

УДК 130.123

А. А. Ивакин

**О ВКЛАДЕ ФРИДРИХА НИЦШЕ
В ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ОНТОЛОГИИ
(размышления над текстом лекций
М. Хайдеггера о Ф. Ницше)**

Издавна вопрос «Что есть сущее?» — это *весь* вопрос философии [5, с. 2]. Так лаконично и категорично определяет Мартин Хайдеггер предмет философии, и, тем не менее, с этим трудно не согласиться: действительно, вопрос о бытии всего сущего является и исходным, и «сквозным» среди всех других вопросов философии. Но если это так, то при исследовании философского творчества того или иного мыслителя за любым кружевом его слов и символов всегда можно и нужно увидеть попытку ответить на этот один-единственный вопрос. И это требование в полной мере относится и к исследователю философского наследия Ф. Ницше, прячущего свои мучительные поиски ответа на данный вопрос за иносказаниями, эпатажем и показным цинизмом.

В самом начале своих лекций о Ницше Хайдеггер требует от своих слушателей, чтобы две центральные идеи Ницше — идею *«воли к власти»* и идею *«вечного возвращения того же самого»* — они понимали в самом тесном их единстве.

Однако для некоторых философов сама задача единения таких, на первый взгляд, взаимоисключающих идей кажется неразрешимой. Так, например, немецкий философ Альфред Боймлер, кстати, один из идеологов немецкого фашизма, был уверен, что эти две идеи Ницше совершенно несовместимы, поскольку учение о вечном возвращении означает прекращение становления [5, с. 10].

Итак, всё сущее находится в постоянном изменении, и причиной и выражением этого у Ницше выступает «воля к власти», бытие же сущего остается при этом тем же самым — единым и неизменным, и это Ницше выражает в форме идеи «вечного возвращения того же самого». Как же, действительно, совместить эти два утверждения?

Очевидно, что проблема эта сугубо диалектическая, но, к сожалению, далеко не всегда диалектическими были и являются попытки ее решения. Одна из форм попыток подобного рода — и А. Боймлер является типичным ее представителем — заключается в том, чтобы, вместо того, чтобы решать противоречие между единством, самотождественностью мира и его постоянным изменением, попробовать от этого противоречия просто взять и избавиться, то есть, оставив одну из его частей, умалить или полностью отбросить другую. В таких случаях и сама проблема начинает уже звучать как формально-логическая альтернатива: «либо — единство мира, либо — его развитие».

С искушением при решении данной проблемы игнорировать ее диалектическую суть столкнулись уже великие создатели европейской философии. Так Парменид, автор категории «бытие», пытался убедить всех в том, что внимание следует обращать только на единство мира, на его устойчивость и самотождественность. В этом случае движение становится всего лишь ничтожной подробностью бытия и даже более того — некоей чувственной иллюзией.

Возьмем на себя смелость проиллюстрировать парменидовское решение с помощью следующего простого примера. Зададим себе вопрос: вода в аквариуме, будь она слишком холодной или же — слишком горячей, она ведь всё равно остается той же самой водой, не правда ли? Правда-то правда, но... только с точки зрения физика или химика, но никак не с точки зрения живущих в этом аквариуме рыбок. Точно так же и точка зрения Парменида есть не что иное, как позиция мыслителя, озабоченного пониманием того, каков мир сам по себе, а не с точки зрения живущих в нем людей.

Впрочем, вряд ли Парменид мог полностью игнорировать позицию и интересы человека. Хочется думать, что, настаивая на единстве и единственности бытия, он тем самым и людей призывал жить не чем-то преходящим, ложным и мелким, а быть причастными к тому, что является настоящим, неизменным, правильным, вечным.

По крайней мере, именно такой, можно сказать, — этический, оттенок парменидовской глубинной неизменности бытия и лег в основу формирования платоновского миропонимания. Правда, в отличие от Парменида, Платон, разделил единый мир надвое. Единство, тождественность он поместил в один мир, а текучесть и изменение — в другой. Один мир он, как и Парменид, назвал бытием, а другой, чтобы его не отождествляли с абсолютным небытием, он предложил называть «иным бытия» [4, с. 382—385]. Свое принципиальное согласие с Парменидом Платон выразил так: первый мир, идеальный, это — настоящий, истинный, а второй, материальный, — ненастоящий, неистинный мир.

Эта схема строения бытия на многие века определила мировоззрение множества людей, и, в первую очередь, — христиан. И платоновское влияние в данном случае вряд ли можно назвать плодотворным: в логическом плане потому, что, как уже было сказано, Платон отказался

от идеи единства мира, а в мировоззренческом плане — потому, что многие отцы христианской церкви использовали учение Платона для воспитания у верующих презрения к земному миру, призывая, вместо улучшения, преобразования его, возлюбить мир иной — мир небесный. Заметим, что сам Платон не был столь категоричен в абсолютном противопоставлении мира материального, чувственного — миру идеальному, сверхчувственному. В противном случае было бы непонятно то исключительное внимание, которое он уделял *возможности* идеального государства, которую он очень надеялся и пытался, хотя бы частично, превратить в *действительность* именно в этом материальном, «ненастоящем» мире.

Обратимся, однако, к тому из великих философов, кто сумел избежать искушения упростить рассматриваемую нами здесь проблему, — к Гераклиту. Правда, Гегель считал его всего лишь своеобразной «диалектической половинкой» Парменида, поскольку Гераклит, якобы, в качестве антитезиса противопоставил «бытию» Парменида — «становление», то есть вечное движение. Такое искусственное противопоставление Гегель сконструировал в угоду своей логике, причем даже вопреки тому, что Гераклит жил и мыслил исторически раньше, чем Парменид.

Опровержение данного гегелевского логического схематизма неоднократно звучало в истории философии. И, действительно, Гераклит на самом-то деле как раз и был тем первым философом, который интуитивно прочувствовал, а затем и сформулировал, единство самотождественности и вечного становления космоса. Существует немало различных трактовок гераклитовского понимания единства Логоса и Огня, и весьма знаменательно то, что большинству из своих комментаторов Гераклит не дал повода усомниться в том, что он, утверждая идею присущего миру вечного движения, пытается в то же время соединить её с идеей единства мира. Можно даже сказать, что Гераклит оставил нам столь гениальную в своей внутренней логичности схему соотношения устойчивости и изменчивости Мира, что она до сих пор не теряет актуальности, а наоборот, — постоянно порождает желание философов возвращаться к ней на каждом из новых витков развития человеческого знания и практики.

Если говорить более конкретно, то преимущество философского учения Гераклита над учениями Парменида и Платона состоит в том, что обозначенную выше онтологическую проблему он решает глубоко диалектично: Логос в его учении проявляет себя и как неизменно, вечно существующее **Слово**, образно говоря, — своеобразный **План** последовательности перевоплощения Огня в форму воды, воздуха, земли и снова огня, и как **Деяние** (именно так переводит Гёте слово «Логос» в Евангелии от Иоанна [1, с. 81–82]), то есть как сам закономерный процесс этого последовательного формообразования. Таким образом, Гераклиту, в отличие от других философов, удалось решить проблему систем-

ного тождества неизменного бытия и вечно становящегося сущего. И это его решение стало заодно и началом создания диалектики как логики и методологии познания.

Вслед за Хайдеггером обратим внимание на то, что Ницше, считавший Гераклита самым близким себе по духу античным философом, его философию правильно понять так и не сумел, оставшись фактически под влиянием авторитета Гегеля. Но вот, если соединить две указанные идеи Ницше, утверждает Хайдеггер (идею того, что бытие есть воля к власти, и идею вечного возвращения жизненных циклов всегда к одному и тому же), то мы получим принципиально иную логическую схему бытия, схожую со схемой подлинного, а не гегелевского, Гераклита.

Да, действительно, диалектическое решение данного вопроса оказывается очень сложным. И самое интересное то, что с необходимостью обдумывания его приходится сталкиваться любому мыслящему человеку. Так, в дневнике молодого В. И. Вернадского есть такая запись: «если есть Абсолют, то нет развития».

Наверно, Вернадскому не хотелось оказаться в одной компании с Парменидом и особенно — с Зеноном. Однако как знать, не хуже ли оказаться в одной компании с Кратилом, то есть со скептиками и релятивистами? Ведь, если мы отказываемся признать диалектическое тождество Абсолюта с вечным движением становления, то мы действительно можем оказаться либо перед необходимостью догматического отрицания движения (вопреки практической очевидности его наличия), либо — перед необходимостью абсолютизации факта движения, что не позволяет признать ни самотождественности мира, ни, соответственно, возможности его познания.

Из сказанного можно понять, почему Хайдеггер считает, что при понимании вышеуказанных идей Ницше нам так важно иметь в виду глубинную направленность его философии на переименование, переоценку всех традиционных ценностей. Ведь главная ценность, более всего вызывающая яростное возмущение Ницше, — это как раз платоновский потусторонний, праведный, настоящий мир. «Согласно Ницше основное положение морали, христианской религии и определяемой Платоном философии звучит так: этот мир ни на что не годен, должен существовать «лучший» мир, который лучше этого, погрязшего в чувственности, над этим миром должен быть «истинный мир», сверхчувственное. Чувственный мир — лишь кажущийся мир» [5, с. 36].

Поскольку же Платон называет этот идеальный мир *истинным*, то, с точки зрения Хайдеггера, понятна и причина парадоксального нападения Ницше на *истину* как таковую.

На первый взгляд, совершенно очевидно, что Ницше противоречит сам себе, когда записывает в своих черновиках такую фразу-установку: «Задача — *видеть вещи, как они есть*» [5, с. 15]. Как это так — истина отрицается, а вещи мы хотим видеть такими, какие они есть? Однако дело в том, что все разговоры об истине, с точки зрения Ницше,

пусты, если наш единственный мир, в котором мы живем, мы отрицаем. И Ницше можно понять: отрицать мир, в котором мы живем, и стремиться в другой, истинный мир — это все равно, как призывать любить не свою родную, но обладающую определенными недостатками, мать, а некую идеальную мать, так сказать, — эталон матери.

Хайдеггер предупреждает нас о недопустимости прямолинейного и однозначного понимания таких, например, «странных» высказываний Ницше: «Невозможно жить с истиной, «воля к истине» уже есть симптом вырождения...» Если Ницше понять буквально, то вышесказанное звучит чудовищно, но если постараться Ницше понять правильно, то можно увидеть, что за выражением «воля к истине» кроется платоновская воля к «истинному миру» [5, с. 37].

В таком же ключе, считает Хайдеггер, следует понимать и известное выражение Ницше: «У нас есть *искусство*, дабы мы не погибли от истины».

Это выражение, в первую очередь, означает, что, по убеждению Ницше, чувственное выше и подлиннее сверхчувственного. И у этого мнения, как нам кажется, есть свое рациональное зерно: ведь действительно в любом процессе восхождения от абстрактного к конкретному нельзя останавливаться на этапе погружения к разумному, сверхчувственному, то есть к сущности исследуемой вещи. Чувственно-конкретное как *тезис* должно быть синтезировано со сверхчувственным, умопостигаемым, как с *антитезисом*. И синтез этот должен выразиться в теоретически-конкретном знании, являющемся высшей формой чувственного, ибо по завершении восхождения мы в непосредственно воспринимаемом нашими органами чувств предмете «видим» еще и его внутренний смысл, доступный сверхприродному чувству человека, которое мы называем продуктивным воображением или интуицией.

Однако, дело здесь не только в защите правильного понимания роли чувственного в познании (Платон, действительно, эту роль принижал). Важно, подчеркивает Хайдеггер, иметь в виду и то, что Ницше понимает под искусством нечто более широкое, чем это делает обыденное современное мышление. Вспомним, говорит он, что древние греки искусство, наряду с другими произведениями человеческой мысли и человеческих рук называли *techne*. Но «*techne*» — это не техника, а то, что противостоит по своему происхождению тому, что греки называли «*physis*», а именно — творческой силе природы и продуктам ее творения. Значит, «*techne*» — это творческая сила человека и продукты его творчества.

Отсюда, как нам представляется, буквально напрашивается следующий вывод: человек должен жить не упованием на чудеса, а — творчеством, активно изменяющим нашу, во многом еще убогую, жизнь. Не отказываться от земного мира, не презирать его, а активно изменять его в лучшую сторону. Натура (природа) должна стать культурой. Но это не есть вытеснение одного другим: культура посредством творчества человека формируется как *разумная природа*. И в конечном счете био-

сфера должна усилиями человека перейти в ноосферу. Многих из названных здесь терминов Ницше, конечно, не употребляет, но общая направленность его мышления ведет, как нам кажется, именно к этим практическим выводам.

Прежде чем продолжить анализ онтологических идей Ницше, необходимо сделать еще одно важное добавление к сказанному выше. Соглашаясь с Хайдеггером в том, что мировоззренческое противостояние Ницше Платону способствовало его негативному отношению к категории «истина», мы, тем не менее, не можем согласиться с тем, что в этом состоит основная причина его скептицизма, который Ницше пытался обосновать как свою принципиальную гносеологическую позицию [3, с. 581—590] и который, подчеркнем это, приходит в явное противоречие с его же собственными категорическими утверждениями, в том числе и относительно универсальности феномена воли к власти.

Попробуем теперь вслед за Хайдеггером прояснить онтологический смысл этого самого феномена и понятия — «воля к власти». И способствовать этому намерению будет обращение к его же, Ницше, пониманию жизни. «Жизнь» — это настолько важная категория философии Ницше, что позже даже слилась с ней в ее названии — «философия жизни». Жизнь, уверяет нас Ницше, есть самая известная нам форма бытия. Разве может «быть» что-нибудь мертвое? — спрашивает он, забывая о своем скептицизме. Разве может оно быть, «если сокровеннейшая сущность бытия есть воля к власти»? [5, с. 34]. Таким образом, заметим, что вовсе не об одном лишь человеке, а тем более — не о человеке-политике, идет у Ницше речь, когда он произносит свое знаменитое «воля к власти».

Феномен жизни Ницше понимает очень широко и вовсе не биологически. Он даже так называемое неживое понимает как нечто имеющее *силу и направленность*. Поэтому есть основание полагать, что «философию жизни» Ницше вполне можно поместить в, казалось бы, чуждое ему русло размышлений Б. Спинозы, Г. Лейбница и Тейяра де Шардена об универсальных характеристиках всего сущего.

Действительно, что хочет сказать нам Ницше словами «перспективное — основное условие всякой жизни»? Вот каким образом излагает Хайдеггер заключенную в этой формуле мысль Ницше: «Ящерица... улавливает в траве еле слышный шорох, но не слышит тут же сделанного пистолетного выстрела. Следовательно, живое существо как бы «истолковывает» свое окружение и вместе с тем — всё происходящее, причем не мимоходом, а в качестве основного процесса самой жизни...» [5, с. 107].

То же самое Ницше считает возможным сказать и о так называемой «безжизненной природе»: и в ней «...соотношение сил и тем самым те или иные связи устанавливаются определенной перспективой».

И отсюда вывод: «Нет никакого неорганического мира» [5, с. 107].

И отсюда — многозначительное вопрошание Ницше в его наброс-

ках, сделанных в 1886—1887 годах: «Основной вопрос: принадлежит ли *перспективное к сущности*? И, может быть, между различными сущностями существует только некая форма созерцания, некое отношение? Быть может, различные силы находятся в определенном отношении, так что это отношение связано с определенной оптикой восприятия?» И тут же ответ на это вопрошание: «Это было бы возможно, *если бы все бытие было бы чем-то принципиально воспринимающим*» [5, с. 107].

Бытие, во всех его проявлениях есть жизнь, есть творчество, и поэтому «*techne*», несмотря на то, что греки, в определенном смысле, противопоставляют его «*physis*», на самом-то деле есть продолжение творчества природы, его особенная, высшая, разумная форма.

Остаётся сожалеть, что Ницше, находясь под влиянием Шопенгауэра, не видит *диалектического* тождества (то есть единства в различии), различных форм воли: воли неживого, живого и мыслящего. Конечно, само превращение «воли» в «волю к власти» уже есть шаг вперед по сравнению с той серой неразличимостью всюду и всегда тупой и злой воли, каковой она выступает в философии Шопенгауэра. Но этого шага еще мало, так как здесь мы должны видеть развитие единого. Украинский философ Н. В. Хамитов убедительно показывает, как воля к жизни эволюционно переходит в волю к власти, а затем последняя — в волю к творчеству [6, с. 163—169]. Нам, однако, представляется, что процесс формопревращения воли следует понимать не только онтогенетически, но и филогенетически, усматривая его в самой природе — в эволюции форм движения.

Однако как соединить с идеей воли к власти идею вечного возвращения того же самого? Причем при решении этого вопроса следует помнить, что Хайдеггер упрямо твердит: эта идея является основным учением в философии Ницше [5, с. 111—113].

У Ницше есть такая фраза-тезис (заголовок главы): «Учение о вечном возвращении как молот в руке могущественнейшего» [5, с. 8]. Выходит, что, по мнению Ницше, кроме воли к власти каждого отдельного сущего и всех их вместе взятых, есть ещё воля к власти со стороны некоего «Могущественнейшего»? Трудно, наверное, было бы как-то еще иначе истолковать этот тезис.

Речь у Ницше, действительно, идет о носителе высшей Воли к власти: воли власти Бытия как Абсолюта — над хаосом, постоянно возникающим и пребывающим как вне, так и внутри сущего. «Могущественнейший» берет на себя задачу не только «разового» созидания сущего, но и постоянного его творения, укрепления и обновления. Так, собственно, и подобает вести себя Демиургу, если не забывать, что исконное значение греческое слова «демиург» — это работник, строитель, мастер. Во-первых, Абсолют наделяет каждое вещество и существо — волей к власти и делает всё сущее живым и активным. Во-вторых, он периодически как бы переворачивает песочные часы бытия и

возобновляет тем самым его циклы: «Вечные песочные часы бытия переворачиваются снова и снова, и ты вместе с ними, пылинка пыли!» [5, с. 120].

Итак, всё повторяется, всё возвращается на круги своя. И эта мысль оказалась для Ницше так тяжела, что он не смог ее перенести. Почему-то он вообразил, что возвращение необходимо окажется абсолютно, в деталях, полным, буквальным возвращением. А главное, он вообразил, что центром такого возвращения будет отдельно взятый человек. И это показалось Ницше невыносимым. Можно ли выдержать такую форму бессмертия, когда каждое мгновение даже бестолково прожитой жизни снова с фотографической точностью будет повторяться? И снова будет рядом со мной лежать вот этот серый камень и ползти вот этот самый паучок, и так же будет болеть моя голова?

На наш взгляд, причина такого странного догматизма кроется в словах «пылинка пыли», — вот с этим образом человека в вечном круговороте «песочных часов» бытия соглашаться не хотелось бы. Дело, видимо, в том, что Ницше по-настоящему так и не понял, что такое человек. Мысль его сосредоточивалась на изолированном, самодостаточном, неизменном, индивидуальном «Я». Но такого «я» не существует вообще: любое «я» как социальный и космический феномен способно расширяться и развиваться по направлению от «я» психологического к «я» трансцендентальному и к «я» абсолютному.

В своем, слишком буквальном и формальном, понимании «вечного возвращения» Ницше каким-то образом забывает о том, что его Заратустра ушел в горы одним человеком, а к людям вернулся совсем другим! Так что место *круга* в процессе вечного развития сущего должна занять *спираль*. И в этом случае «вечное возвращение того же самого» мы должны со вздохом облегчения и чувством оптимизма осознать и воспринять как вечное возвращение развивающегося сущего к своему единству, как вечное движение становления, обновления, развития Бытия и его Логоса. А уж если возможным окажется и возвращение каждой отдельной личности к самой себе, то можно верить и надеяться, что это будет воскрешением лишь всего лучшего, что есть в каждом из нас.

Так что же, возможно, за возгласом Заратустры «Бог умер» должен последовать другой возглас, подобный тому, который полагалось издавать глашатаям, извещающим о смерти короля? Итак, «Бог умер, да здравствует Бог!?» Лев Шестов был совершенно уверен, что именно жажда такого провозглашения лежит в основании всего философского творчества «атеиста» Ницше. Однако Л. Шестов хорошо понимал и другое: путь к утолению этой жажды пролегает для Ницше через его мучительные поиски своего Бога [7]. Видит в Ницше богоискателя и Хайдеггер. Да, действительно, глубокое проникновение непредвзятого исследователя в подлинный смысл философии Ницше позволяет увидеть, что, разрушая старые ценности, он мечтал, но не успел, выстроить ценности новые, он постоянно искал *смысла бытия* и даже свое учение

о вечном возвращении именовал своеобразно понимаемой им *верой* [5, с. 167–173].

Говоря об отличии философии от науки, Хайдеггер заметил: «Стремление как можно скорее что-то создать и боязнь того, что это будет слишком поздно, здесь не актуальны в силу одной особенности, присущей всякой подлинной философии: её современники всегда понимают ее неправильно. Философ должен перестать быть современником даже по отношению к самому себе. Чем принципиальнее и революционнее оказывается его философия, тем сильнее она нуждается в воспитании того человека и того поколения, которое должно ее принять» [5, с. 117].

И Ницше прекрасно понимал это: «Чужды мне современники, предмет насмешки моей!.. Только одну страну люблю я — *страну детей моих*, еще не открытую, лежащую в дальних морях: пусть неустанно ищут ее корабли мои» [2, с. 106].

Большинство современников Ницше поняли его или довольно упрощенно или искаженно. Очень хочется надеяться, что время правильного понимания идей этого мыслителя наконец-то пришло. Ибо пришло время Новой философии: философии единения людей перед возникшим пред ними Общим Делом решения глобальных проблем и строительства Ноосферы. Гению и великомученику Фридриху Ницше есть что сказать этому поколению людей.

Л и т е р а т у р а

1. Гёте И. В. Фауст / *И. В. Гёте*. — М., 1936.
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого / *Фридрих Ницше*. — М.: Интербук, 1990.
3. Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения: в 2 т. / *Фридрих Ницше*. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1.
4. Платон. Софист // Сочинения: в 3 т. / *Платон*. — М.: Мысль, 1970.
5. Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. Т. 1 / *М. Хайдеггер*. — С.Пб.: Владимир Даль, 2006.
6. Хамитов Н. В. Философия человека: От метафизики к метаантропологии / *Н. В. Хамитов*. — К.: Ника-Центр, 2002.
7. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше / *Л. Шестов* // Вопросы философии. — 1990. — № 7. — С. 59–128.

А н н о т а ц и я

Ивакин А. А. О вкладе Фридриха Ницше в формирование современной онтологии (размышления над текстом лекций М. Хайдеггера о Ф. Ницше). — Статья.

Соглашаясь с Хайдеггером в том, что Ницше как философ не может быть правильно понят без выявления онтологического аспекта его текстов, автор данной статьи стремится продолжить усилия Хайдеггера, направленные на использование понятий Ницше «воля к власти» и «вечное возвращение» для завершения того, что не успел сделать сам Ницше: создать, хотя бы в самых общих чертах, целостный образ диалектического взаимодействия устойчивости бытия с вечным становлением сущего.

Ключевые слова: Хайдеггер, Ницше, философия, воля к власти, вечное возвращение, бытие, истина, диалектика.

А н о т а ц і я

Івакін О. А. Про внесок Фрідріха Ніцше у формування сучасної онтології (роздуми над текстом лекцій М. Гайдеггера про Ф. Ніцше). — Стаття.

Погоджуючись з Гайдеггером у тому, що Ніцше як філософа не можна правильно зрозуміти без виявлення онтологічного аспекту його текстів, автор даної статті прагне продовжити зусилля Гайдеггера, спрямовані на використання понять Ніцше «воля до влади» і «вічне повернення» для завершення того, що не встиг зробити сам Ніцше: створити, принаймні, в найзагальніших рисах, цілісний образ діалектичної взаємодії сталості буття з вічним становленням сущого.

Ключові слова: Гайдеггер, Ніцше, філософія, воля до влади, вічне повернення, буття, істина, діалектика.

S u m m a r y

Ivakin A. A. About the contribution of Friedrich Nietzsche to the formation of modern ontology (Reflections over the text of the lectures of Heidegger about Nietzsche). — Article.

While agreeing with Heidegger that Nietzsche as a philosopher can not be properly understandable without identifying the ontological aspects of his texts, the author of this article is trying to continue efforts of Heidegger, directed on the usage of Nietzsche's concepts «will to power» and «eternal return» to complete what Nietzsche himself did not have time to do: to create, at least in generally, an integral image of the dialectical interaction between the sustainability of the being and eternal returning of reality.

Keywords: Heidegger, Nietzsche, philosophy, will to power, eternal return, being, truth, dialectics.