

הדתיות הנסתרת בכפירתו של ניטשה

על קריאותיהם של אהרן דוד גורדון ומרטין בכר בכתבי ניטשה

מבוא

יעקב גולומב הרים תרומה רבת חשיבות להבנת השפעתו העמוקה של פרידריך ניטשה על שורה ארוכה של הוגים וסופרים מימי ראשית הציונות.¹ אחרים מהוגים אלו, כמו מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, הותקפו על ידי מבקריהם (בעיקר על ידי אחד העם) בטענה שהם מתבטלים לחלוטין בפני רעיונותיו של ניטשה. למרות זאת מכתבי המבקרים שמחו כנגד הערצה עיוורת זו של בני דורם לניטשה, עולה מדי פעם עוצמת השפעתו של ניטשה על המבקרים עצמם. מי שתיאור זה הולם אותו יותר מכול הוא אהרן דוד גורדון (1856-1922).² שמואל הוגו ברגמן עמד לראשונה על כך שרווקא על דקע העובדה שהביוגרפיה הרוחנית של גורדון כמעט שלא תועדה על ידיו ולא על ידי בני דורו, השפעתו הגרולה של ניטשה על גורדון היא אחת המעטות שעליה אפשר לדבר בוודאות.³ קביעתו של ברגמן שם שגורדון תופס את רעיון "האדם העליון" של ניטשה כיצירה רוחנית של ממש מתבססת על דברי גורדון בפרק הפתיחה של האדם והטבע. מסה פילוסופית זו, שהודפסה ברובה מתוך היומן הפילוסופי שהותיר גורדון בעזבונו, נקראה כך על שם כותרת הפרק הראשון שפרסם גורדון ב־1912 בעיתון הפועל הצעיר כמאמר בשם "האדם והטבע". במאמר זה חושף גורדון לראשונה את עמדתו המורכבת כלפי ניטשה:

אין פלא, כי בחיים מביאה אפיסת כח וליח כזו, עניות רוח כזו, את האדם בן זמננו לירי חליפת איריאליים (או "שכירת אלילים" במבטאו האפיי של זמננו) במהירות האלקטרוני, ולאחרונה – לירי כפירה גמורה, לירי ריקנות נוראה ולירי יאוש מחלט. לא הכפירה כשהיא לעצמה מסוכנת, כ־אם הכפירה הקטנה, העניה, שאין לה שרשים עמוקים בנפש הכופר ולא במוחו, אלא שהיא נורעת על ידי

¹ ראו למשל יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים, מאגנס, תשס"ב; יעקב גולומב, ניטשה העברי, תל-אביב, ידיעות אחרונות, 2009; וכן מתק סתרים: ברנר קאקזיסטנציאליסט עברי, ירושלים, כרמל, 2015.

² על גורדון ראו אליעזר שכיר, תולדות פילוסופיית הרת היהודית בזמן החרש, כרך ד, עם עובד, תל-אביב, תשס"ו, עמ' 24-31, 37-65. מחקר חרש של יעקב גולומב על זיקתו המורכבת של גורדון אל ניטשה נמצא בכתובים וכותרתו, 'מ'על-ארם' אל 'עם-ארם': על זיקתו של אהרן דוד גורדון אל ניטשה.

³ שמואל הוגו ברגמן, "מבוא", האדם והטבע (בתוך כתבי א. ד. גורדון, כרך א), בעריכת ש. ה. ברגמן ואליעזר שוחט, תל-אביב, הספריה הציונית, תשי"ז, עמ' 23-27.

כל רוח, הנושאת זרע קל זה על כנפיה, וצומחת, כקוצי מרבר אלה, במקום שאין מזון לצמחים יותר מעולים. הכפירה הגרולה, המקורית, בת הצער הגרול והמחשבה המחפשת הגרולה, היא פוריה ויוצרת לא פחות מן האמונה הגרולה, שגם היא הנה בת הצער הגרול והמחשבה המחפשת הגרולה. הכפירה הגרולה הביאה לעולם עור בשנים קדמוניות את רת בורה הנפלאה, הכפירה הגרולה בראה בזמננו את רעיון 'הארם העליון'. זה כוחו של הצער הגרול, בן זוגה של המחשבה הגרולה, שבכל מקום שהוא נמצא הוא יוצר. הצער הגרול אינו נותן לבעליו מנוחה, אפילו לבקש מנוחה כמות אינו נותן לו. כי מה יועיל המוות למצטער הגרול, אם הצער נשאר בעולם גם אחרי מותו? האמנם "הוא את נפשו יציל" בכריחה כזו, בתתו לנפשו תעודת עניות כזו? האם הוא יכול לברוח באופן כזה? בעל כרחו הוא חי, בעל כרחו הוא נושא את הצער הגרול – כי מי כמוהו נושא אותו, מי כמוהו יעצור כח אף ידע ויבין לשאת אותו? – ובעל כרחו הוא מבקש אמצעים לכל הסובלים לשאת אותו – ויוצר. זהו אולי ה"בעל כרחך אתה חי" (משנה אבות ד כב) היותר נורא, אבל הוא גם נהרר ונשגב. כפירה גרולה כזו – כמו גם אמונה גרולה – לא תמצא הרבה בזמננו.⁴

גורדון משווה את כפירתו של ניטשה, כלומר את האתיאיזם שלו, לאתיאיזם הבודהיסטי. אין זו כפירה ניהיליסטית, מייאשת ודוחפת לאברון ולייאוש מהחיים, האופיינית להלכי דוח מודרניסטיים. כפירתו של ניטשה מקודה בצער החיים הכללי ולא בצער אישי ולכן אין במעשה ההתאבדות האישי לפתור אותו, שהרי אין בו מענה לצער העולם הכללי. דבריו של גורדון על הכרח החיים, המשתקף מכפירתו של ניטשה, מקדימים את אלבר קאמי בעשרות שנים בהדרגת היבט זה של המחשבה האקזיסטנציאליסטית שקאמי כה היטיב לנסח.⁵ גורדון עצמו נותן ביטוי בכמה מהפסקאות המרכזיות של האדם והטבע למה שהוא מכנה צער החיים. כפירתו של ניטשה על פי גורדון מחייבת את החיים, דוחה את הייאוש ואת ההתאבדות והיא מקור ליצירתיות עמוקה הבאה לידי ביטוי ברעיון ה'על-ארם'. העובדה שבמהלך השנים שלאחר מכן גורדון מבקר רעיון ניטשיאני זה איננה מפחיתה מעוצמת ההערכה למהלך העקרוני של ניטשה.⁶ יעקב גולומב במחקריו על מרטין בובר וזיקתו לניטשה הבחין בתופעה דומה המאפיינת הוגים דתיים שטענו לממד רליגיוזי מובהק בהגותו של ניטשה.⁷ לטענת גולומב גם לאחר שבובר השתחרר משיכרון ניטשה שהיה שרוי בו בשנות התבגרותו, אמונתו לא הביאה אותו להתכחש לגמרי לניטשה.⁸ לדעתו, בובר הצדיק למעשה את

⁴ הארם והטבע, עמ' 47-48.

⁵ ראו הפרק על אלבר קאמי אצל יעקב גולומב, אביר האמונה או גיבור הכפירה? חיפושי האונטיות מקיקגור ער קאמי, תל-אביב, שוקן, 1999.

⁶ על פסקה זו כמתריסה כנגד הפרשנות הניהיליסטית של ניטשה בכתבי בריצ'בסקי וברנר ראו עינת רמון, חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דור גורדון, ירושלים, הוצאת כרמל, 2007, עמ' 75. על המשמעות החיובית שייחס גורדון לרעיון העל-ארם, ראו ברגמן, "מבוא", עמ' 25-27.

⁷ על ניטשה כהוגה רליגיוזי, ראו יאנג, *Julian Young, Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006

⁸ גולומב, ניטשה העברי, עמ' 297-298. עוד על בובר וניטשה, ראו יעקב גולומב, "בין כה אמר ורתוסטרא לאני ואתה", עיון 55 (2006): 137-164; Laurence J. Silberstein, *Martin Buber's Social*

האתאיזם הדריקלי של ניטשה מתוך נימה אפולוגטית אישית בדבריו בפתח החלק השלישי של **אני ואתה**: "אפילו מי שמתעב את השם ומדמה בנפשו שכופר הוא באלוהים – בזמן שהוא קורא בכל ישותו לאתה של חייו, שאינו עשוי להצטמצם על ידי כל אתה אחר, אף הוא קורא לאלוהים".⁹ בהמשך לדברי גולומב כי בוכר טוען כאן שפנייתו של ניטשה לעל-אדם כאידיאל הנשגב שלו היא למעשה פנייה לאלוהים, ניתן לומר שהכפירה הניטשיאנית היא לא רק כפירה גדולה אלא שעל פי בוכר אלוהים לא סולק ממנה לחלוטין. הדמיון הרב בין גישתו של בוכר לזו של גורדון איננו מקרי הואיל ובמספר מקומות עמד בוכר על הערכתו העמוקה לגורדון וכתבתו של גורדון הייתה מקור השראה לבוכר.¹⁰ בהמשך אעמוד על מספר רעיונות ניטשיאניים שגורדון ובוכר דנו בהם מתוך התנגדותם לגישה המתבטלת בפני עוצמתו המסנוורת של ניטשה.

א. ר. גורדון ורעיון 'השיבה הנצחית' של ניטשה

מאמרו של גורדון "הנצח והרגע" פורסם בעיתון **הפועל הצעיר** בשנת 1914. שמואל הוגו ברגמן ואליעזר שוחט היו עורכי המהדורה השנייה של כתבי גורדון בשלושה כרכים. בעורכם את המסה **האדם והטבע** הם הוציאו את המאמר הזה מהקובץ שקיבצו והדפיסוהו בנפרד. מן המהדורה הראשונה של הכתבים משנות העשרים ניתן להסיק, שקטעי העיזבון הם החלק השלישי של המסה הפילוסופית שלא הושלמה ושחלקה השני היה המאמר "הנצח והרגע". הפרדה מלאכותית זו נוצרה כנראה מסיבות דירקטיות ואידיאולוגיות. סביר להניח שכיוון שמדובר במאמר מורכב וקשה לקריאה, המתפלמס עם רעיון השיבה הנצחית של ניטשה, חשבו ברגמן ושוחט שהקריאה בו בפתיחת המסה **האדם והטבע** תקשה מאד על מדריכי תנועות הנוער של מפלגות הפועלים הציוניות שהיו בוודאי קהל היעד הראשוני של העורכים. לפיכך הסרר המקורי נקטע ועמם עוינו של גורדון בכתבי ניטשה.¹¹

בפרק "הנצח והרגע" גורדון מתמודד עם רעיון השיבה הנצחית שהוא ללא ספק מאבני הפינה של ההגות הניטשיאנית המאוחרת אם לא אחד מן המוקשים ביותר

and Religious Thought, New York and London, New York University Press, 1990, pp. 25–29

⁹ מרטין בוכר, **אני ואתה**, תוך בסור שיח, ירושלים, מוסד ביאליק, 1980, עמ' 58.

¹⁰ מרטין בוכר, **בין עם לארצו**, ירושלים ותל-אביב, שוקן, תשמ"ה, עמ' 169–178.

¹¹ שלמה צמח כמבוא שכתב לכרך השני של מהדורת ברגמן-שוחט מציין במפורש בפתח דבריו: "דיינו שנקרא מאמרו של אר"ג 'הנצח והרגע' ונעמוד על עומק הבנתו בניצשה ורעותיו" (צמח, "מבוא", תוך א.ר. גורדון, **האומה והעבודה**, כתבי גורדון, כרך ב, תל-אביב, הספריה הציונית, תשי"ז, עמ' 12). כותב שורות אלה מכין יחד עם יובל ג'ובני מהדורה מרעית של האדם והטבע על פי כתב היד המקורי שמצוי בבית גורדון כרגייה; במהדורה זו המאמר "הנצח והרגע" ישולב כפרק שני של **האדם והטבע** כפי שמתבקש מסדר הכתבים בעיזבון.

שלה.¹² כאן הוא מציג את מתווה היסוד של תפיסתו המטאפיזית שעליה מושתתים רעיונות מרכזיים בחיבור האדם והטבע. המקום והזמן מוצגים כאן כשני הממדים היסודיים ביותר של המציאות. ההכרה והחווייה, שני מושגי היסוד בהגותו של גורדון, מתייחסים אל המקום והזמן, בהתאמה; הם מוצגים כאן כמשלימים זה את זה וכשקולים זה לזה בחשיבותם, כאמצעים המאפשרים לאדם לפרוץ את סופיותו ולחבור אל אינסופיותה של המציאות שבתוכה הוא נתון.

רעיון זה משתלב בקריאתו של ניטשה לחיות את הרגע במלואו, למצות אותו עד תומו ולתפוס את הרגע כמונטט שגודן לחזור על עצמו אינסוף פעמים, וכדרך זו להתלכד עם הנצח. לדעת ספרנסקי, בתשתיתה של קריאה קיומית זו של ניטשה מצויה תפיסה מכניסטית-פיזיקלית שלפיה, בניגוד לאינסופיותו של הזמן, כמות החומר או האנרגיה של היקום מוגבלת. לפיכך בתוך הזמן האינסופי כבר התרחשו כל קונסטלציות החומר והאנרגיה האפשריות והן יחזרו על עצמן עד אין סוף.¹³ ניסוחיו של גורדון בנוגע לרעיון השיבה הנצחית של ניטשה מהדהדים באופן מפורש את תוכן של פסקאות 1066-1065 שבסיומו של הרצון לעוצמה. גורדון מצביע על ליקויים תיאורטיים שונים בכיסוס המכניסטי-פיזיקלי של רעיון השיבה הנצחית, אך הוא אינו דוחה אותו לחלוטין. לטענתו עיקרו של רעיון זה הוא במשמעותו הקיומית, המבטאת את חוויית הנצחיות הטבועה בנפש האדם. לטענת גורדון, ניטשה עיגן את החזרה הנצחית בשילוב הקיים לטענתו בין סופיותו של החומר לאינסופיותו של הזמן. כיוון שכמותו של החומר היא סופית, כך הוא טען, עליו לחזור ולהתארגן באופנים זהים לאורך הציר האינסופי של הזמניות. גורדון, לעומתו, נשען על הישגי המדע ובעיקר על המשתמע מן הטבלה המחזורית של מנדלייב. לטענתו החזרה הנצחית היא פועל יוצא של המספר המוגבל והקבוע מראש של תבניות היסוד של עולם החומר עצמו. הנצחיות, על פי גורדון, אינה פועל יוצא של אינסופיותו של הזמן אלא היא משוקעת באמצעות תבניות היסוד החומריות בתוך הזמן עצמו. כלשונו של גורדון, זהו הנצח שברגע.

על ידי הזמן, ההכרה תופסת את הרברים מתוכה ומתוכם, וזהו כעין תפיסת הנקודה ההנרסית של הרברים. על כן אולי יותר נכון לאמור, כי לא ההכרה תופסת את הרברים בזמן, כי אם ההשגה החיה, הכלתה אמצעית, החיים שבבעל ההכרה, "השכל הנעלם": בעל ההכרה אינו מכיר את הרגע – את החזיונות שברגע לכל היקפם ועמקם, את החיים שברגע, – כי אם חי אותו... כלומר הוא משיג את החיים השגה שלמה, אבל אינו מכיר אותם בהכרה כרודה. וזה מקור היצירה, שהיא בת הרגע. בעוד שעל ידי המקום ההכרה תופסת את הרברים מחיצוניותם, על כן היא תופסת אותם תפיסה שלמה, אבל אינה משיגה אותם מתוכם. על ידי הזמן והמקום נעשית תפיסת הרברים שלמה, כמובן, לפי מידת כוח ההכרה וכוחות הנפש של המכיר.

¹² רעיון השיבה הנצחית מופיע לראשונה בכתבי ניטשה בניסוחים ובהרגשים שונים בין היתר ככה אמר ורתוסטרה (חלק שלישי, "על החזון והחירה"), והמרע העליון (סעיף 341).

¹³ רידיגר ספרנסקי, ניטשה, חיי הגות, ירושלים, כרמל, 2003, עמ' 187.

הזמן נותן את התכונ, את הכלל הכולל את כל הפרטים, הכולל הכל בנקודה אחת, והמקום נותן את הצורה, את הפרטים, את הריבוי, את גילוי התוכן בכל הופעותיו השונות והמרוכבות לאין סוף. באופן כזה אפשר לאמור: המקום והזמן הם נצחיות אחת בעלת רי-פרצופים: המקום הוא ההתפשטות לאין סוף, והזמן הוא צמצום האין סוף בנקודה אחת – כל החזרה הנצחית כרגע אחד.

וזה סוד הנצח שברגע.

או המקום הוא סמל ההויה, והזמן הוא סמל ההתהוות.

וזה סוד החיים.¹⁴

גורדון מזהה בין מקום, הויה וסטטיות מצד אחד ובין זמן, התהוות ודינמיות מצד שני. הראשונים נתפסים על ידי ההכרה והאחרונים על ידי מה שהוא מכנה החויה, מושג שארדן בו בהרחבה בהמשך. סוד החיים מעוגן בשניות קוטבית זו של חויה והכרה.

מרטין בובר, השיבה הנצחית ומושג ההתגלות

רעיון השיבה הנצחית של נישטה מהדהד עמוקות גם בלב הגותו של מרטין בובר. לעניות דעתי ובהמשך לטענתו של יעקב גולומב שהובאה לעיל,¹⁵ ניתן להציג את 'האתה הנצחי', כינויו של אלוהים בספרו של בובר אני ואתה, כפירושו של בובר לרעיון 'השיבה הנצחית' של נישטה. לפי בובר היכולת לדאות בכל מפגש ייחודי של אני-אתה את האתה הנצחי היא הגואלת את האדם. לשיטתו, בשונה מהמתרחש במהלך קשרי אני-לז שבהם אין למעשה פריצה של הסובייקט מתוך עצמו, כשמתקיים מפגש של אני-אתה אנו חווים למעשה את הרגע כנצח. בפתיחת החלק השלישי של ספרו אני ואתה בובר עובר אל הריון בממד הרליגיוזי של מערכת יחסים זו. עד אותו מעבר, מערכת יחסים זו ניתנת להבנה על בסיס העיון במשמעויות החברתיות של ה'ניכור' העולה מכתבי מרקס ומקורותיו במשנתו של לודוויג פוירבך. בובר קובע: "הקווים המוארכים של הזיקות נפגשים זה בזה באתה הנצחי. כל אתה שנתייחד הוא אשנב אליו. דרך כל אתה שנתייחד בייחודו קורא אב הדיכור אליו, לאתה הנצחי."¹⁶ לא הריחוק הטרונסצנדנטי האינסופי הוא שמתגלה בפנים של הזולת כרגע המפגש, כטענת מבקרו של בובר עמנואל לוינס – מבט זה הוא מבט מנוכר – אלא קריאתו של האתה הנצחי המחפש את האדם היא שמתגלה כרגע שבו הופך היחס השגרתית המנוכר של אני-לז לרגע של מפגש ממשי שבין אני לאתה. כרגעים אלה הופך העולם והופכים החיים לממשות ולא רק לדימוי פנימי, ובהתאם יחסו של האדם אליהם מתהפך אף הוא מאדישות להיענות.

¹⁴ האדם והטבע, בתוך כתבי גורדון, כרך א, עמ' 171-172.

¹⁵ לעיל הערה 8.

¹⁶ בובר, בסוד שיח, עמ' 57.

בתפיסתו של בובר התמזגו להם יחדיו רעיון 'החזרה' בהגות הריאליסטית של קירקגור ו'השיבה הנצחית' של ניטשה עם המחשבה החברתית של מרקס. יש רגעים שבהם המחיצות נופלות ואדישותו של העולם לחיינו הסובייקטיביים המסוגרים בתוך עצמם הופכת רגע של השראה הנחוות כיציאה מן הזמן השוטף, כמגע עם הנצח. בובר לומר על רגעים כאלה מניטשה כפי שמתברר מתשובתו לשאלה שהוא מעלה במהלך החלק השלישי של **אני ואתה**: "מהי אב התופעה הנצחית כלומר: הנוכחת בעכשיו ובכאן, של מה שקרוי בפנינו בשם התגלות?"¹⁷ על שאלה זו הוא משיב שם בהמשך העמוד:

אנו שפנינו אל התבוננות שבמשם במציאות, אין רעתנו נוחה לא בתת ידע ולא במנגנון נפשי אחר. המציאות היא שאנו מקבלים את שלא היה מוחזק בידנו עד כאן, ומקבלים אותו כך שנרע: זה ניתן לנו. ובלשון המקרא: "יקווי ה' יחליפו כח", ובלשונו של ניטשה, שהיה עדיין נאמן למציאות בתיאורו: "לוקחים ואין שואלים, מי הוא הנותן".

הציטוט מתוך כתבי ניטשה לקוח ממילה במילה מתוך יצירתו הנה האיש:

המושג התגלות כשהוא בא לאמר שלפני פתאום ובוודאות וברקות שאין לתארן – משהו נראה לו, נשמע לו לאדם, זעזעו עד תהום נפשו והפילו, מושג זה אינו אלא תיאורה הפשוט של עובדה. האדם הוא שומע, אינו מחפש; הוא נוטל ואיננו שואל מי הנותן; רעיון מבויק כברק, ובכוחיות, בצורה מוגמרת. מעוררי לא היתה ברירה בידיו... הכל מתרחש בדרגה עליונה של כפיות הרצון אך כמו מתוך סערה של תחושת החופש, של החלטיות, של שלטון, של אלוהות... כפייתותם של הדימוי, של המשל, הוא הרבר המפליא ביותר;... זהו נסיוני שלי בהשראה; אין ספק בלבי שאתה נאלץ ללכת אלפי שנים אחורנית על מנת למצוא מישהו, שיהא רשאי לאמר לי: "גם נסיוני שלי כך הוא".¹⁸

בתקסט הזה ניטשה עוסק בחוויה הידועה שאירעה לו בחודשים יולי-אוגוסט 1881 בשהותו בכפר סילס מאריה ובשוטטו שם ליד אגם Silvaplana באזור סנט מוריץ שבשווייץ. חוקרי ניטשה עומדים על כך שהרעיון הגדול שניטשה חש שהתעורר בו בהשראת אותו אירוע הוא רעיון השיבה הנצחית.¹⁹ הביטוי נרמז לראשונה במדע העליון, בסוף הספר הרביעי, ונידון בגלוי בתחילת החלק השלישי של **כה אמר זרתוסטרה**. תוכנה העיוני של החוויה נוסח על ידי ניטשה באמצעות רעיון השיבה הנצחית שלו אך מהותה החווייתית שייכת למישור אחר, שניטשה מכנה השראה, או בלשון המקרא התגלות. התיאור הנודע של 'הרגע שבנצח' בכה אמר זרתוסטרה,²⁰ ששימש מקור השראה למאמרו של גורדון בשם זה, לא נעלם מזכרונו של בובר. בובר

¹⁷ שם, עמ' 84.

¹⁸ פרידריך ניטשה, הנה האיש, תרגם ישראל אלרד, ירושלים ותל-אביב, 1978, עמ' 216-217.

¹⁹ על החוויה ליר אגם סילוולפנה ותורת החזרה הנצחית ראו ספרנסקי, ניטשה, עמ' 183-200.

²⁰ "ראה את הרגע הזה! הוספתי ואמרתי. 'מן השער הזה 'רגע' נמשכת ררך ארוכה נצחית לאחור: מאחורינו משתרע נצח' (פרידריך ניטשה, כה אמר זרתוסטרה, תרגמה אילנה המרמן, תל-אביב, עם עובד, 2010, עמ' 241).

תיאר את עצמו בדיעבד כמי שהשתכר מיצירה זו כנערותו,²¹ והוא שכ ושילב אותה בתפיסת עולמו הבוגרת בהבנת טבעו הנצחי של רגע המפגש. ניטשה מסביר למעשה מהי עבורו התגלות. הסברו מזכיר את תיאור הנבואה כברק המבריק בראשו של הנביא, כפי שמתאר הרמב"ם בדיוניו במהות הנבואה בספרו מורה נבוכים. על פי ניטשה להתגלות יש ממשות בצורת תכנים, רעיונות, דימויים, משלים שנכפים לכאורה על האדם. זו עובדה הנחוות כאלוהות הפועלת עליך, פעולה שבוכר מתרגם לנוכחות. במפגש שמתרחש בין אני לאתה נוצרת התגלות של הנוכחות. ניטשה מייחס את ההשראה להתרחשות שאירעה לו למול הטבע, למול צוק סלע שנגלה לו בטוילו לאורך אגם סילוופלנה. בוכר מרחיב את האפשרות הזו של הנוכחות המתגלית בטבע גם ליחסים בין-אישיים ואף לעמידה מול יצירות רוחניות.²²

א. ר. גורדון מהתגלות לחוויה

יש רבים שהבינו את רגע המפגש שמתאר בוכר באני ואתה כהתגלות שהיא בכחינת חוויה, כלומר התנסות שמתוך עולמו הסובייקטיבי של האדם. בוכר עצמו נאבק בפרשנות זו בגוף הטקסט עצמו: "Der Moment der Begegnung ist nicht ein 'Erlebnis', das sich in der empfänglichen Seele erregt und selig rundet: es geschieht da etwas am Menschen".²³ מבחינת בוכר רגע ההתגלות או ההשראה הוא משהו הקורה לו לאדם בעקבות מגע עם מה שמחוצה לו ולפיכך ההתאדעות עצמה היא התרחשות חיצונית לו בתווך שבין האדם לעולם. זו הסיבה שבוכר נזקק בהמשך העמוד שם לציטוט מתוך הנה האיש, יצירתו האוטוביוגרפית של ניטשה. אולם, המילה הגרמנית Erlebnis, המתורגמת בעברית בת ימינו למילה 'חוויה', מציינת בעברית כיום הרגשה אישית עמוקה או התנסות. בניגוד לכך, המוכן המקורי שהעניק א. ר. גורדון למושג 'חוויה' שחירש בעברית מעוגן בעיוניו ברעיון 'השיבה הנצחית' של ניטשה במאמרו "הרגע והנצח".²⁴

²¹ ראו יעקב גולומב, "השתכרותו של מרטין בוכר מניטשה", בתוך גולומב (עורך), ניטשה בכתי הקפה של וינה, ירושלים, כרמל, 2004, עמ' 53-80.

²² "שלוש רשויות הן, בהן ייכון עולם הזיקה. רשות אחת: החיים עם הטבע... רשות שנייה: החיים עם בני-האדם... הרשות השלישית: החיים עם המצויים הרוחניים... ככל רשות ורשות, ככל מעשה זיקה, דרך כל מה שעולה לפנינו בחינת נוכח, מציצים אנו בשוליו של האתה הנצחי" (בוכר, בסוד שיח, עמ' 78).

²³ Martin Buber, *Ich und Du*, Stuttgart, Reclam, 1995, p. 105 ("אין רגע-הפגישה 'חוויה', המתעוררת בנפש הפתוחה-לקליטה ובאה על חתימתה המאושרת: משהו מתארע עליו על האדם", בסוד שיח, עמ' 84).

²⁴ במילון בן יהודה למשל, הערך 'חוויה' כלל לא קיים. מילה זו חזרה לעברית לאחר הרפסת כתבי גורדון בשנות העשרים בעקבות היחשפות הקוראים לחידוש שחידש גורדון ביצירת המילה 'חוויה'.

בהמשך התפתחות מחשבתו, כפי שעולה מרשימותיו שבעיזבון שהודפסו בחיבור השלם המכונה האדם והטבע, ניסה גורדון להסביר מבחינה הכרתית את מהות ההבדל שבין התפיסה ההכרתית העיונית לבין התפיסה הבלתי אמצעית המתארעת לו לאדם שלא באמצעות ההכרה. לשיטתו מקורה של תפיסה לא הכרתית זו במישור אחר של החיים הנפשיים, המישור שהוא מכנה 'השכל הנעלם'. במונח זה גורדון הרבה להשתמש בכתחליף למושג אלוהים, כפי שבובר העדיף את המונח 'האתה הנצחי' על פני המונח 'אלוהים'. גורדון מסביר:

וכאין כרידה, אתרשה לחדש שם בצורת "חוויה" על משקל "הוויה".

[המושג חוויה מקביל, מצד אחד, במונח עצם החיים, למושג "הוויה", שאנחנו מכינים בו את עצם המציאות, ומצד שני, במונח כח השגה, הוא מקביל למושג "הכרה". המושג "חוויה" כאילו עומד כאמצע, בין המושג "הוויה" ובין המושג "הכרה", בין על פי היקפו הקוסמי (וגם ההגיוני) הממוצע ובין במונח היות החוויה הכוח המתווך בין ההוויה ובין ההכרה.

השגה זו של החוויה (של החיים) היא לא השגה של הכרה. השגה של הבדלת מה שהמשיג בא להשיג מתוך ההוויה האיך-סופית וריכוזו בנקודה אחת, שעל ידי כך הוא נעשה בהיר ומושכל, כי אם השגה חיונית, השגה של התפשטות מתוך מה שהמשיג בא להשיג לתוך הכל האיך-סופי. לפיכך, השגה זו אינה מוכרת ומורגשת, אלא שהיא, דרך צינורותיה הנעלמים של החוויה, מחזיקה את האחוד המוחלט בין מה שההכרה מרכוזת בנקודה אחת ובין ההוויה העולמית המתפשטת לאין סוף. על ידי כך נמצא מה שמושג על ידי ההכרה שוב מאוחד עם הכל האיך-סופי וחי בכל האיך-סופי. [השגה זו של החוויה] היא השגת הבלליות המוחלטת והאחדות המוחלטת של כל מה שההכרה משיגה אותו פרטים פרטים, שהיא מסדרתם, מכללתם ונותנת להם צורה מושכלת.²⁵

גורדון מעניק למונח 'חוויה' משמעות פנים-שיטתית ייחודית. למושג זה שתי משמעויות מצטרפות: (א) משמעות אונטולוגית – שלפיה החוויה מציינת את עצם ההוויה באשר היא כוללת בתוכה את עקרון ההתפשטות; (ב) משמעות אפיסטמולוגית – המציינת את ההשגה הלא-שכלית של ההוויה. כך שלמעשה, החוויה היא לא רק חלק מן ההוויה עצמה אלא היא גם תודעה לא-שכלית של ההוויה. מובן שהשימוש המקובל היום במושג 'חוויה', המציין התנסות אישית ברומה למונח האנגלי experience, שונה מאד מהמובן המקורי שגורדון העניק למושג זה. גורדון ממקם את החוויה בין ההכרה לבין ההוויה. ממיקום זה ניתן ללמוד שגורדון מעניק כאן קדימות לחוויה. אי אפשר להכיר את ההוויה בלי החוויה, אך אפשר לחוות את ההוויה בלי הכרה.

מושג החוויה הגורדוני, שמקורו כאמור בעיוניו המוקדמים ברעיון השיבה הנצחית שנידונו לעיל, מהווה למעשה הסבר למושג ההתגלות שבו השתמש ניטשה בתיאור מה שאירע לו ליד האגם בשווייץ. בובה, שרצה לעמוד על כך שמדובר במפגש, באירוע שלא תלוי רק באדם עצמו, הסתייג מהמילה Erlebnis שבה הרבה להשתמש בכתביו

המוקדמים. זה לטענתו טיבו של המפנה שחל בו כשנטש את עמדתו המיסטית-סובייקטיביסטית המוקדמת והמירה בתפיסה הדיאלוגית שניסח בספרו **אני ואתה**.²⁶ גורדון רצה להצביע באמצעות המילה 'חוויה' על אופן אחר של השגת האדם את הטבע, על קיומה של התרחשות שאינה שכלית-דיסקורסיבית והכדתית במהלך מפגשו של האדם עם העולם.

בין 'הרצון לעוצמה' לרעיון 'העל-אדם'

בפתח מאמר זה הבאתי את דברי ההערכה של גורדון לרעיון העל-אדם (בלשונו 'האדם העליון') בבחינת הכפירה הגדולה. בוכר במסתו "בעיית האדם", בצד דברי ביקורת, הדגיש את תרומתו של ניטשה כמי שהפך את בעיית חיי האדם לעיקר עניינה של המחשבה האנושית וקידם יותר מכל אחד אחר את השאלה האנתרופולוגית. לדעתו של בוכר זכותו הגדולה של ניטשה היא שאין הוא מתעלם ממעמדו הבעייתי המיוחד של האדם ומכיר בכך שהוא פרץ מעולם החיות לכיוון של התעלות עצמית, תפיסה שרעיון העל-אדם מנסחה כייעוד פילוסופי.²⁷

ברגמן עמד על כך שהאידיאל המוסרי של גורדון לא סותר את זה של ניטשה, למרות ביקורתו כלפי ברדיצ'בסקי על כך שקיבל את ביקורת 'מוסר העבדים' היהודי-נוצרי של ניטשה כפשוטה. בסופו של דבר רעיונותיו של גורדון בדבר מוסר השפע וההתפשטות קרובים ברוחם לרעיון 'המידה הטובה המעניקה' (schenkende Tugend)²⁸ בתורתו של ניטשה כטענתו של ברגמן.²⁹ אולם הן גורדון והן בוכר ביקרו באופן חריף את הקשר הגורדי שיצר ניטשה בין אידיאל 'העל-אדם' לרעיון 'הרצון לעוצמה'. עיקר התנגדותם כוונה לטענתו של ניטשה בדבר קדימותו של הרצון לעוצמה לכל מניע אחר, ולהצגתו החיובית הבלתי מוגבלת של הרצון לשליטה או לשררה הכרוך בביקורת המוסר של ניטשה. בגלל הבעייתיות שבקובץ המיוחס לניטשה המכונה

²⁶ על סוגיה זו ראו רון מרגולין, **מקדש אדם**, ירושלים, מאגנס, תשס"ה, עמ' 9-12; וכן Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.

²⁷ מרטין בוכר, **פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית**, ירושלים, מוסר ביאליק, תשכ"ב, עמ' 50.

²⁸ כשמו של הפרק האחרון בחלק הראשון של **כה אמר זרתוסטרה: "Von der schenkenden Tugend"**. בתרגומו של ישראל אלרד (משנת 1975): "על המידה הנריכה"; בתרגומו של אילנה המרמן (משנת 2010): "על המידה הטובה הנותנת מתנות", ובתרגומו של רוד פרישמן (משנת 1909) "על הצדקה הנותנת" (וראו **כה אמר זרתוסטרה**, תרגם רוד פרישמן, הוסיף מבוא יעקב גולומב, ירושלים, מאגנס, 2015).

²⁹ ברגמן, "מבוא", עמ' 23-25. על קרבתו של גורדון לביקורת המוסר של ניטשה, ראו גם שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית**, כרך ד, עמ' 53.

‘הרצון לעוצמה’³⁰ ברצוני להקדים לעיון ברברי הביקורת ריון קצר בפסקאות ולבנטיית מתוך כה אמר זרתוסטרה.

בכל מקום שמצאתי יצור חי, מצאתי רצון לעוצמה; ואפילו ברצונו של מי שמשרת מצאתי את הרצון להיות ארון... ואת הסוד הזה הגירו לי החיים עצמם. “ראה” הם אמרו, אנחנו הרבר שחייב תמיד להתגבר על עצמו... מי שירה וביקש לקלוע אל האמת באמירה ‘רצון לקיום’ לא קלע כלל: הרצון הזה – אינו קיים! כי מה שאיננו, לא יוכל לרצות; ואילו מה שקיים, איך יוכל עוד לרצות להיות קיים? רק במקום שיש חיים, יש גם רצון: אבל לא רצון לחיים כי אם – ככה אנחנו מלמדים אותך – רצון לעוצמה!... באמצעות ערכים וריכוזים על “טוב ורע” אתם מפעילים עוצמה, הוי קובעי הערכים: וזו האהבתכם הנסתרת וזה הזוהר והרעד של נפשכם ושפעתה העולה על גרותיה. (עמ’ 191-192)

ברבריו של ניטשה ניכרת מודעותו לבעייתיות שבהעתקה עיוורת של החשיבה הביולוגיסטית נוסח דרווין לפסיכולוגיה האנושית. לשיטתו, עצם הפעילות הפילוסופית, הרצון לאמת והרצון להעריך כמושגי טוב ורע את החיים החברתיים כפופים ומשדרתים רצון אחר, ראשוני יותר, חזק יותר, רצון אל-זמני ואל-סופי לחוש בעוצמת הקיום. מכאן שהרצון לעוצמה קודם על-פי ניטשה לערכי המוסר ומשמש כדלק נסתר לקובעי הערכים עצמם. הרצון לעוצמה הוא למעשה עבורו המניע המוכחש והראשוני שעומד גם מאחורי הפעילות הפילוסופית בתחום הידיעה ובתחום בירור הערכים. הוא מצוי בכל אדם ותכליתו להתגבר על כל מה שבולס את התעלותו, התעצמותו והתגברותו הנפשית-רוחנית של האדם. אין זה הרצון לקיום עצמו שהאררתו אפיינה רבים במאה התשע-עשרה בעקבות הדרוויניזם.³¹ רצון החיים על-פי ניטשה הוא רצון בסיסי לארנות המבקש לכתוב כמו ידיו את ספר חייו. ככזה אין הוא מותנה או מוגבל להקשרים ספציפיים. למרות זאת אין להתעלם מכך שהיצירה האנושית האינסופית שניטשה מעורד לא נועדה לשרת את עצם הקיום אלא קיום בעל איכויות קיומיות נעלות יותר. יעקב גולומב הראה שהעוצמה כשלעצמה איננה הערך העליון בסולם הערכים הניטשיאני, והקיום האנושי כ’חופשי ברוח’, עולה עליו.³² זאת נוסף על הנגדתו של ניטשה בין ‘פיתוי חיובי’ על מנת שישאפו להשיג את האותנטיות האישית שלהם למול ‘הפיתוי השלילי’ האורב להם.³³ גם בפיסקה שהובאה לעיל מצוי הנתון

³⁰ על בעייתיות זו ראו המכוא של ישראל אלרד להרצון לעוצמה, כרך א, תל-אביב, שוקן, 1978, עמ’ 5-8; כמו כן הנספח בספרו של ולטר קאופמן, ניטשה: פילוסוף, פסיכולוג, אנטיקריסט, תרגם ישראל אלרד, אחרית רבר ירמיהו יובל, תל-אביב, שוקן, 1982.

³¹ ראו את האפוריזם האנטי-דרוויניסטי של ניטשה בחיבורו המדע העליו, סעיף 121 הנקרא (בתרגומו של ישראל אלרד): “החיים אינם נימוק”, ואת פרק ה בחיבורו המוקדם של ניטשה “שופנהאואר כמתנד”, תרגם וערך יעקב גולומב בקובץ מסות על חינוך לתרבות, ירושלים, מאגנס, 1999 (ראו שם במיוחד הערה 5 של העורך).

³² יעקב גולומב, “האם תורת האדם של ניטשה ניתנת ליישום בחברה?” עיון נ”ט (2010): 103-122.

³³ יעקב גולומב, הפיתוי לעוצמה: בין ניטשה לפרויד, ירושלים, מאגנס, תשמ”ז, עמ’ 139-223.

העדרכי החיובי בעצם ההתגברות העצמית על הרצון לעוצמה כתנאי לגילויים של עולמות חדשים וטובים יותר.

בניגוד למה שחשבו רבים, ניטשה במובאות אלו לא מעמיד את הרצון לעוצמה מעל לשאיפה לטוב אלא מבחיר שאם רוצים לבנות עולם טוב יותר, כמו שטענו היגל ותלמידיו, חייבים להכיר בעורמתו של הרצון לעוצמה המניע את הפעילות האנושית ומוסווה בדמותם של ערכים מוסריים הנשלטים על ידיו. "אכן אני אומר לכם: 'טוב ודע' שאיננו בן חלוף – אין דבר כזה! מתוך עצמו הוא חייב להתגבר על עצמו שוב ושוב".³⁴ כיוון שבני אדם לא מודים בהיותם נשלטים על ידי הרצון לעוצמה, הערכים שהם קובעים לעצמם משרתים את הרצון הזה ולא את מה שהם מתיימרים לשרת. דק המודעות למצב עניינים זה יכולה למנוע את הניוון המוסרי ולכן יש לעסוק באופן מתמיד בניפוץ ערכים מקודשים כדי להגן על העולם מפני ההטעיה הגדולה הזו המחבלת בהתקדמות העולם לעבר עולם טוב יותר. ניטשה ממעט להבהיר מהו הטוב הזה שלמענו יש להיזהר מן הפיתוי אך ברור שהוא מניח את קיומו שהרי לולא היה קיים, לא היה דורש להתגבר על הפיתוי שבועוצמה.

גורדון ובובר דנים בכיקודתם בעיקר בטענת קדימותו הפסיכולוגית של הרצון לעוצמה ומהותו השלטונית כפי שהיא מתוארת כבר בכה אמד זרתוסטרה; אין הם נכנסים לעומק ההבחנה שבין "פיתוי חיובי" ל"פיתוי שלילי". גורדון טוען כנגד ניטשה בטיעונים קאנטיאניים שעל-פי שיטתו אין אפשרות לשיטה מוסרית כלשהי.

המוסר אין לו שום יסוד באין יסוד לחיים האנושיים, באין מקום לאמת מוחלטת, לצווי מוחלט או להרגשת אחריות מוחלטת בתור יסודו של ה"אני" האנושי. מוסר על יסוד רצון עיוור, בתור שלילת הרצון העיוור, הוא מיסטיקה, שאין שום מח אנושי פשוט סובלה, או פשוט אבסורד, כי אבסורד היא באופן כזה כל חוקיות, כל הגיון, וממילא – כל אחריות, כל שאיפה לתיקון... [ניטשה] בהוכחה זו גופה יותר ממה שהוא הורס את התיאום, הוא הורס קודם כל את ההכרה ואת ההגיון, אותו הכח, שבו הוא מוכיח, כי אין אחרות בטבע, ואין צריך לומר, כי בזה גופו הוא הורס את כל שיטתו על דבר שאיפות עליונות ואדם עליון. (האדם והטבע, עמ' 147-148, הציטוט תוקן על-פי כתב היד)

ראשוניותו של הרצון לעוצמה שאינה מוגבלת למטרות כלשהן משמעותה, לטענת גורדון, שמדובר למעשה ברצון עיוור. ביקורתו מעידה על כך שהוא מכיר בקיומו של ממד של תיקון והתקדמות בבחינת שיפור בתורתו של ניטשה. התנגדותו לניטשה מתמקדת בהנחת קדימותו של הרצון לכל שכליות, גם אם מדובר בלשונו של גורדון ב"שכל נעלם". לשיטתו, חסרונו של ממד זה לא מאפשר להניח על-פי תורתו של

³⁴ כה אמר זרתוסטרה, עמ' 192. שם, בהערה 240, מפנה המתרגמת את תשומת הלב לכך שברשימות העיוכונן יש נוסח אחר למשפט הסיום של הקטע הזה: "אדרכא, שיתנפץ העולם אל אמיתותינו! – הלוא יש עולם חדש לברוא!" נוסח זה דומה לטענתה למשפט שחותם את סעיף 289 במדע העליון: "עור יש עולם אחר לגלות – ואף יותר מאחר! אל הספינות, הוי הפילוסופים".

ניטשה את קיומו של מקור לכמיהה הערכית-מוסרית. גורדון טוען, בניגוד לניטשה, לקיומה של שכליות נסגרת לא מוכרת הקודמת לרצון העיוור.

מה יש להגיד על העלאת הטיפוס האנושי, שלשמה מקריבים את הרגשות היותר יפים, היותר נעלים בנפש האדם: את רגש הרחמים, את רגש האהבה לכל אדם ולכל מה שחי והווה – שלשמה מקריבים את הרגש העליון – יסודם של כל הרגשות האנושיים – את רגש איחודו המוחלט של "האני" האנושי עם כל ההוויה העולמית ועם כל גילוייה? צריך באמת להיות גאון בשביל להעלות דעה כזאת למעלת דעה עליונה, שבני אדם חושבי מחשבות ומרגישי הרגשות יקבלוה בתוד אמת עליונה. אם להתבונן בתורתו של ניטשה מתוך נקודת האמת הפשוטה, הישנה, העתיקה, שאינה עשויה להיטשטש בכוח כל מיני אודות עליונים חדשים, לא עמוק הוא לדאות, כי כוחו של ניטשה הוא לא בתורתו, כי אם בעצמותו הכבידה במידה שאין למעלה ממנה. הוא לימד לדעת – לימד על ידי עצמו ולא על ידי תורתו – כיצד מעלה אדם את עצמותו, תהיה עצמותו מה שתהיה, למעלת עצמות עליונה. הוא הוכיח הלכה למעשה, כי יסוד עולמו של היחיד הוא בתוכו ומשם הוא צריך להתחיל את בניין עולמו, בכדי שיהיה הבניין מתאים אל היסוד, ולדחות כל מה שסותר אותו מבחוץ, ולא להפך, לא להתחיל את הבניין מבחוץ ולהתאים את היסוד אל הבניין. הוא הראה, כי אין דבר, דעה או מידה עומדים בפני עולמו המיוחד של היחיד... זה כוחו של ניטשה, וזה מה שיש ללמוד ממנו (ואת זה דוקא לא ללמוד ממנו)... אבל בשום פנים אין האדם העליון שלו סמל האדם העליון, שהאנושות שואפת אליו (דוקא את זה קבלו ממנו ודודשים עליו תלי תלים של הלכות). (שם, עמ' 145-146)

גורדון מעריך מאד את עצם התבוננותו של ניטשה במניעים הפנימיים הקיומיים של היחיד – זהו לדידו סוד העוצמה האישית שהוא מורה כבדרגמא אישית. לעומת זאת, הוא מבקר את המסקנות העקרונתיות שניטשה מסיק מהתבוננות זאת. ייחוס קדימות לרצון לעוצמה רומסת לדעת גורדון את ראשוניותם של רצונות אחרים כמו הכמיהות האנושיות לרחמים, לאהבה, לאחדות. זו הסיבה שהוא מוחה כנגד בני דורו וכנגד חבריו הציונים שמאמצים את קביעותיו של ניטשה בדבר קדימותו וראשוניותו של הרצון לעוצמה, המזוהה עם רצון השלטון, ואין הם מאמצים את הממד האקזיסטנציאליסטי העולה מתורתו, המציב את היחיד ולא את הארגון החברתי במרכז. גורדון מטיל ספק באפשרות להשיג באמצעות ההתגברות העצמית על עצם הרצון לעוצמה קיום טוב יותר, הוא כופר למעשה במוסריותו של מוסר האדונים. הוא טוען לסתירה פנימית בין ביקורת המוסר של ניטשה לבין שאיפתו למוסר של נתינה. בוכר מרחיב ביקורת זו על סמך עיונו בהרצאותיו של מורו של ניטשה יעקב בורקהארט על תפקיד השררה בהיסטוריה. הוא כותב:

כל אימת ששררתו של אדם, לומד: יכולתו להגשים את מה שבדעתו, קשורה לדבר מסוים למטרה, למפעל, לייעוד מסוימים, אין שררתו כשהיא לעצמה לא טובה ולא דעה; אין היא אלא כלי שרת, דאוי או בלתי ראוי לתעודתו. אבל משניתק או משנתדופף קשר זה, משמתכוון אדם זה לא ליכולת לעשות משהו, אלא מתכוון לשררה כהינת קניין, לומד מתכוון לשררה עצמה, שדרה זו שלו, המנותקת והמסתפקת בעצמה, רעה היא. היא שררה מנוערת מן האחריות, שררה המתכחשת לרוח, שררה שאין לה אלא עצמה, היא הכוח המחבל בהיסטוריה העולמית. (פני אדם, עמ' 49)

פתרונו של בובר שונה לכאורה מזה של גורדון המעוניין רק בממד הקיומי האישי של העוצמה כמקור לאותנטיות האישית. הוא מתלונן על ניטשה שזנח את תורתו של פויירבך על הזיקה שבין אני לאתה, והתייחס אליו כאל מי שחזר אל תפיסותיהם של פילוסופי המוסר הצרפתיים של המאות הי"ז והי"ח (שם, עמ' 43). ניטשה, לטענת בובר, זלזל בסוציולוגיה של מה שהוא כינה "שיתוף המחשב האנושי" שעולה מן הפילוסופיה של פויירבך (שם, עמ' 52). בובר קורא לממד זה השונה מן הטבע 'רשות התְּכָרוּת האנושית', אולם את דבריו הוא מסיים בהבהרה המראה עד כמה ביקורתו קרובה לזו של גורדון ואיננה מנוגדת לה. "אני אומר: חברות ולא חברה, שכן לא ניסה איש, ואף אין לנסות, להעמיד אנתרופולוגיה פילוסופית קולקטיביסטית. אולם אנתרופולוגיה מיוסדת על הכרת הזיקה שבין אדם לחברו אפשרית היא ונחוצה" (שם, עמ' 52).

ביקורתם של גורדון ובובר פונה לרבים אך במיוחד להוגים בקרב המחנה הציוני שקריאתם בניטשה התעלמה מהעיקר שבמשנתו, המעמידה את היסוד הקיומי האישי במרכז החיים האנושיים. לשיתתם קריאות אלה שיקפו הערכה חיובית ולא ביקורתית לגבי הקישור הניטשיאני שבין רעיון 'העל-אדם' ל'הרצון לעוצמה' שנידון לעיל. קשר זה התפרש על ידי אותם הוגים כהצדקה פילוסופית ליצירת חברה שבניה מתיימרים לשליטה מלאה לכאורה במאורעות החיים כמו גם בבני אדם אחרים.

אוניברסיטת תל-אביב