

От Р. Декарта к И. Гёте, как тенденция к реализму в поздних фрагментах Ф. Ницше.

Согласно К. Лёвиту, в течение всего развития философии Ф. Ницше: «...в качестве *проблемы* ... проявляется спорное единство в расколе человеческого бытия и бытия мира» [5, с. 159].

Причем, Ницше трактовал эту проблему как волю к космическому возвращению, но ее осмысление требует обращения к западной философии, с целью определения «*исторического места*» [5, с. 159] проблемы в традиции. Согласно Лёвиту, ранее, исторический ракурс ее рассмотрения ограничивался одним подходом: «...как попытка воспроизвести античность в апогее антихристианской современности» [5, с. 159]. При этом «апогей» ситуации, современной для Ницше, характеризовался утратой мира в целом, а условием возможности вновь обрести мир для него выступала «смерть Бога» [5, с. 160].

По Лёвиту, для Ницше: «Ближайший источник современности — в возникновении мира Нового времени, совпавшее во времени с философией *Декарта*» [5, с. 160]. Философское учение последнего начало процесс секуляризации мира, бывшего христианским. Так Ницше отмечал, что «...в христианско-моральной идейной схеме с ее верой в *доброто* Бога ... только правдивость Бога служит *залогом* достоверности суждений на основе наших чувственных восприятий» [11, с. 97]. Именно религия берет на себя ответственность за то, что дано человеческим «чувствам и разуму» и санкционирует «право на доверие к существованию!» [11, с. 97].

Согласно Лёвиту, итогом истолкования «сомнения» Декартом выступило: «...онтологическое различие человека и мира по критерию их достоверности. Человек уверен в себе как “*res cogitans*” ... весь мир *вне* его ... есть нечто неопределенное как “*res extensa*”. Это расщепление сущего ... на два ... различных вида бытия отныне царит в ... разных формах “идеализма” и “реализма” в их понимании человеческого существования и его отношения к ... миру вплоть до упразднения Ницше “истинного” и “мнимого” миров. Со времен Декарта мир считается *внешним* ... в отличие от внутреннего самобытия мыслящего человека...» [5, с. 161 – 162].

Таким образом, по Лёвиту, источником противопоставления «идеализма» «реализму» выступил дуализм субстанций мыслящей и протяженной.

В данном контексте следует обратиться к историко-философскому экскурсу противопоставления реализма идеализму, обозначенному Г. Гегелем в «Лекциях по истории философии» (1817 – 1830). Г. Гегель выделил в философии Нового времени, которая осмысливала и разрешала «противоположность между мышлением и природой» [2, с. 274], два направления, — «идеализм» и «реализм» [2, с. 275]. «Реализм» исходил из чувственного восприятия, а «идеализм», — из мышления самого по себе [2, с. 274].

Согласно Гегелю, «реализм», «является философией *опыта*», исходящей из «наличного», а в последнем коренится, как сама «истина», так и возможность ее постижения. По Гегелю: «Этим наличным является *существующая*, внешняя природа, а также духовная деятельность, как мир политики и, как субъективная деятельность» [2, с. 275].

«Объектом» познания в «реализме» выступала «физическая природа», из наблюдения за которой выводили ее законы [2, с. 275]. «Предметом познания» в «реализме» выступала не «идея в ее бесконечности». Указанный предмет предполагал двойкий подход: либо некое «содержание» возводилось «во всеобщее»; либо «из наблюдения в его разумном определении», выводилось «всеобщее». Например, законы Кеплера [2, с. 275]. Представители «реализма» опытным путем изучали еще и «*духовный мир государств*» [2, с. 275] с целью познать суть государственного права. Таким образом, Гегель охарактеризовал «реализм» как опытный путь познания, главным образом, в области естественных наук.

Согласно Гегелю: «*Второе* направление, *идеализм*, исходит ... из внутреннего» [2, с. 276]. В данном случае: «все присутствует в мышлении», а содержание знания исчерпывается духом. «Предметом» познания в «идеализме» выступает «сама идея», исходя из мышления о которой «переходят к определенному» [2, с. 276]. По Гегелю, эти направления имеют точку пересечения, поскольку: «...опыт ... хочет вывести из наблюдений *всеобщие законы*, а мышление...», исходящее «из абстрактной всеобщности» стремится придать себе «содержание» [2, с. 275].

Также необходимо отметить, что в «Лекциях» отношение Гегеля к дуализму Р. Декарта противоречиво, и поэтому неоднозначно. Так, в главе посвященной Декарту, он обосновывал, что тот не преодолел дуализма в своем учении, поскольку наряду с душой и телом как некоторыми вещами, есть и третья, существующая «вне» них, — Бог. Как душа, так и тело в качестве вещей «не являются понятиями», а сам Бог, их опосредующий, «не представляет собою понятия единства» [2, с. 343]. В последующей же главе о Б. Спинозе, Гегель полагал, что лишь последний «впервые» преодолел картезианский дуализм, введя в европейскую философию восточный образ мысли «об абсолютном тождестве» [2, с. 343]. Однако ниже Гегель утверждал следующее: «Декарт противопоставляет протяжение мышлению, как, безусловно, с собою единому. Его обвиняют в дуализме, но ... он, подобно Спинозе и Лейбницу, упразднил самостоятельность этих двух сторон и полагал их единство, бога, как самое высшее» [2, с. 460]. Вопрос вызывает, и то, что здесь Гегель прибегает просто к утверждению, и то, что используемое им слово «подобно», может быть осмыслено в качестве проекции идей поздних авторов на Декарта.

Поскольку И. Гёте выступил для Ницше своего рода «антиподом» Р. Декарту, то нужно обозначить его отношение к реализму. В споре с Ф. Шиллером И. Гёте обозначил свой подход к природе и охарактеризовал последний как «опыт» и свой «упрямый реализм»: «...не брать природу разрозненно и по частям, а представлять ее действующей и живой, стремящейся от целого к частям» (С. 56.). Подчеркивая, что он выступает с точки зрения естественных наук, а не метафизики, в статье «Опыт и идея» Гёте утверждал, что человек принадлежит к двум взаимосвязанным мирам, — высшему и низшему, а также призывал «признавать идеальное в реальном» и «находить идею в опыте» (С. 295). Отметим, что в книге «Сумерки идолов» (1888) Ф. Ницше писал, что Фукидид и Н. Макиавелли родственны ему в том, чтобы: «...видеть разум в *реальности* – а не в “разуме” и тем более в “морали”...» (С. 101).

Также И. Гёте в лаконичной статье о Р. Декарте, обращал внимание, как на теоретические, так и на эмпирические аспекты его учения. С одной стороны, способности к математике «сказывается в нем теоретически и научно» (С. 158). С

другой стороны, в духе Ф. Бэкона, Декарт обращался к «бесконечной эмпирии» (С. 158 – 159), противовесом которой выступал его интерес к математике. Согласно Гёте, Декарту как естествоиспытателю не доставало «воображения и пафоса», «духовных, живых символов», чтобы осмыслить «трудно выразимые явления» (С. 159).

В данном контексте следует также отметить, что с точки зрения А. Шопенгауэра, воля воплощалась как нечто реальное, а представление — как идеальное [1, с. 250].

В свою очередь, размышляя о задачах и значении идей Р. Декарта, Ф. Ницше, в частности, утверждал: «Но чего *хотел* Картезий, так это чтобы мысль не имела всего лишь *мнимую реальность*, а была бы реальной *сама по себе*» [11, с. 493]. Однако реальность мысли у Декарта была санкционирована Богом, а Ницше, по словам К. Лёвита, был «сознательно безбожным» [5, с. 160].

К. Лёвит подчеркивает: «Эту новую уверенность в отношении к миру ... Ницше обретает благодаря тому, что в апогее современности, когда уже не осталось ничего истинного, он *снова до основания подвергает сомнению современное сомнение Декарта*. (...) ... ницшевское “новое просвещение”, для которого Бог уже ... мертв, делает “исходным пунктом” “иронию к Декарту”, а его “легкомыслие” берет под сомнение» [5, с. 162].

Согласно Ницше: «Мы несправедливы к Декарту, когда называем легкомысленной его ссылку на достоверность бога. ... только при допущении существования морального и однородного с нами бога ... поиски истины могут быть чем-то, что имеет смысл...» [10, с. 506]. Если отстраниться от бога, то возникает вопрос: «...не относится ли обман к условиям существования» [10, с. 506 – 507]. Поэтому: “Сомневаться следует лучше, чем это делал Декарт!” [10, с. 576].

Возможно, вспоминая крайний пессимизм учения А. Шопенгауэра, Ницше высказывал принципиальную мысль об исчезновении доверия «к жизни», вследствие чего «...жизнь сама стала *проблемой*» [9, с. 338].

Во фрагментах датируемых осенью 1887 года, Ф. Ницше ставил задачу: «*Преодолеть* пессимизм на деле — и обрести в итоге гетевский взгляд, полный любви и

благожелательства» [11, с. 399]. Здесь же он охарактеризовал три ближайших к нему века, выделяя «душевную предрасположенность» каждого из них, в частности: «*Аристократизм — Декарт, господство разума, свидетельство суверенитета воли...*» [11, с. 399 – 400].

По-видимому, возвращаясь к дуалистическим представлениям Декарта, определявшим и суть человека, Ницше подчеркивал: «Семнадцатое столетие страдает человеком как суммой противоречий ... пытается найти человека, привести его в порядок...» [11, с. 404].

Осмысливая возможности преодоления противоречивости представлений о мире и человеке, Ницше отмечал, что мышление Гегеля, не столь далеко от образа мысли Гёте [11, с. 402]. В этом контексте он также приводил высказывание Гёте о Спинозе: «Стремление обожествить вселенную и жизнь, чтобы в ее созерцании и исследовании обрести мир и блаженство; Гегелю разум видится всюду — надо предать себя разуму и смириться. У Гёте ... почти радостный и доверчивый фатализм ... стремящийся слепить из себя ... целостность, веру в то, что все спасается в этой целостности...» [11, с. 402]. По поводу этого высказывания К. Лёвит подчеркивает, что Ницше отдавал себе отчет в духовном родстве И. Гёте и Г. Гегеля. Вместе с тем, осуществляя волю к выбору «между античностью и христианством Ницше» обнаруживал в «...Гегеле скрытого теолога, а в Гёте — настоящего язычника» (С. 320). Гёте, Гегель и Наполеон для Ницше символизируют «...общеевропейское событие и попытку преодоления XVIII столетия» (С. 320).

Возвращаясь к фрагменту, отметим, что согласно Ницше, Гёте считал своими союзниками, в частности, «античность» и Спинозу, как «наиболее реалистически мыслящего» [11, с. 402]. Особенно важна для Гёте «практическая деятельность» [11, с. 402]. При этом «...он не отстраняется от жизни; он ... берет ... поверх себя, в себя сколько может, — он стремится к целостности, он ополчается на раздор между разумом, чувственностью, эмоцией, волей ... он поворачивается лицом ко всем великим реалистам (Наполеон — ярчайшее переживание Гёте)» [11, с. 402]. В контексте интереса Ницше к мысли Н. Макиавелли, которую он также относил к

реализму, следует отметить, что французский писатель и политический деятель Ф. Шатобриан, назвал Наполеона «воплощением макиавеллизма» (Федорова С. 76).

Согласно Ницше, в лице Гёте представлена выдающаяся «попытка» с одной стороны, «преодолеть XVIII столетие», а с другой, — «возвращение к типу человека Возрождения» [11, с. 402].

Также, в контексте характеристики личности и идей Гёте, Ницше, в частности, критиковал «реализм» своего времени: «В каком-то смысле XIX век тоже стремится ко всему тому, чего Гёте достиг для себя: ему присуща ... вселенская широта взглядов ... дерзкий реализм, почтение перед фактами — и как это ... выходит, что в итоге получается ... не Гёте, а ... какой-то нигилизм ... никчемность, которая толкает ... к возвращению в XVIII век...» [11, с. 403].

В книге «Сумерки идолов» Ницше связал «рознь», раздробленность человека уже с философией И. Канта, а не Р. Декарта, и сопоставил Гёте с Дионисом [9, с. 97]. Так, подчеркивая, что Гёте стремился к «цельности», Ницше писал: «...он боролся с рознью разума, чувственности и воли (рознью, которую ... проповедовал Кант, антипод Гёте), он дисциплинировал себя в нечто цельное, он *создал себя*... Среди нереалистично настроенного столетия Гёте был убежденным реалистом: он говорил Да всему, что было ему родственно вокруг...» [9, с. 97]. В этом же предложении Ницше подчеркивал, что самым великим событием в жизни Гёте, реальнейшим сущим («ens realissimum») был Наполеон [9, с. 97].

Характеризуя натуру Гёте, как сильную, высокообразованную, свободную, великую, Ницше сопоставил его с Дионисом: «Такой *освободившийся* дух пребывает с радостным и доверчивым фатализмом среди Вселенной, *веря*, что негодным может быть лишь единичное, в целом же все ... утверждается...» [9, с. 97]. Эту веру Ницше назвал самой высшей и подчеркнул: «...я окрестил ее именем *Диониса*» [9, с. 97].

И хотя, Гёте и Диониса роднит начало силы, согласно Ницше, Гёте все же «не понимал греков», поскольку не учел психологии оргазма, заключенного в дионисических мистериях [9, с. 103]. Из нее возникло «дионисическое искусство», а также греческая «воля», как к жизни, так и к ее вечному возвращению [9, с. 103].

Также, Ницше отмечал свое сходство с Гёте в нескольких «вещах» и в осмыслении «креста» [9, с. 98]. В разговоре с И. Эккерманом, И. Гёте разделил мысль первого о том, что все «благородное и великое» есть следствие божественного воздействия (С. 491). Далее Гёте обозначил два подхода к вопросам Библии.

Первый подход, поскольку он «высок и благороден», — предназначен лишь «для избранных». Этот подход, предполагает наличие первой религии, в соответствии с которой: «...природа и разум в их чистоте имеют божественное происхождение» (С. 491). Второй подход «ближе к обыденно-человеческому», и его разделяет церковь. Он существует, и будет существовать, пока на земле есть «слабые человеческие существа» (С. 491), а церковь несет этим людям помощь и утешение. Известно, что Ницше критиковал христианство, как религию немощных, слабых людей.

Также Гёте признавался, что он поклоняется как Христу, так и Солнцу, но последнему, именно как результату божественного творения (С. 491). Поэтому есть основания говорить о языческом элементе в его воззрениях.

К. Лёвиту подчеркивает, что отношение к «кресту» Ницше радикально отличается от восприятия Гёте. В частности, Ницше, стремился научить человека не страданию, а смеху (С. 323). По Лёвиту: «Заратустра издевается над терновым венцом Христа... (...) “розовый венок” Заратустры чисто полемически направлен против венца распятого» (С. 323). В целом же, — «...воля к власти Ницше отличается от природы Гёте так же, как крайность от умеренности...» (С. 323).

В качестве предварительного вывода отметим, что мир, Вселенная по Ницше есть целое. Но в цитате, приведенной ниже, он утверждал реальность лишь земного мира, возможно, делая акцент на отрицании мира божественного и идеального: «Понятие “потустороннего”, “истинного мира” изобретено, чтобы обесценить *единственный* мир, который существует, чтобы не оставить никакой цели, никакого разума, никакой задачи для нашей земной реальности!» [9, с. 283].

Также он размышлял о возможности возвращения к миросозерцанию досократической античности: «Эти греки были поверхностными — *от глубины...* И не возвращаемся ли мы именно к этому...» [9, с. 340].

Таким образом, попытка преодоления дуализма в области идей, как Р. Декарта, так и И. Канта, осуществленная Ницше, позволяет утверждать, что в поздний период философствования он сопоставлял свое учение с ведущими направлениями эпохи, особо подвергая критике идеализм (ориентируясь, в частности, на идеал Гёте???). Например, он противопоставлял следующие термины: «реалист» – «идеалист», «реальность» – «идеальность». Кроме того, во фрагментах Ницше содержался термин «реализм», который он критически переосмысливал в различных ракурсах в связи со своей философией.

Говоря в значении для Ницше идей И. Гёте, что, например, в III-ем «Несвоевременном размышлении», Ницше полагал, что человек должен самоопределился по отношению к великим людям современности и охарактеризовал три типа человека, представленных — Ж.-Ж. Руссо, И. Гёте и А. Шопенгауэром. Ницше сформулировал идеал человека на основе принципа обладания самим собой<sup>1</sup>, то есть самости, отдав предпочтение «героическому» пути Шопенгауэра. Но, в книге «Так говорил Заратустра», пройдя испытание временем, остался образ созерцательного человека Гёте, представлявшего собой «целую культуру» (Лёвит К. От Гегеля С. 322.). Также, в поздних фрагментах Ф. Ницше имеет место сопоставление Диониса с Гёте. Указанные аспекты свидетельствуют о его интересе, как к новоевропейской мысли и ее видению мира, так и к соответствующим типам человека.

В целом же представляется возможным обозначить определенную тенденцию Ницше к философскому переосмыслению «реализма» в контексте его собственной терминологии и специфического осмысления опыта.

Указанная тенденция воплотилась:

— В отношении к реальности. Например, в книге «Сумерки идолов» Ницше противопоставлял Платона Фукидиду: «...Платон – трус перед реальностью, следовательно, он ищет убежища в идеале; Фукидид владеет *собой*, следовательно, он сохраняет также и власть над вещами...» [9, с. 101]. Ницше также писал о развитой телесности, отважном реализме и имморализме эллинов. Последние

---

<sup>1</sup> ПВ Как возможна совр. К-ра. С. 243 – 249. (ПВ. С. 249.)



качества были развиты ими вследствие нужды, как в самоутверждении, так и страха перед собой [9, с. 102], то есть, потребности в обретении самости.

— В опоре на «опыт», который в книге «Ессе homo» был связан с осмыслением физиологической мудрости [4, с. 600]. Последняя предполагала: выбор ландшафта и климата; следование диетике, включая духовную; отношение к другим, которое определялось через наличие или отсутствие у человека самости.

— В представлениях о целостности, как мира, так и человека. Здесь следует вспомнить юношеское письмо Ф. Ницше к К. фон Герсдорфу (1867), где он делился размышлениями о том, как важно достичь баланса между душой и телом [1, с. 243], духовного и физического начал, их единства. Последнее имело место у греков, которые знали «гармонию» человека, и Ницше задавался вопросом, — не возникла ли усилиями «...“христианства” трещина в человеческой природе»? [8, с. 47].

— В утверждении реальности одного, «земного» мира.

— В размышлениях о возможности возвращения к древнегреческому мировосприятию, которое, в частности, предполагало: «реализм»; обретение самости; фатализм и героизм; утверждение вопреки отрицанию; трагическое мирозерцание.

*В заключение* нужно отметить, что если Р. Декарт исходил при осмыслении бытия из сознания, то уже у «...Лейбница бытие в качестве ... воли, получает характер субстанциального единства» (С. 22). Подход, рассматривавший бытие, как волю получил развитие у Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше. Здесь обнаруживается исток философского реализма, тенденция к которому обнаруживается в поздней философии Ницше.

#### **Библиографический список:**

1. *Выжлецов П. Г.* Фридрих Ницше о природе человека и проблеме образования (на материале ранних сочинений) // Антропология творческой субъективности и креативности. Коллективная монография / Отв. редактор О. К. Румянцев. СПб.: Эйдос, 2013. 310 с. С. 235 – 251.

*Выжлецов П. Г.* Ф.Ницше: как возможна современная культура? // Философская антропология: Очерк истории / Коллективная монография под ред. Б. В. Маркова, А. Н. Исакова. Издательство С.-Петербургского Университета, 2003. 384 с. С. 243 – 249.

*Гёте И. В.* Избранные философские произведения / Под ред. Г. А. Курсанова и А. В. Гулыги. М., «Наука», 1964. 512 с.

2. *Гегель Г.* Лекции по истории философии. Т. 3. / Пер. с нем. Б. Столпнера. СПб., «Наука», 1994. 584 с.

4. *Колли Д.* Послесловие // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2006. Т.13: Черновики и наброски 1887 – 1889 гг. / Пер. с нем. В. М. Бакусева и А. В. Гараджи; науч. ред. С. В. Казачков. 656 с. С. 585 – 603.

5. *Лёвит К.* Ницшевская философия вечного возвращения того же / Пер. с нем. В. Бакусева. М.: Культурная революция, 2016. 336 с.

Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор. / Пер. с нем. К. Лощевского под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. СПб., «Владимир Даль», 2002. 672 с.

8. *Ницше Ф.* Письма / Сост., пер. с нем. И. А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2007. 400 с.

9. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13-ти томах / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2009. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / пер. с нем. Ю. М. Антоновского, Я. Э. Голосовкера и др.; науч. ред. И. А. Эбаноидзе. 408 с.

10. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2012. Т.11: Черновики и наброски 1884 – 1885 гг. / Пер. с нем. В. Д. Седельника; науч. ред. А. Г. Жаворонков. 688 с.

11. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2005. Т.12: Черновики и наброски 1885 – 1887 гг. / Пер. с нем. В. М. Бакусева; науч. ред. С. В. Казачков. 560 с.

*К. А. Сергеев, Ю. В. Перов.* Гегелевская история философии как подлинная наука философии // Гегель Т.1. Лек ист фс. С. 5 – 62.

*Федорова М. М.* Классическая политическая философия. М.: Издательство «Весь мир», 2001. 224 с.

Источник: <http://www.gramota.net/materials/3/2017/12-5/12.html>