относительность самого феномена аутсайдерства. Привнесенный ею несуетный, исполненный человеколюбия

взгляд на индивида не оставил сомнений в том, что чистых "аутсайдеров" среди людей просто не существует: каждый из живущих в чем-нибудь да "успешен", каждый ведет свое личное состязание за избранные им ценности. В этом смысле индивидуальная свобода, задатки политической субъектности являются неотъемлемыми свойствами личности в реальности, а не в метафизических построениях. Ведь, как подметил тот же Ницше, современный человек не один, даже когда он находится наедине с самим собой. Победитель – состязающийся – аутсайдер: любому из живущих ведомо каждое из данных трех состояний, поскольку, воистину, "человек – животное политическое".