

Мирко Вишке

**«...ВЫ, СМЕЮЩИЕСЯ, КОГДА-НИБУДЬ ПОШЛЕТЕ К
ЧЕРТУ ВСЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ УТЕШЕНИЯ».
ТРАГИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ НИЦШЕ В
КОНТЕКСТЕ ЕГО КОНЦЕПЦИИ ЯЗЫКА
(перевод с немецкого Ольги Корольковой)**

В «Опыте самокритики», которым Ницше позже дополнит свое первое сочинение «Рождение трагедии» (1872 г.), читателям выдвигается требование: «Вы должны <...> научиться смеяться, мои юные друзья, если вы во что бы то ни стало хотите остаться пессимистами, и может быть именно так вы, смеющиеся, когда-нибудь пошлете к черту все метафизические утешения!» [5, s. 22]. В чем же причина желания остаться пессимистом? Почему пессимист должен смеяться? И разве часто у пессимиста есть настроение посмеяться? Как вообще можно представить себе смеющегося, то есть радостного пессимиста? Почему пессимистично смеющийся может отказаться от всякой метафизики? И что Ницше понимает под «метафизическими утешениями»?

Свое изложение я начинаю с вопроса о том, что же может являть собою смеющийся пессимист. Проблема пессимизма, которую Ницше истолковывает не столько в этическом аспекте, сколько с точки зрения критики познания, связана с решением именно этого вопроса.

I

Изначально ответ на вопрос о характеристике смеющегося пессимиста должен быть негативным. С точки зрения индивидуальной психологии, пессимистический смех возникает у человека в том случае, когда «рушатся надежды, на осуществление которых он поставил все, что у него было, или когда он видит, как все его усилия и вся его жизнь обращаются в прах» [4, s. 578]. Однако Ницше противопоставляет этому мнению свое понимание: в смехе проявляет себя утверждение трагического мировоззрения. Такой смех возникает не из напрасных усилий компенсировать утраченное, но и не из когнитивного диссонанса, к которому антропологически сводит смех социолог Хельмут Плеснер. По Ницше, смех пессимиста есть выражение

дезиллюзионизирующего рассмотрения лжи, поскольку укоренен в трагическом мировосприятии, для которого ужасное и абсурдное составляют основной закон бытия в мире. Но какую ложь имеет в виду Ницше? В какой связи находятся ложь и смех? И от какой иллюзии освобождает смех?

Ответ Ницше гласит: «Есть лишь один мир, и он фальшив, ужасен, противоречив, полон соблазнов и лишен смысла <...>. Сотворенный таким, мир и есть истинный мир <...>. *Нам нужна ложь*, чтобы победить эту реальность, эту «правду», то есть, чтобы *жить* <...>. То, что ложь необходима, чтобы жить, как раз соответствует страшному и сомнительному характеру бытия» [6, s. 193].

Человек живет в безжалостном мире, в котором господствуют такие элементарные силы, как жестокость, безобразия и абсурдность. В этом мрачном мире негероической потребностью человека становится утешение, из которого возникает искусство. Оно основано на проникновении в ужас человеческого бытия, отвратительность которого оно окутывает покрывалом красоты и тем самым делает невидимой. Когда Ницше называет искусство ложью, то это не потому, что оно намеренно подменяет правду иллюзией. Ложь искусства заключается в том, что оно представляет порядок вещей не таким, какой он есть на самом деле, а именно устойчивым, стройным и прекрасным. Создавая успокоительное ощущение мирного постоянства и прекрасного порядка, искусство смягчает ужас, но не устраняет его. Искусственное покрывало красоты скрывает ужас и страх, но оно достаточно прозрачно, чтобы позволить догадываться об ужасном, абсурдном и страшном в человеческом существовании. Таким образом, прекрасная видимость искусства напоминает, что то, что мы считаем реальностью, есть лишь тонкая паутина иллюзий, иначе говоря, ложь. И если дионисийские основы искусства вновь и вновь воскрешают в памяти мучительный характер человеческого бытия, то его аполлоновская ипостась дает нам возможность забыть об этом. Трагедия человека – понимать, что выдуманный им самим видимый мир всегда висит над пропастью. От отчаяния человека спасает то, что с помощью сознательного самообмана касательно истинной природы своей жизни он открывает для себя ценность этой жизни.

Если в наших рассуждениях остановиться на этом месте, то обнаружится очевидная неразрешенность проблемы: осталось неясным ни то, каким образом можно охарактеризовать смех пессимиста, ни то, почему смеющийся пессимист может отказаться от всякой метафизики и даруемых ею утешений. Чтобы получить ответ на оставшиеся открытыми вопросы, уясним себе, что же Ницше понимает под «метафизическими утешениями».

Как мы уже знаем, человеческая жизнь подчинена элементарным силам, к которым относятся не только жестокость, ужас и абсурдность, но также преходящесть и перманентное становление. Тоска по миру, избавленному от этих сил, является предпосылкой не только искусства, но и познания. Сравнивая волю к истине со стремлением к «миру постоянства» [7, s. 365], Ницше исходит из тезиса, что стремление к истине и познанию базируется на предположениях, которые могут быть помыслены, но не проверены реальностью. Ведь то, что желает обосновать познание, есть результат творящих, упрощающих, конструирующих и поэтических сил человека, а потому – иллюзия. В платоновской мысли об «истинном» мире для Ницше открывается воплощение мира, свободного от становления и преходящести; метафизическая воля к истине является, по Ницше, ничем иным, как «формой воли к иллюзии» [6, s. 229]. Такая иллюзия и есть метафизическое утешение, за которое пессимист держится до тех пор, пока смех не раскроет ему ее лживость.

Точно так же, когда Ницше говорит о пессимизме, под этим не следует понимать этический пессимизм. У Шопенгауэра Ницше перенимает основное пессимистическое положение о жестокости существования, но исследует его с точки зрения критики познания, не извлекая шопенгауэровских этических выводов. Особые условия ощущения страха от познанной жестокости, когда эти ощущения приобретают эстетический характер, Ницше рассматривает как феноменологический эффект: это происходит именно в смехе и в наслаждении, смешанном с ужасом, которое такому смеху сопутствует. Воля к истине, то есть импульс теоретического познания, движима представлением об освобождении человека от иллюзий относительно истинных сил, управляющих его существованием. А потому философия, которая хочет найти противовес тенденции к практическому пессимизму,

должна, по Ницше, быть как созидательной, так и деструктивной. Деструктивной в том смысле, что она высвобождает конфликт созданных человеком иллюзий и элементарных сил бытия, и созидательной в смысле борьбы с тенденциями этического пессимизма. Ницше называет подобную философию трагической, так как в мире лживых иллюзий стремлению к правдивости противостоит понимание, что реализовано это стремление может быть лишь относительно.

Но как оно вообще может быть реализовано? Разве не противоречат критические рассуждения Ницше этому требованию, и не признает ли он правоту смеха, которым разразилась служанка в рассказанном Аристотелем анекдоте об эксцентрической оторванности от мира одного из первых философов? Если мы вспомним то, что Ницше говорит в уже цитированном «Опыте самокритики» о смеющемся пессимисте, то станет ясно, что его размышления в рамках критики познания никак не противоречат упомянутому им требованию правдивости. В речи об изучении смеха, обращенной к фиктивным друзьям, представлен другой вариант желания оставаться пессимистом. Желание особым образом быть пессимистом предполагает возможность удовлетворить требование правдивости, пусть и в ограниченном виде. Рассмотрению этой возможности посвящена вторая часть моих рассуждений.

II

Как известно по рассказу Аристотеля, в праистории смех и философия встречаются, и эта встреча мало лестна для философии. Смешную картину представляет собою удивленный Фалес: пораженный тем, что, как ему кажется, он увидел, он падает в яму на глазах фракийской рабыни. В этом анекдоте скрыт феномен, привлекающий внимание Аристотеля, а именно то, что удивление является началом воли к знанию.

Чем же удивление настолько важно, что Аристотель специально останавливается на нем в начале первой книги «Метафизики»? В обычном состоянии человек не удивлен, он адекватно воспринимает все, что видит в повседневной жизни. Удивление разрушает этот покой примирения с действительностью. Удивительное является человеку как нечто странное, сбивающее с толку, непонятное [1, s. 18]. Для

удивленного человека мир преобразается, при этом знание не дает ему возможности понять, что же, собственно, его удивило – само собой разумеющееся и привычное становится загадочным. В изложении Аристотеля, обнаружение незнания есть начало философствования. Чтобы избежать незнания, люди стремятся к знанию, и их цель – не конкретная польза, а именно понимание. Удивление пробуждает стремление к познанию, показывая человеку его незнание. Удивление непостижимым – это толчок к поиску объяснений и способов сделать непонятное понятным.

Как известно из учения Сократа, в его изложении Платоном, к осмыслению мира принадлежит и понимание, медиумом которого является язык. Открытие Сократом сферы языковых понятий делает явной следующую взаимосвязь: язык помогает не только выразить наши знания для других; он способствует и тому, что мы делаем их понятными и поддающимися формулированию для самих себя. Платоновские диалоги представляют это стремление как потребность, самоцель которой независима от прагматических функций жизнеобеспечения. Ницше разделяет мнение Платона о важнейшем значении языка для формирования человеческого самосознания и мировоззрения, но оспаривает то, что стремление к языковому пониманию свободно от какой-либо практической цели.

Сомнения Ницше являются результатом предположения, что слово и обозначаемое им явление относятся к двум различным сферам, абсолютно отделенным друг от друга. Поскольку слово и вещь, понятие и подразумеваемое явление представляют для Ницше разные области, то ему кажется совершенно беспредметной контрверза из платоновского диалога «Кратил»: связан ли первоисточник языковых обозначений с некоей конвенцией или он основан на естественном сходстве вещей. Очертания гипотезы Ницше можно представить лишь приблизительно, памятуя гегелевское замечание, что сфера понятийности не в состоянии охватить реальность, внеположную ей. В «Феноменологии духа» Гегель радикализирует кантовский тезис – то, что мы называем пониманием вещей, основывается на общих представлениях, сообщаемых нам понятиями. Гегель выдвигает предположение, что непосредственное бытие вообще не может быть выражено языковыми средствами, поскольку в конце концов «совершенно

невозможно высказать чувственное бытие, которое мы *имеем в виду*», так как понятие существует не в чувственной действительности, а в чем-то другом [2, s. 85].

Ницше разделяет с Гегелем представление об абсурдности предположения, что существование слова может быть отождествлено с существованием обозначаемого этим словом. Что же касается развития этих критических замечаний, то в своем понимании языка Ницше рассматривает отличные от гегелевских возможности. Для него важно соображение, что при рассмотрении положения вещей речь вообще не идет о желании познать, как вещи устроены сами по себе, познания истины в собственном смысле не существует. Согласно Ницше, слова являются лишь именами, обозначениями вещей, к истинному бытию которых они не имеют никакого отношения; слова – это произвольно установленные конвенции, это выдумка, служащая конкретным целям. Поэтому понятия не могут обеспечить доступа к вещам в том виде, какие они есть на самом деле. Доступа к вещам в их истинном бытии у человека нет вообще, и, по Ницше, человек выходит из этого затруднительного положения с помощью языка, в котором, однако, обозначения и вещи тоже не совпадают. Язык так же мало воспроизводит, как мало он отражает; язык обозначает лишь отношение вещей к людям. В нашем сознании выступают не вещи, а тот способ, каким *мы* к ним относимся.

Этот тезис не только подтверждает, что людям прегражден доступ к сути вещей, но и открывает следующий аспект – конституитивность языка в доступе человека к миру. Язык – не отражение объективного, действительного, истинного или фактического мира, а лишь декларация нашего отношения к вещам в форме метафор. Только забвение его метафоричности создает иллюзию, что язык имеет непосредственную связь с истиной и сущностью вещей. В конце концов, назначение языка – не познание, а элементарное человеческое самоутверждение в мире. Язык способствует этому, отражая перспективу, в которой мы воспринимаем вещи, а затем используем их в собственных целях.

В 1872 году в заметках к лекции по риторике Ницше обобщает эти размышления в послылке, что в языке передается не эпистема (episteme), а докса (doxa) [3, s. 42f]. Так Ницше делает вывод из своего предположения, что проблема истинности не

существенна для языка и может представлять разве только эстетический интерес. Утверждая, что язык есть риторика, Ницше понимает под *doxa* все те общие воззрения на мир, которые все люди разделяют и утверждают в практике языковой коммуникации, невзирая на разнообразие индивидуальных мнений.

Посылка, что язык есть риторика, изменяет содержание понятия иллюзии у Ницше после 1872 года. Иллюзия теперь уже выражает не стремление спастись в мире невообразимого ужаса и страданий, а становится знаком преодоления того органического затруднительного положения, в которое попадает человек, не имея никакого доступа к сути вещей. Чтобы точнее понять эту идею, бессмысленно спрашивать, какие причины подвигли Ницше к тому, что считать язык риторикой.

Ответ на вопрос о том, что же делает язык риторикой, очевиден – это перенесение суждения на других людей. С точки зрения Ницше, никогда не реализуемое полностью стремление риторики сделать нечто правдоподобным лишь в самой малой степени связано с простым убеждением. В большей степени оно коренится в дилемме, приводящей к невозможности альтернативного выбора между мнением (*doxa*) и достоверным знанием (*episteme*). Есть только *doxa*, и ее убедительность зависит от согласованности с мнением других. Как в отношении риторики, так и в отношении языка речь идет о согласовании с другими посредством разъяснения собственных мнений. Способ нашего отношения к вещам лишь тогда убедителен, когда он созвучен с мнением других. Если другие подтверждают наше отношение к вещам, тогда оно убедительно и поддается разъяснению. Выступающая в платоновских диалогах альтернатива (*doxa* или *episteme*, суждение или знание, мнение или познание), снимается у Ницше тем, что затруднительное положение, в которое попадает человек, лишенный доступа к истине и сути вещей, преодолевается с помощью *иллюзии*. То, что Ницше понимает под иллюзией, – это не формы явления вещей, а отражение человеческих *суждений*.

В случае, если язык предшествует сознанию и может быть представлен как обозначение с целью понимания, следует сделать вывод, что человек не в состоянии подняться над горизонтом своего понимания, чтобы проникнуть к существующему в себе, к тому, что предшествует любому пониманию. Согласно Ницше, только

нигилист впадает в отчаяние перед лицом этой неизбывной зависимости, но отнюдь не смеющийся пессимист, борющийся со своим стремлением к правдивости. Вероятно, способный смеяться пессимист догадывается, что зависимость от природы наших ограниченных возможностей познания включает в себя и следующий аспект: в оформленных языком суждениях и воззрениях речь идет в конечном итоге о специфических формах знания, которые передаются с помощью языка, а потому могут быть названы «практическими знаниями». Возможно, что еще до ренессанса герменевтики ницшевский смеющийся пессимист мог видеть в этом знании легитимацию претензий на правдивость, защищающих правдоподобное от требований доказательства и достоверности со стороны науки.

Эту возможность, представленную в философских рассуждениях Ницше о языке, бесполезно было бы искать в его более поздних произведениях. Уже в 80-е годы на фоне ницшевской пессимистично-трагической диагностики человеческого бытия появляется фигура философа- радостного творца ценностей, оставившего смех пессимиста далеко позади. Но что же здесь особенно ценно? Те истины, без которых человек не может обойтись, хотя в результате своей явленности в языке они фиктивны и иллюзорны. Правда есть не рецептивное осознание чего-то, что уже определено в себе, а потому должно быть лишь найдено и раскрыто – она нечто творимое, измышляемое. Верный своей посылке, что созерцаемое не совпадает со словом, которое мы используем для описания положения вещей, Ницше понимает «познание <...> как нечто скомпонованное, вымышленное, обманчивое по своей сути» [8, s. 209]. Такой способ познания характерен для деятельности философа, который уже не является радостным пессимистом. «Взрастив свой образ мыслей в высочайшем духе пессимизма» [8, s. 489], он становится веселым творцом, бодрым законодателем и «великим художником» [8, s. 489], дающий жизнь понятиям, то есть словам, смысл и значение которых философы «изначально *создают, творят*, утверждают и убеждают в них» [8, s. 486f]. О таком понимании философии свидетельствует книга Ницше о Заратустре.

1. Bröcker, Walter 1935: Aristoteles, Frankfurt/M.
2. Hegel, G. W. F. 1973: Phänomenologie des Geistes, Werkausgabe, Redaktion E.

Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M., Bd. 3.

3. Kopperschmidt, Josef 1994: Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der unreinen Vernunft, in: Josef Kopperschmidt u. a. Hrsg.), Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, München, S. 39–62.
4. Lipps, Theodor 1903: Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil: Grundlegung der Ästhetik, Hamburg und Leipzig.
5. Nietzsche, Friedrich 1988: Die Geburt der Tragödie, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München, Bd. 1.
6. Nietzsche, Friedrich 1988a: Nachgelassene Fragmente 1887–1889, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München, Bd. 13.
7. Nietzsche, Friedrich 1988b: Nachlass 1885–1887, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München, Bd. 12.
8. Nietzsche, Friedrich 1988c: Nachlass 1884–1885, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München, Bd. 11.