

Ольга Гомілко (Київ)

## КОНТРЕСОМАТИЗАЦІЯ У НІЦШЕ, АБО НІГІЛІЗМ ЯК ВІТАЛІЗМ

Інтелектуальна спадщина Ніцше належить до засадничих джерел сучасної філософії і залишається тим більш важливою, що повсякчас реактуалізується і переосмислюється. Феномен Ніцше відрізняє те, що протягом хоча б останніх десятиліть неодноразово з'являється *новий Ніцше*. Він – мислитель, котрий чи не найменше зберігає тожсамість в історичному русі думки. І разом з тим мислення Ніцше можна звести до кількох основних проблематизацій. Так, М. Гайдегер виокремлює п'ять «рубрик» ніцшевського мислення. Це – «нігілізм», в якому спростовуються всі цілі та цінності, що існували раніше; «переоцінка всіх цінностей», для якої нігілізм відкрив можливість і яка спростовує «надчуттєве» як місце колишніх цінностей; «воля до влади», що фіксує два онтологічно вагомими моменти: перший полягає в тому, що влада постає як суще у своєму бутті, а другий визначає, що сама влада існує у формі зростання влади; з останньої властивості постає п'ята тематизація – «становлення» (як постійне прагнення влади до самозростання) і «вічне повернення того ж самого», в якому оприявнює себе спосіб існування волі до влади [8, с. 64–67].

Отже, думці Ніцше була властива тематична і сюжетна чіткість. Різнобарвне розмаїття його суджень і думок підпорядковане лише кільком мотивам, які розгортаються з такою послідовністю і наполегливістю, що можна казати про теоретичні акцентуації ніцшеанської свідомості. Разом з тим, мислення Ніцше й дотепер залишається живильним джерелом для усе нових і нових рухів думки. Воно не замкнене у музеї інтелектуальної історії, а продовжує бути живим учасником подій сьогодення. За рахунок чого ніцшевська спадщина, попри її тематичну («категоріальну») бідність, мала таку наддивовижу щасливу долю?

Відповідь доволі очевидна. Ніцше привернув увагу до ключових метафізичних питань, які й дотепер не можна вважати задовільно розв'язаними вже майже півторасторічною післяніцшевською філософією. Ця ситуація дещо нагадує античну, коли поставлені Сократом питання і сократівський досвід мислення спровокували виникнення низки сократичних шкіл (в тому числі Академії Платона), які понад століття (аж до створення великих пізньоантичних філософій) визначали духовне обличчя епохи.

## Трансцендентальне питання нігілізму

Початок Нового часу позначений декартівським протиставленням *res extensa* і *res cogitans* – речі протяжної і речі, що мислить. Причому остання отримує незаперечний онтологічний примат, адже саме через акт *cogito* здійснюється для людини її самозасвідчення у бутті (*ego cogito ergo sum*). Натомість, ніцшевське «Бог помер» є гаслом доби Модерну, що підбиває її нігілістичний підсумок. Разом з Богом вмирає і вся сфера «надчуттєвого», втративши свою колишню владу над суцим. «Християнський Бог – відзначає Гайдегер, – здесь [у ніцшевській тезі – О.Г.] одночасно служить ведущим предствлением для “сверхчувственного” вообще и его различных толкований, для “идеалов” и “норм”, “принципов” и “правил”, для “целей” и “ценностей”, которые учреждены “над” суцим, чтобы придать суциму в целом цель, порядок и – как вкратце говорят – “смысл”» [9, с. 64].

У п'ятій книзі *Веселої науки* Ніцше констатує: «Величайшее из новых событий – что “Бог умер” и что вера в християнского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия» [6, с. 662]. Тут спрацьовує та ж сама логіка, що й у обгрунтуванні постмодерну. «Упрощая до крайности, – пише Ліотар, – мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов» [5, с. 10]. Живий Бог, Котрий легітимізував і сповнював сенсом будь-який дискурс в обширі християнської культури, зникає і втрачає цю здатність. Відтепер цей фундаментальний метанарратив відкинуто – «віра більше не заслуговує на довіру». У цій перспективі Ніцше можна витлумачити як першого постмодерного мислителя (якщо б властиве постмодернові зазіхання на метанарративи не було характерним жестом новоевропейської філософії взагалі).

Ніцшевський нігілізм вирізняється своєю послідовністю і радикальністю. У відкиданні Бога німецький філософ доходить до краю. Втрачається не лише віра в «ось цього» Бога; не лише віра в абсолютну Особу як таку. Нищиться й надчуттєве як таке, зодягнене Ніцше у термінологічні шати «цінності». Але як можливий світ, якщо Бог зник? Чи можлива дійсність, якщо Бог помер? Ці питання невідворотно постають з вихідної ніцшевської тези, яка є ланкою у метафізичній традиції Заходу і лише як така може бути дешифрована. На цей момент слід звернути особливу увагу і оскільки він не є загально визначеним, розглянемо спочатку місце ніцшевської тези у духовній еволюції Заходу, а потім повернемося до відповіді на сформульовані вище запитання.

## Вихідна ніцшевська теза у діахронічному вимірі

Вихідним пунктом для усвідомлення історичного місця ніцшевської тези є відомі слова 13 та 52 псалмів: «Мовив безумець у серці своєму: “Немає Бога”» [Псалтур, 13: 1; 52: 1]. З них розпочинає онтологічне (апріорне) доведення Бога Ансельм Кентерберійський. У його міркуваннях заперечення Бога має подвійний логічний наслідок: по-перше, воно підтверджує те, що вдатися до подібного заперечення міг тільки безумець – тобто людина, цілковито позбавлена розуму. Бо сам розум визнає Бога [1, с. 128]. Слова про безумство постають тут не як образа, а як суто логічний висновок людської здатності розуміння. По-друге, незаперечним логічним висновком із заперечення Бога є те, що Бог існує.

Цю лінію продовжує декартівська теза, в якій мислить вже не «безумець», а *ego*. В ній Бог безпосередньо не згадується, але саме Він є основою і запорукою існування як «речі, що мислить», так і «речі протяжної» [2, с. 318–322]. Не випадково Декарт фактично солідаризується з онтологічним доведенням Ансельма. Бог залишається умовою можливості *ego cogito*, але безпосереднє засвідчення сущого у його бутті здійснюється мисленням.

Наступний крок робить Кіркегор, для якого проблематизується саме *ego*, котре у Декарта завжди дорівнює самому собі. Внутрішня проблематичність *ego* є у данського мислителя не особливим випадком, а універсальним визначенням, яке випливає з природи *Я*, що конститується у взаємостосунку. «Отношение, которое относится к себе самому и вместе с тем к другому [...] и есть *Я* человека» [4, с. 255]. Виразом внутрішньої динаміки *ego* є відчай, якому властиві два основні модуси: «небажання бути собою» і «прагнення бути собою». Причому відчай тут має не суто психологічний, а онтологічний сенс. Ним визначається сутність людини як такої: «Превосходство человека над животным состоит в том, что мы подвержены отчаянию» [4, с. 256].

Бог для Кіркегора є Тим, Хто звільняє людину від відчаю. Він – «сила, яка покладає» *ego*. Через віру людське *Я* пов'язане з Богом і розв'язує колізію відчаю. Натомість для Ніцше ця віра втрачає виправданість; вона більше не викликає довіри, зв'язок між людиною й Богом розривається, що констатує формула «Бог помер». Ніцше вбиває найвеличніший метанарратив, підриваючи основу всіх метаоповідей. Остаточний вирок їм століття по тому оголосять Ліотар і постмодерністи. Відтак маємо послідовне розгортання метафізичних тез: Ансельм стверджує існування Бога, стосовно якого мислення людини є простим наслідком; Декарт змінює співвідношення тверджень – досвід мислення виходить на перший план, хоча Бог і зберігає онтологічний примат; Кіркегор проблематизує *ego*, стверджуючи буття Бога як розв'язувача

людських колізій; Ніцше доводить цю проблематизацію до руйнування віри, а відтак – до відкидання Бога; нарешті, постмодерні мислителі спростовують останній вцілілий елемент вихідної метафізичної формули – *cogito*, мислення, деконструюючи його універсальність викриттям метанарративів.

## Тіло і життя

Визначивши місце ніцшевської тези у загальній експозиції західної філософської традиції, повернемося до закорінених у ній метафізичних питань. Отже: як можливе буття, якщо Бог помер? Ніцше відповідає цілком послідовно, виходячи з іманентної логіки смерті Бога. Заратустра переповідає останньому папі подію смерті Бога [8, с. 256–259]. У цій розповіді відбувається інверсія євангельської історії розп'яття. Адже Христос вмирає на хресті як людина, та оскільки Бог існує, і сам Христос є Бог, людина воскресає. Божа любов до світу призвела до викупної жертви Христа, і нею ж Христос воскресає. Натомість, у Ніцше любов до людини стає «пеклом для Бога» і спричиняє Його смерть. Бог «задушився від великого співчуття [до людини – *О.Г.*]» [8, с. 258]. Відтак сенс євангельської історії цілковито перевертається: не Бог як найвище буття воскресив розп'ятого, а *тілесна мука людини вбила Бога*. Тіло – навіть у модусі страждання – стає найвищою достоєнністю буття, від якої залежить навіть доля Бога.

Відкидаючи надчуттєве у його онтологічній (і ціннісній) значущості, Ніцше цілком логічно приходять до визнання дійсності у її чуттєво даній безпосередності, основу якої складає тілесне існування людини, а загальним титулом – життя. Наприкінці XIX ст. поняття життя стає тим теоретичним інструментом, за допомогою якого дезавується класичний новоевропейський раціоналізм. Ніцше слушно вважають одним із родоначальників цього інтелектуального руху, що отримав загальну назву «філософії життя». Але ніцшевську лінію слід відрізнити від інших філософських трактувань життя, передусім від «культурологічного» та «креативістського». Перше уособлене філософами культури – В. Дільтеєм, О. Шпенглером, Г. Зіммелем та іншими. Для них життя є синонімом безпосереднього переживання людиною дійсності – причому як власної, так і довоколишнього світу. Саме на цьому наголошує, зокрема, В. Дільтей, стверджуючи, що для чистого уявлення зовнішній світ завжди залишається лише феноменом; навпаки, у нашій цілісній істоті, що діє під впливом волі, відчуває і уявляє, поруч із нашою самістю нам одночасно і з не меншою достовірністю дана також і зовнішня дійсність – дана у якості життя, а не в якості чистого уявлення [3, с. 111].

У центрі другого трактування життя – дилема живого спонтан-

ного руху і його об'єктивацій, яку розв'язує А. Бергсон шляхом зближення сенсу життя і творчості (креативної сили). Він ототожнює «живе» з «творчим», а «мертве» – з інтелектуально визначеними матеріальними об'єктами. Відтак життя постає як універсальний, космічний «життєвий порив» (*elan vital*), як рушій постійного і невпинного процесу створення нових форм буття.

Лінія Ніцше відрізняється від цих версій філософії життя тим, що потрактовує життя у його безпосередній тілесно-чуттєвій даності, тобто у його органічній вітальності (від *vita* – життя). Вітальна сила тілесного існування стає фактично синонімом життя. Ніцше рішуче відмежовується від попередньої традиції інтерпретації тіла, коли каже, що колись душа дивилась на тіло зневажливо – і зневага тоді була в найбільшій повазі; душа прагнула бачити тіло худим, гидким, голодним; так вона думала звільнитися від тіла і від світу.

У Ніцше тіло невід'ємне від світу, воно – його жива плоть. А якщо взяти до уваги всю важкоздійсненність наміру змусити буття промовляти, то стає очевидним, що лише тіло спроможне чути буття. У своїй суперечливості та складності *Я* промовляє про тіло й прагне тіла і що більше навчається, то більше слів знаходить для тіла й світу. За Ніцше, навіть ті, хто зрікся своїх тіл і світу, мусять завдячувати своїм «блаженством» зречення саме їхньому тілові та світові.

Тіло у Ніцше є буттєвим визначником людського *Я* і агентом волі до влади. Для Ніцше *Я* – тільки плоть й ніщо інше, душа – просто слово для означення чогось у плоті, а плоть – великий розум, множинність з *однією* сутністю, війна і мир, отара й пастир. Він доходить висновку, що *Я* навчилось думати для того, щоб перестати страждати. Тому мислення постає у Ніцше як похідна від плоті сутність. Не випадковими стають слова Ніцше про те, що можливо вся еволюція духу є питання тіла; це історія розвитку вищого тіла, котре впливає з нашої чуттєвості [Див. 9, с. 33]. Отже, зневага до плоті виражає прагнення до смерті й відвернення від життя – «загибелі прагне власна суть, і тому ви почали зневажати плоть!» – робить висновок мислитель.

Відомий французький мислитель П. Клоссовскі в своїй праці *Ніцше і хибне коло* виокремлює і аналізує у теоретичній спадщині Ніцше двобій свідомості й тіла як вираз мовного прагнення волі до влади. Звертаючись до феномену *переставлення*, суть якого полягає в тому, що над тілом домінує найбільш вразливий у фізіологічному стосунку його орган – мозок, перетворюючи його на інструмент свідомості, Клоссовскі пише, що тіло, за Ніцше, хоче бути зрозумілим за допомогою мови знаків, котра неправильно розшифровується свідомістю. Свідомість сама створює цей код знаків, спотворюючи, фальсифікуючи та фільтруючи досвід тіла

[10, р. 26]. Свідомість є не що інше як розшифровка повідомлень, котрі надсилають чуттєві імпульси. Сама ж по собі розшифровка є перекручуванням повідомлення, котре належить індивідууму. А оскільки все веде до голови (внаслідок прямоходіння), то розшифровка повідомлення утримує цю вертикальну позицію; якщо б дана позиція не була звичною та специфічною, *то як таке дане повідомлення могло б і не бути*.

Клоссовскі підкреслює, що Ніцше не говорить від імені «гігієнічного» тіла, постульованого розумом. Він говорить від імені тілесних *станів* як автентичних даних, котрі свідомість відкидає, прагнучи бути індивідуальною. Адже, за Клоссовскі, тіло у Ніцше не є ані продуктом свідомості, ані фізіологічною даністю, ані метафізичною сутністю, воно – *продукт випадку і репрезентує* місцерозташування окремих імпульсів, котрі, стикаючись однин з одним, створюють *людське життя*. Тіло ж, схоплене свідомістю, *відокремлює себе* від імпульсів, які протікають через нього і – випадково зустрівшись – продовжують підтримувати тіло випадковим чином [10, р. 27]. Відповідно, тіло змушене адаптувати тільки ті рефлекси, котрі дозволяють йому функціонувати *зادля* активності мозку. Остання ж, в свою чергу, *приймає тіло як свій власний продукт*.

Відома представниця феміністичної думки Е. Гроц вважає, що, попри відсутність у Ніцше послідовної теорії тілесності, його позиція є «позитивнішою та продуктивнішою, ніж у Фуко» [11, р. 122]. Якщо для Фуко тіло є пасивною сировою масою, котра маніпулюється та утилізується різноманітними соціальними системами, то у Ніцше, навпаки, «тіло як на внутрішньоорганічному або клітинному рівні, так і як цілісний інтегрований організм, жива істота, є активною сутністю, джерелом і місцерозташуванням волі до влади і руху активних (а також і реактивних) сил», – вважає дослідниця [11, р. 122].

Отже, щоб вірно зрозуміти ніцшевський віталізм, необхідно врахувати його концепцію тіла, котре постає як втілення життя – не як інертна плоть, а лише у своїй життєдайності, своїй життєстверджувальній силі. Воно є оприявлена *здатність до життя*, що стверджує себе у самоподоланні. Саме у цьому полягає сенс надлюдини. Адже людина є «тим, що треба подолати». Тіло життєдайне настільки, наскільки здатне ствердити себе, виявити вітальну силу. Тому тіло у своїй здатності до життя дорівнює «волі до влади», якою засвідчується його спроможність ствердити себе у світі, панувати у ньому. На тілі у його життєдайності засновує Ніцше нову онтологію людини і цим повною мірою заслуговує на титул анти-Декарта. Останній позбавив людину тіла, вилучивши його з кола власне людських визначень і витлумачивши як характеристику лише матеріальної («протяжної») субстанції. На-

томість, відкинувши значущість надчуттєвого, Ніцше повертає людині тіло, спростовує декартівську десоматизацію і фактично встановлює тотожність між *soma* та *sum*.

## Ніцше як опонент Кіркегора

Прикметно, що у цьому русі Ніцше постає як опонент не лише уособлюваного Декартом класичного модерного раціоналізму, але й, заочно, екзистенціалізму та його провісника С. Кіркегора. Для данського мислителя диспозиція людського буття визначається тим, що «человек есть дух. Но что такое дух? Это Я» [4, с. 255]. Природно, що *Я* відзначається внутрішньою рефлексивністю: «Я – это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения» [4, с. 255]. Але це *ego* глибоко відрізняється від *ego* Декарта. Перш за все тим, як вже відзначалось, що кіркегорівське *ego* внутрішньо проблематизоване відчаєм. Цей відчай не привнесено у людину іззовні, він – не поточний психологічний стан, а долевизначальна колізія людського буття. Переінакшуючи вихідну формулу класичного модерного раціоналізму на Кіркегорів копил, можна сказати: «Я у відчаї – отже, я маю людське буття».

Використовуючи біблійну метафору євангельського епізоду воскресіння Лазаря [Євангелія від св. Івана 11: 4], Кіркегор позначає відчай як «хворобу до смерті» – те, що водночас і визначає людину у її бутті, і деструктурує її буття. Цей невеличкий екскурс дозволяє побачити, що Кіркегора споріднює з Ніцше *драматизоване* визначення людини. Для Декарта *ego* (людина) є внутрішньо єдиною, гомогенною, а отже врівноваженою і безпроблемною («спокійною») сутністю. Натомість, для Кіркегора і Ніцше людина засвідчується у своєму бутті властивою її буттєвою колізією, онтологічною драмою. Вона сама є проблемою для себе, і буття її будується як розв'язання внутрішньо покладеної проблемності.

Але єдині у цьому пункті, Ніцше та Кіркегор постають рішучими опонентами в іншому, в тому, що стосується змісту та розв'язання зазначеної онтологічної драми. Для Кіркегора це – «хвороба до смерті», руйнація людини відчаєм від неминучості загибелі, подолати який може лише *віра*. Адже нею людина поєднується з Богом, а відтак – спростовується смерть: «Для християнина смерть – не кінець всего, [...] и она вмещает бесконечно больше надежды, чем несет нам жизнь [як суто природний феномен. – О.Г.]» [4, с. 253]. Віра розв'язує колізію людського існування, поєднуючи людину з її Творцем – абсолютною основою буття.

Але саме буття Бога й відкидається вихідною філософською тезою Ніцше. Людина залишається у бутті наодинці з собою. І це не самотність персони, а знищення трансцендентального абсолюту.

Вірі немає з Ким поєднати людину, а тому сама віра втрачає дієвість та онтологічну значущість. Людина в її чуттєвій даності, «ось цьому» своєму житті – єдина реальність буття, яку визнає Ніцше. Відтак не віра, а виключно «воля до влади» як підпорядкування собі буття може розв'язати онтологічну драму.

Здійснений Ніцше інтелектуальний жест – контрдесоматизація людини, тобто повернення їй тіла після втрати того у модерній філософії самосвідомого суб'єкта, – залишиться актуальним доти, доки західна метафізика не спроможеться висунути вчення, після якого досвід тілесного існування та переживання раз і назавжди посяде своє неусуване місце серед координат людського буття. Ніцше поставив теоретичне завдання, яке й дотепер – незважаючи ані на феноменологічну розробку теми тілесності (навіть у варіанті М. Мерло-Понті), ані на загальну у західному світі інтелектуальну моду на цю тему, спричинену зокрема феміністичним дискурсом, – не можна вважати систематично і повноцінно розв'язаним. Тому ніцшевський маніфест тіла залишається неминущим збудником філософського сумління, яке не виконало одного з головних своїх призначень у сучасній культурі.

## ЛІТЕРАТУРА

1. **Ансельм Кентерберийский** *Прослогион*. // Ансельм Кентерберийский *Сочинения*. – М.: Канон, 1995, С. 123–165.
2. **Декарт Р.** *Первоначала философии* // Декарт Р. *Сочинения* в 2-х тт. – М.: Мысль, Т. 1, 1988, С. 297–422.
4. **Дильтей В.** *Введение в науки о духе* // *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.* – М: Изд-во МГУ, 1987, С. 108–135.
5. **Кьеркегор С.** *Болезнь к смерти. Страх и трепет*. – М.: Республика, 1993, С. 251–351.
6. **Лиотар Ж.-Ф.** *Состояние постмодерна*. – СПб.: Алетейя, 1998, 160 с.
7. **Ницше Ф.** *Веселая наука*. // Ницше Ф. *Сочинения* в 2-х тт. – М.: Мысль, Т. 1, 1990, С. 491–719.
8. **Ницше Ф.** *Так казав Заратустра*. – К.: Основи, 1993, 415 с.
9. **Хайдеггер М.** *Европейский нигилизм. Время и бытие*. – М.: Республика, 1993, С. 63–176.
10. **Klossowski P.** *Nietzsche and the Vicious Circle*. – Chicago: The University of Chicago Press; 1997, 282 p.
11. **Grosz E.** *Volatile Bodies*. – Indianapolis.: Indiana University Press, 1994, 250 p.

Статтю прийнято до друку 26. 11. 2002