

**STUDIA  
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**

**PHILOSOPHIA**

1

**MOȘTENIREA LUI NIETZSCHE (1900-2000)**

SUMAR – CONTENTS – SOMMAIRE

CIPRIAN VĂLCAN – Critica lui Nietzsche împotriva reprezentării .....	3
AUREL CODOBAN – Nietzsche și politeismul modernității târzii .....	11
GILDA VĂLCAN – Grecii și pesimismul. Pentru o altfel de lectură a operei nietzscheene .....	21
CIPRIAN MIHALI – Nietzsche și “Voințele de putere” .....	37
MARTA PETREU – Nietzsche sau de la bucătărie la filosofie .....	55
CONSTANTIN ZAHARIA – De la aforism la dialog: un parcurs etic .....	59
CORNELIU BÎLBĂ – Interpretarea între influență și diferență. De la Nietzsche la Hegel .....	67
SEBASTIAN BLAGA – Nihilismul și sarcina filosofiei .....	83
ȘTEFAN GUGURA – Uitare și istorie. Între Nietzsche și Heidegger .....	87
DORU CĂSTĂIAN – Certitudinea vicioasă și noua dezordine ontologică .....	95
CIPRIAN JELER – Către un Nietzsche superficial .....	101

VARIA

CLAUDIO MAJOLINO – Du par-soi à la variation. Quelques réponses à la question du platonisme de Husserl selon la logique du tout et des parties .....	107
--	-----

## NOTĂ

O parte din textele publicate în acest număr al revistei *Studia* (texte aparținând lui: Aurel Codoban, Ciprian Mihali, Marta Petreu, Gilda Vălcan și Constantin Zaharia) au fost prezentate la simpozionul *Nietzsche*, desfășurat în luna octombrie 2000, la Colegiul Noua Europă din București. Mulțumim organizatorilor și colegiului pentru că au permis publicarea lor și în această formă.

Alte texte (Sebastian Blaga, Doru Căstăian și Ciprian Jeler) provin din trivaliul de lungă durată al acestor absolvenți cu ocazia cursului de *Filosofia vieții* (*Nietzsche*) susținut în ultimii ani de Ciprian Mihali la Departamentul de Filosofie al Universității din Cluj.

În sfârșit, am inclus în acest număr și un text special, aparținând lui Claudio Majolino, de la Universitatea "La Sapienzia" din Roma, text care a fost prezentat la școala de vară interdisciplinară *Le tout et la partie*, care s-a desfășurat în iulie 1999, la Cluj și Beliș.

*Responsabil de număr: Ciprian Mihali*

## CRITICA LUI NIETZSCHE ÎMPOTRIVA REPREZENTĂRII

CIPRIAN VĂLCAN

*Universitatea de Vest Timișoara*

### **RÉSUMÉ. La critique de Nietzsche contre la représentation.**

Une analyse rapide de la volonté de puissance nous a permis de montrer son caractère ambivalent: d'une part, la tendance de soumettre le réel à ses normes pour évacuer le devenir et le changement et d'autre part une tendance vers le dépassement continu de toutes les formes et les normes qui pourraient pétrifier la réalité. La vérité devient l'expression d'une forme de la volonté de puissance. Nous avons établi l'existence de trois types de vérité: la vérité-utile (la vérité est ce qui est utile pour la vie), la vérité-probité (la vérité ultime) et la vérité-duplicité (la vérité qui n'est pas vérité que par le non-vrai qui la voile)

“Mania de a reprezenta, de a fi reprezentat, de a se face reprezentat, de a avea reprezentanți și reprezentați: aceasta e mania comuna a tuturor sclavilor, singura relație pe care o pot concepe între ei, triumful lor. Noțiunea de reprezentare otrăvește filosofia; ea este produsul direct al sclavului și al relației dintre sclavi, ea constituie cea mai rea interpretare a puterii, cea mai mediocră și mai joasă”<sup>1</sup>.

Acest text din celebra carte consacrată de Deleuze filosofiei lui Nietzsche trebuie să ne servească drept un fel de introducere la critica pe care Nietzsche o face reprezentării, fiindcă el surprinde foarte bine motivele unei critici a reprezentării și a filosofiei. Reprezentarea e creația sclavului. Sclavul e tipul omenesc cel mai demn de dispreț. Dar filosofia e otrăvită de către reprezentare. În consecință, trebuie să eliberăm filosofia criticând reprezentarea. Este tocmai ceea ce face Nietzsche pe parcursul a numeroase pagini. Ne rămîne, deci, să arătăm cum se dezvoltă critica nietzscheană.

### **1. Critica limbajului**

Filosoful *Aurorei* critică limbajul pentru că încearcă pe această cale să distrugă credința în logicitatea ființei. Din acest motiv, el instrumentează procesul categoriilor pentru a încerca să vadă dacă pretențiile lor de a descrie esența ființei sînt justificate. Însă cum categoriile se nasc și se dezvoltă în mediul limbajului, responsabilitatea îi revine acestuia. Jean Granier a rezumat

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P. U. F., 1967, p. 92.

foarte bine cele mai importante argumente propuse de Nietzsche pentru a demonstra natura înșelătoare a limbajului<sup>2</sup>:

1. Limbajul ne înșeală pentru că impune identitatea dintre ființă și concept. Dar cuvîntul nu este decît copia unei excitații nervoase și a concluziona că aceasta are o cauză în afara noastră e o eroare de logică. În plus, limbajul atribuie un sex obiectelor pe care le denumește, distribuindu-le sub rubricile “feminin” și “masculin”, ceea ce dovedește caracterul său arbitrar și antropomorfic.

2. Limbajul ne înșeală pentru că el procedează prin identificarea unor realități care nu sînt asemănătoare. Prin acest procedeu, el dă naștere iluziei că ar exista un prototip ideal al lucrurilor plasat într-o lume inteligibilă.

3. Limbajul ne înșeală prin confuzia pe care o întreține între gramatică și structura realității. Articulațiile gramaticale ale limbii sînt proiectate asupra realului și speculațiile asupra ființei se dovedesc simple exerciții gramaticale. Ideile filosofilor nu fac decît să urmeze structurile gramaticii. Istoria filosofiei e astfel determinată de numărul limitat de combinații posibile între concepte. În consecință, fiecare sistem filosofic ocupă un loc în tabelul care reprezintă totalitatea structurilor lingvistice.

Pentru a-și nuanța critica, Nietzsche examinează conceptele fundamentale ale intelectului: identitatea, substanța, cauzalitatea, finalitatea etc. El arată că aceste categorii nu fac decît să continue scopul falsificării lumii, care e sarcina principală a intelectului. Aceste concepte facilitează organizarea realului în conformitate cu normele stabilite de voința de adevăr ca expresie a voinței de putere. Pentru a da cîteva exemple în legătură cu acțiunea corozivă a gîndirii nietzscheene, vom urmări critica sa în legătură cu conceptele de identitate și de substanță.

### A. Critica identității

Grație principiului identității, principiu cardinal al logicii, intelectul realizează unificarea realității sensibile și introduce noțiunea de substanță. Cu ajutorul acestui principiu, printr-o lectură deformatoare a “textului” realității, intelectul reduce analogiile la unitate. Această reducere e favorizată de echipamentul nostru intelectual care se dovedește rudimentar și potrivit doar pentru o realitate stabilă, ignorînd devenirea: “1° Cu cît organul este mai grosolan, cu atît el vede identitatea aparentă. 2° Spiritul vrea identitatea; el vrea să poată clasa o impresie a simțurilor într-o serie existentă, la fel cum corpul își asimilează materiile anorganice”<sup>3</sup>. Cunoașterea e posibilă doar ca falsificare, căci Nietzsche e convins că “... noi nu vrem absolut deloc să

<sup>2</sup> Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil, 1966, p. 98-101.

<sup>3</sup> *ibidem*, p. 45.

‘cunoaștem’, ci nu vrem să fim zdruncinați în credința că știm deja”<sup>4</sup>. Credința poate fi menținută doar într-o lume stabilă, fiindcă o lume a devenirii ar fi un haos imposibil de cunoscut, periculos pentru certitudinile noastre. Intelectul fabrică o realitate și începe apoi să o exploreze. Lumea e un proiect al inteligenței noastre.

Principiul identității nu e decît un imperativ practic, el nu poate pretinde să fie considerat un criteriu al adevărului. Logica, avînd ca fundament acest principiu, nu admite atributele contradictorii ale ființei și, prin urmare, rămîne un simplu auxiliar al credinței: “... un imperativ, destinat nu să ne conducă la cunoașterea adevărului, ci la definirea, la combinarea unui univers pe care *avem datorită* să îl considerăm adevărat”<sup>5</sup>. Jean Granier constată că critica identității are repercusiuni asupra noțiunilor de simplitate și unitate, care capătă doar o semnificație regulativă. Realul nu e simplu, el nu poate fi redus la unitate<sup>6</sup>.

### B. Critica substanței

Fără atributele identității, unității și simplității, substanța nu păstrează, prin definiție, decît atributele permanenței și eternității. Dar permanența e o noțiune caducă într-o lume supusă devenirii. Într-un univers mereu în schimbare, nimic nu rezistă. Noțiunea de substrat, un alt element cuprins în definiția substanței, nu e decît un produs al elaborării teoretice a noțiunii de lucru. În spatele substanței se găsește lucrul ca o noțiune mai primitivă: “Lucrul” – acesta e veritabilul substrat al lui A; credința noastră în lucruri e postulatul credinței în logică”<sup>7</sup>. Astfel, lucrul se dovedește un decupaj fictiv în cadrul realității, el este un nume prin intermediul căruia desemnăm ansamblul anumitor calități sensibile. El este “universalul static care se găsește sub aceste calități sensibile”<sup>8</sup>. A postula un lucru-în-sine, înseamnă a vorbi de un non-lucru, pentru că lucrul nu e nimic în afara relațiilor pe care le înglobează. Un lucru-în-sine e o entitate absurdă: “Dacă suprim prin gîndire toate relațiile, toate ‘calitățile’, toate activitățile unui lucru, lucrul dispare”<sup>9</sup>. Conceptul de “lucru-în-sine” e inacceptabil din două motive: în primul rînd, noi nu avem dreptul să transformăm noțiunea de “lucru” într-un interior al fenomenului imposibil de observat și, în al doilea rînd, este fals să plasăm acest interior ca un incondiționat absolut în locul ființei.

<sup>4</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1884-automne 1885*, Paris, Gallimard, 1982, p. 231.

<sup>5</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, I, Paris, Gallimard, 1995, p. 51.

<sup>6</sup> Jean Granier, *op.cit.*, p. 104.

<sup>7</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, I, p. 51.

<sup>8</sup> Jean Granier, *op. cit.*, p. 105.

<sup>9</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, I, p. 78.

Principalele categorii ale intelectului sînt respinse din cauza caracterului lor fictiv. Ele au ca unică funcție mobilarea lumii în conformitate cu normele voinței de putere și nu au nici o valoare pentru cunoaștere.

## 2. Critica imaginii

După ce am urmărit critica lui Nietzsche exercitată asupra conceptelor și a limbajului, vom trece la examinarea celui alt pilier fundamental al reprezentării care este imaginea. Imaginea precede conceptul în ordinea creațiilor inteligenței, dar ea nu este esențialmente diferită de acesta: “Întîi imagini – pentru a explica cum se nasc imaginile în spirit. Apoi cuvinte, aplicate imaginilor. În sfîrșit, concepte, a căror apariție e posibilă doar din momentul în care există cuvinte – un mod de a strînge multe imagini sub o realitate non-concretă, dar audibilă (cuvîntul). Slaba emoție pe care o produce ‘cuvîntul’, adică vederea unor imagini analoage pentru care există un singur cuvînt – această slabă emoție este fondul comun, baza conceptului”<sup>10</sup>. Toate instrumentele reprezentării își au originea în credința care ne impune să considerăm adevărate toate informațiile furnizate de simțuri: “*Credința* este faptul primordial, chiar și în orice impresie a simțurilor: prima activitate intelectuală e un soi de afirmație. Încă de la început ‘credem că e adevărat’”<sup>11</sup>. Reprezentarea, în măsura în care este un produs al credinței, trebuie pusă la îndoială. Imaginea nu poate să scape de aceeași soartă. Vom urmări punerea la îndoială și apoi distrugerea imaginii alegînd două unghiuri de atac: critica măștii și critica idolului.

### A. Critica măștii

Textele nietzscheene mărturisesc o preocupare constantă pentru problema măștii. Se pare că Nietzsche avea intenția să scrie o carte care trebuia să fie dedicată acesteia. În fragmentele sale postume se întîlnesc numeroase variante de titlu care vorbesc de un asemenea proiect: *Masca*<sup>12</sup>, *Mască și comunicare*<sup>13</sup>, *Înțelepciunea măștii*<sup>14</sup> etc. Deși acest plan a rămas nerealizat, ne rămîn numeroase fragmente în care e vorba despre mască. Vom încerca să le analizăm pentru a degaja principalele motive ale criticii sale. Dar înainte de a purcede la aceasta întreprindere, nu putem să nu subliniem patetismul confruntării lui Nietzsche cu masca, foarte bine pus în lumină într-un fragment din 1884: “În căutarea dragostei – și mereu trebuind să descoperi și să frîngi masca, masca blestemată !”<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> *ibidem*, p. 72.

<sup>11</sup> *ibidem*, p. 45.

<sup>12</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1885-1887*, Paris, Gallimard, 1979, p. 61.

<sup>13</sup> *ibidem*, p. 91.

<sup>14</sup> *ibidem*, p. 92.

<sup>15</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1884-automne 1885*, p. 25.

În legătură cu originea măștii, Nietzsche propune o explicație istorică și una genetică. Explicația istorică indică faptul că masca este rezultatul victoriei dobândite de sclavi împotriva “nobililor... a celor veridici, a celor care nu au nevoie de disimulare nici ca deținători ai puterii și nici ca indivizi !”<sup>16</sup>. Ei nu pot să conceapă puterea decât ca miză a unei competiții, materie a unei reprezentări. Reprezentarea e “singura relație pe care pot să o conceapă între ei, relația pe care o impun cu ei, triumful lor”<sup>17</sup>. Pentru a-și ascunde slăbiciunea, ei posedă un adevărat instinct al utilizării legilor reprezentării ca mijloc de apărare. Nietzsche crede că simularea e o trăsătură a naturilor inferioare, un semn al josniciei: “Astfel, talentul de actor e mai mare la oamenii de origine umilă decât la nobili și la fel se întâmplă și cu tartuferia ‘virtuții’”<sup>18</sup>. Însă triumful celor slabi este o catastrofă pentru umanitate, care se vede astfel pornită pe un drum fals, care instaurează raporturi fictive în cadrul realității: “Cea mai cruntă nenorocire care poate să lovească umanitatea este aceea ca stăpînii pămîntului să nu fie și cei mai valoroși dintre muritorii. Atunci totul este fals, contorsionat, desfigurat”<sup>19</sup>. Veracitatea nu mai are loc în relațiile dintre oameni. A se ascunde devine aproape un comandament al rațiunii, o condiție a supraviețuirii: “Nu trebuie să fim veridici decât față de noi înșine: ființa înspre ceilalți este o jertfă și, în afară de cazul în care o tendință naturală ne poartă înspre aceasta, veridicitatea față de ceilalți nu e o poruncă a naturii care trebuie satisfăcută”<sup>20</sup>. Masca este produsă de voința de putere a sclavilor și face parte din arsenalul de ficțiuni forjate în sprijinul conservării vieții. Asemenea tuturor celorlalte ficțiuni, ea nu poate rezista examenului probității filologice. Deci, ea trebuie respinsă în numele transparenței și al adevărului-probitate.

Explicația genetică ezită între două tendințe: a face din mască o creație conștientă a fiecărui individ în parte, corespunzînd scopurilor și intereselor sale sau a o vedea ca pe o fatalitate a existenței în domeniul vizibilului, care se impune indiferent de voința indivizilor particulari. Pentru prima variantă pledează instinctul artistic al oamenilor: “Avem numeroase tipuri în noi. Ne coordonăm impulsurile interioare la fel de bine ca și pe cele exterioare pentru a face o imagine sau o suită de imagini, acționînd precum niște artiști”<sup>21</sup>. Purtați de acest instinct artistic, oamenii își elaborează măști care să le servească în atingerea propriilor scopuri: “Orice acțiune este în mod necesar neînțeleasă și dacă nu vrem să fim contrariați în fiecare clipă, trebuie să purtăm o mască. La fel și dacă vrem să seducem”<sup>22</sup>. Această tendință este încă și mai puternică în cazul geniului (“spiritul profund”) care trebuie să-și disimuleze grandoearea

<sup>16</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, Paris, Gallimard, 1995, p. 236.

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 92.

<sup>18</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1884-1885*, p. 224.

<sup>19</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier, 1962, p. 477.

<sup>20</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes. Début 1880-printemps 1881* in *Aurore. Fragments posthumes (1879-1881)*, Paris, Gallimard, 1980, p. 399.

<sup>21</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes. Printemps-automne 1884*, Paris, Gallimard, 1982, p. 127.

<sup>22</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, p. 200.

pentru a nu distruge siguranța celor apropiați: “Omul a cărui pudoare este profundă își întâlnește destinul și deciziile cele mai delicate pe drumuri pe care puțini oameni s-au aventurat vreodată și a căror existență nu trebuie cunoscută de către cei apropiați. El ascunde în fața ochilor lor pericolele mortale care îl pîndesc și, de asemenea, siguranța pe care a dobîndit-o... ceea ce vrea și ceea ce obține este ca o formă mascată a persoanei sale să circule în locul său în inimile și mințile prietenilor săi”<sup>23</sup>. Însă urmarea acestui fragment introduce a doua modalitate de a explica geneza măștii: “Și chiar dacă nu a vrut-o, va descoperi într-o zi ca, în ciuda a toate, o mască de-a lui se mișcă pe acolo și că e bine astfel. Orice spirit profund are nevoie de o mască; mai mult, o mască se formează perpetuu în jurul fiecărui spirit profund, grație interpretării tot timpul false, adică plate, care se dă tuturor demersurilor sale și tuturor manifestărilor vieții sale”<sup>24</sup>. Maska pare a fi singura formă sub care se poate realiza o apariție pe tărîmul vizibilului. Un alt tip de imagine se dovedește imposibil. Maska este cea care guvernează toate relațiile dintre oameni, căci “este admis că, în general, interiorul e judecat după exterior”<sup>25</sup>. Este motivul pentru care un nou erostratism nu este de neimaginat: “Erostratism extrem. – Ar putea sa existe noi Erostrate care să-și incendieze templul în care sînt adorate propriile lor imagini”<sup>26</sup>.

Dar hegemonia măștii nu rămîne fără efecte asupra oamenilor. Se asistă la o metamorfozare a lui “a părea” în “a fi”: “... unui om care vrea timp de multă vreme și cu încăpăținare să pară ceva, îi va fi greu în final să mai fie altceva”<sup>27</sup>. Chipurile se transformă în măști: “Într-adevăr, nu ați putea să purtați măști mai bune decît propriile voastre chipuri, o, oameni ai prezentului. Cine ar putea sa va recunoască?”<sup>28</sup>. Acest fenomen capătă o mare amploare în perioada modernă, care ni se înfățișează ca o adevărată epocă a disimulării. Omul modern e redus la aparență: “Aspectul sub care se manifestă omul modern nu mai e decît aparență, iar aceasta pentru că ceea ce reprezintă omul modern servește mai degrabă să-l disimuleze decît să-l facă vizibil”<sup>29</sup>. Consecința este o slăbire a personalității și o adevărată manie a ascunderii. În locul oamenilor, întîlnim pretutindeni măști. Soluția nietzscheeană este radicală: “Filosofia mea: orice ar fi, a-l smulge pe om aparenței! A nu se înspăimînta nici chiar în fața posibilității de a asista la dispariția vieții”<sup>30</sup>.

---

<sup>23</sup> Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Paris, Aubier, 1951, p. 95.

<sup>24</sup> Nietzsche, p. 95.

<sup>25</sup> Nietzsche, *Considérations inactuelles. Schopenhauer éducateur*, Paris, Mercure de France, 1922, p. 77.

<sup>26</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, Paris, Mercur de France, 1930, p. 86.

<sup>27</sup> *Ibidem*, I, p. 85-86.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, p. 249.

<sup>29</sup> Nietzsche, *Considérations inactuelles. Richard Wagner à Bayreuth*, p. 166.

<sup>30</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, p. 334.



### B. Critica idolului

În confruntarea sa cu ficțiunile produse de către inteligență, Nietzsche consacră o parte importantă demontării idolilor. Această noțiune pare să îmbrățișeze o formă a reprezentării care se găsește undeva între imagine și concept, deci e un fel de hibrid, însă influența sa este extrem de puternică asupra spiritelor. Ea este expresia unui adevărat mecanism ficțional pus în funcțiune de către voința de putere pentru a realiza pietrificarea devenirii. Datorită acțiunii acestui mecanism, nu se mai poate stabili nici un contact cu realitatea, din pricina idolilor care îi fac ecran: "În lume există mai mulți idoli decât realități"<sup>31</sup>. Ziua de 30 septembrie 1888 este ziua aleasă pentru declarația de război împotriva idolilor. Idolii pe care Nietzsche vrea să-i distrugă "nu sînt de această dată idoli ai epocii, ci idoli eterni... nu există idoli mai vechi, mai siguri de existența lor, mai mîndri de propria lor importanță... Astfel, mai ales în cazul celor mai distinși dintre ei, nu vor fi numiți niciodată idoli..."<sup>32</sup>. Vom urmări războiul să împotriva idolilor luînd ca exemplu cîteva pagini din *Amurgul zeilor*, lucrare în care porcede la o demolare a celor mai prestigioși idoli: Înțeleptul, Rațiunea, Morala.

Pentru Nietzsche, cei mai "Mari Înțelepți" sînt niște decadenți care rostesc judecăți negative asupra vieții, aceste judecăți fiind adevărate simptome ale bolii lor, căci potrivit părerii filosofului *Voinței de putere*, doar o insuficiență de ordin fiziologic poate să justifice o atitudine negativă față de viață. În plus, judecățile de valoare asupra vieții n-au nici o legitimitate: "Judecăți, judecăți de valoare asupra vieții, pentru sau împotriva vieții, nu pot, în cele din urmă, să fie niciodată adevărate... valoarea vieții nu ar putea fi evaluată..."<sup>33</sup>. Nietzsche crede că faptul că acești înțelepți văd în valoarea vieții o problemă pledează împotriva lor, atestînd lipsa lor de înțelepciune. Și pentru a demonta mai bine trăsăturile acestui idol, descrie cazul lui Socrate, distrugînd astfel primul idol.

Rațiunea este un alt idol supus criticii nietzscheene. Ea este surprinsă sub unghiul utilizării sale de către filosofi, "acești domni idolatri ai noțiunilor abstracte"<sup>34</sup>. Rațiunea servește la negarea devenirii și la respingerea iluziei simțurilor, considerînd drept noțiune supremă Ființa. Nietzsche afirmă însă că tocmai rațiunea este cea care falsifică mărturia simțurilor: "'Rațiunea' este cauza faptului că noi falsificăm mărturia simțurilor. Atîta vreme cît simțurile arată devenirea, impermanența, schimbarea, ele nu mint"<sup>35</sup>. Rațiunea impune o serie de noțiuni care pietrifică realitatea și ne conduc la eroare. Astfel, ea apare ca principala sursă a erorilor, ca un adevărat distribuitor de minciuni. O rapidă genealogie a sa ne permite să observăm că ea s-a constituit pe structurile

<sup>31</sup> Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1995, p. 9.

<sup>32</sup> *ibidem*, p. 10.

<sup>33</sup> *ibidem*, p. 20.

<sup>34</sup> *ibidem*, p. 21.

<sup>35</sup> *ibidem*, p. 26.

limbajului într-o perioadă dominată de o mentalitate fetișistă: "... a fi conștient de primele condiții ale unei metafizici a limbajului sau, mai clar, ale rațiunii, înseamnă a pătrunde într-o mentalitate grosolan fetișistă"<sup>36</sup>. Genealogia rațiunii descalifică rațiunea. Ea nu poate să emită nici un fel de pretenție în privința organizării lumii în concordanță cu criteriile sale, căci au devenit manifeste erorile pe care se bazează funcționarea sa. Al doilea idol distrus.

Morala este ultimul idol la demolarea căruia vom asista în acest text nietzscheean. Din nou, condamnarea lui se face în numele vieții: "Morala contra naturii, adică aproape orice morală învățată, onorată, predicată pînă în această zi, merge... împotriva instinctelor vieții"<sup>37</sup>. Dar această condamnare este iluzorie, căci nici morala nu e decît expresia unei judecăți de valoare a vieții: "Rezultă că și această 'anti-natură' care este morală, care îl pune pe Dumnezeu ca antiteză și condamnare a vieții, nu este decît o judecată de valoare a vieții – a cărei vieți ? A cărui tip de viață ? Răspunsul pe care l-am dat: al vieții în declin, slăbite, oboseite, condamnate"<sup>38</sup>. Această morală este un semn al decadenței, o eroare de neiertat: "Morala, în măsura în care condamnă în absolut, fără a ține seamă de viață sau de intențiile vieții, este o greșală intrinsecă, care nu trebuie să inspire nici un fel de milă și care provine dintr-o idiosincrazie de degenerat care a făcut deja un rău infinit !..."<sup>39</sup>. Al treilea idol distrus. *Incipit tragoedia ?*

---

<sup>36</sup> *ibidem*, p. 28.

<sup>37</sup> *ibidem*, p. 35.

<sup>38</sup> *ibidem*, p. 36.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

## NIETZSCHE ȘI POLITEISMUL MODERNITĂȚII TÎRZII

AUREL CODOBAN

*Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj*

**ZUSAMMENFASSUNG. Nietzsche und der Politeismus der Spätmodernität.** In der Geschichte der Abendländischen–philosophie die Hermeneutik des Nietzsche ist einer negative Hermeneutik: sie verneint "wirklicher Welt" des Wesens oder das "Ding in sich". Diese Hermeneutik verneint die absolute Wahrheit auswärtig an fühlbare Leben. In Aussicht der Dialektik des Heiligen und des Weltlichen Nietzsche heiligt die Eigenschaft dem "Ewigen Wiederkehr" des Leben. Nietzsches Denken ist nicht so a-theistisk sondern poli-theistisk. Pluralität des Denken der Postmodernismus hat hier eines der ihrer Quelle.

Aplicată metafizicii occidentale, metoda genealogică a lui Nietzsche ne arată că filosofia noastră se înrudește mai mult cu astrologia sau alchimia, decât cu cunoașterea științifică actuală. Comparată cu exactitatea și eficiența tehnico-științificei, filosofia este cunoaștere numai în măsura în care astrologia sau alchimia sînt cunoașteri. Dar, deși punctul de plecare similar religios și discursul le înrudește, situația filosofiei este totuși diferită. Discursul chimiei științifice se detașează definitiv de cel al alchimiei. Tot astfel, nu ne putem imagina nici o posibilă întoarcere a astronomiei la astrologie. Emergența filosofiei din religie, detașarea discursului generat de discursul generator este însă numai relativă în istoria culturii occidentale și se dovedește a fi reversibilă.

La o primă vedere această revenire a filosofiei la religie este o reîntoarcere a refulatului. Dar revenirea însăși este reversibilă: nu este numai o revenire a filosofiei la religie ci și a religiei la filosofie. Nu este atunci mai degrabă o eternă reîntoarcere a refulatului, sau, mai adecvat, una din formele eternei reîntoarceri ? Într-adevăr, filosofia lui Platon – ca întreaga filosofie greacă, de altfel – este produsul ontologiilor arhaice și religioase, a religiei homerice și a orfismului. Apoi, filosofia clasică greacă – îndeosebi sub forma neo-platonismului – a traversat elenismul și a fost preluată de imensul val mistic venit din Orient, al creștinismului. Există aici o reversibilitate a relației de generare a discursului filosofic din discursul religios, pentru că ontologia religioasă greacă devine ontologie filosofică, iar ontologia filosofică se dovedește a fi capabilă să redevină o ontologie religioasă: creștinismul, născut din iudaism sub influența ontologiei platoniciene, devine platonism vulgarizat, filosofie pentru mase! Această reversibilitate a procesului de generare a

discursului filosofic a condus la nașterea filosofiei teologice, a filosofiei religioase a Evului de mijloc. Revenirea filosofiei la pozițiile religiei, recuperarea și asimilarea filosofiei grecești de către creștinismul extins din Orient în Europa, face solul culturii moderne.

Desigur, filosofii modernității sînt destul de rezervați față de religie. Dar există o întrepătrundere suspectă între filosofii care moștenesc ontologiile religioase ale vechilor religii și nou venitele ontologii religioase, care fac din filosofi maieuții noilor religii. Mereu, o filosofie și-a aprins luminile rațiunii folosind energia de cădere a unei religii sau religiozități prelabile, anterioare. Nu mai puțin, în Occident, cea care a pregătit o nouă religie, cea care a fost vestitoarea zeilor ce aveau să vină, cea care le-a pregătit terenul și le-a făcut loc în sufletul oamenilor, a fost filosofia.

\*

Istoria filosofiei occidentale mizează însă nu pe eterna reîntoarcere, ci pe dialectica trecerii sacralului în profan. Într-adevăr, ea pare să se aplice perfect axelor pe care cuplurile Persoană-Principiu și Transcendent-Imanent le stabilesc. Deplasarea de la Persoană la Principiu și de la Transcendent la Imanent par să fie în istoria religioasă și filosofică a Occidentului regulile evoluției. Deplasarea de la Politeism la Monoteism, deși ar trebui să se supună aceleiași reguli pare să facă excepție.

În filosofia și istoria religiilor, monoteism și politeism este unul din cele mai importante cupluri categoriale care fixează reprezentarea religioasă a Absolutului. Este, totodată, unul din cuplurile cele mai vechi, care au fost formulate și au funcționat chiar în interiorul experienței religioase. Din perspectiva celor mai mari și importante, istoric, religii, ca și din aceea a majorității istoricilor și filosofilor religiei, monoteismul apare ca o inovație ulterioară, dar definitivă, în istoria religiilor. El definește religiile a căror teologie pretinde adorarea unei singure divinități<sup>1</sup>. Din perspectiva acestor religii monoteiste, politeismul este starea inițială sau, măcar, starea prelabilă actualei religii, și rezultat al decăderii omului de la starea originară. Oricum, religiile monoteiste se instalează sau se reinstalează pe fondul unor credințe recunoscut politeiste. În mod implicit, pentru creștinism starea religioasă primă este monoteistă. Politeismul, "idolatria", apare ca o cădere din care omul trebuie să iasă prin credință. Istoria iudaismului este cea mai bună ilustrare a trecerii de la politeism la monoteism.

---

<sup>1</sup> În corelație strînsă, de dependență chiar, cu monoteismul apar alte două caracteristici, oarecum exterioare, ale religiilor. În primul rînd faptul că religiile monoteiste sînt totodată și religii mondiale, religii care, adică, s-au internaționalizat. Apoi faptul că ele sînt și principalele religii "ale Cărții", religii unde voința divinității este relevantă și conservată în textul unei Cărți sfinte – Vechiul Testament evreiesc, Evangheliile creștine sau Coranul musulman.

Trecerea de la politeism la monoteism este resimțită ca trecerea de la o religiozitate difuză la religie. Imaginea politeismului ca stare inițială, ca punct de plecare al evoluției religioase, este destul de frecvent împărtășită de filosofi și istoricii religiilor. În această mișcare respectivii teoreticieni simt trecerea de la politeism la monoteism mai în consonanță cu evoluția Occidentului, cu progresele raționalității. Ideea de progres s-a suprapus, în istoria religiilor, peste această trecere de la politeism la monoteism și a direcționat-o valoric și ireversibil<sup>2</sup>.

După cum se poate observa cu ușurință în istoria religiilor, cuplul categorial monoteism-politeism funcționează la fel ca toate construcțiile noastre logic-conceptuale: numai ca situații extreme, greu de descoperit, dacă nu chiar inexistente în realitate, numai ca tipuri pure, ideale. De fapt experiența religioasă implică întotdeauna mediatori între divinitate și om, aproape întotdeauna hierofanii consistente, adesea o redistribuire secundă a funcțiilor sacre și, destul de frecvent, o segregare a binelui și răului între divinitatea unică și spiritul demonic. Monismul real este pînă într-atîta de diferit de situația efectivă a religiozității încît a și fost considerat adesea apanajul exclusiv al "teoreticienilor" sau al "creдинței filosofice". Odată cu abstractizarea și devitalizarea pe care o presupune, el antrenează inevitabil o demitologizare și, în final, o desacralizare. Aceasta este evoluția teoriilor teologice de la concepțiile teiste la cele deiste: rigoarea construcției logic-conceptuale crește de la una la cealaltă, calitatea monoteismului crește și ea, dar dialectica sacrului și profanului descoperă în această mișcare o desacralizare.

Invers, politeismul nu este niciodată ceea ce opoziția logică la monoteism l-ar obliga să fie. Simpla opoziție la monoteism ar face din politeism domeniul unei pure dezordini religioase, în fapt nicăieri constatată. Dezordinea religioasă cea mai netă domnește în zonele de aculturație sau în mediile unor populații care supraviețuiesc distrugerii unei civilizații. Dar și în aceste cazuri extreme, observabile istoric sau etnologic, domeniul divinului este structurat de ierarhii și diferențe. Divinitățile formează ansambluri după formula genealogică

---

<sup>2</sup> Totuși, filosofi și istorici remarcabili ai religiilor au susținut și ideea contrară, a primordialității monoteismului, a existenței unui monoteism primitiv. În mod net ideea unui *Urmonotheismus* a susținut-o Wilhelm Schmidt. Mult mai nuanțați au fost alți adepți ai ei: Nathan Söderblom, Andrew Lang, Theodor Preuss și mai ales Pettazzoni. O astfel de idee împărtășește, mai mult sau mai puțin explicit, chiar Eliade. În cazul lui ceea ce susține ideea este dialectica sacrului și profanului. În mutația ontologică prin care se instituie condiția umană sînt conținute implicit verticalitatea și, prin organizarea consecutivă a spațiului, situarea transcendenței în înălțime. Astfel că bolta înstelată, cerul cu fenomenele astronomice și meteorologice a oferit o primă sursă de simboluri pentru divinitate. Mircea Eliade crede că prima reprezentare a divinității au oferit-o simbolurile uraniene. Primii zei au fost cei uranieni și între ei a existat întotdeauna o figură suficient de dominantă a unei divinități atotputernice – ca, spre exemplu, Soarele – pentru ca aceasta să poată juca rolul unei divinități monoteiste. Acești zei uranieni au fost însă zei *otiosi*, ineficienți în planul vieții, și dialectica sacrului și profanului a glisat în continuare, căutînd mediatori. Așa s-a ajuns la sacralizarea aspectelor imediate ale vieții și la o pluralizare excesivă a divinităților.

sau ierarhică a familiilor sau a dinastiilor. Ele cîștigă, după cum observă Eliade, foarte repede o specialitate, sînt atașate unui anumit domeniu, ajung la un anumit gen de suveranitate. Valorile și funcțiile sînt exprimate adesea prin relații complementare sau antagoniste. Diferențierile simbolice sînt gîndite după modelul celor sexuale sau ale cuplului triadic familial<sup>3</sup>.

\*

Lunga istorie a emergenței aurorale a discursului filosofic din mitologia greacă, a revenirii ulterioare a filosofiei la religia creștină, iar apoi a reautonomizării moderne a ei, constituie, în cultura occidentală, fenomenul particular și specific acestei culturi, al gîndirii filosofice. În această istorie, Nietzsche ocupă un loc particular. Examinarea situației gîndirii lui Nietzsche în contextul acestei relații dintre creștinism și filosofia occidentală ne este suficientă pentru a evoca trăsăturile ei moderne. Pentru că nimic nu definește mai bine începutul modernității decît modificarea relațiilor dintre religia creștină și filosofie. După cum, din perspectiva modificării acestor relații, putem descrie sugestiv evoluția acestei modernități și chiar nașterea “modernității tîrzii”, a postmodernității. Pentru că istoria culturii occidentale și, îndeosebi, istoria filosofiei ei este istoria relațiilor dintre sacru și profan, adică istoria secularizărilor succesive și niciodată definitive.

În contextul acestei relații cea mai simplă și, ca atare, cea mai răspîndită posibilitate de caracterizare a gîndirii nietzscheene este de a vedea în ea un ateism, adică situația unui conflict deschis nu numai cu creștinismul, dar cu orice credință religioasă caracterizată de existența unei divinități și a unei lumi transcendente. Pentru acest gen de interpretare, Nietzsche este un filosof secular. Caracterizare relativă, dacă ținem seama de faptul că, în relația constitutivă pe care am evocat-o, filosofia este mereu, atunci cînd este autonomă, pe poziții seculare, profane față de sacru. Pentru că, așa cum foarte bine a observat postmodernitatea, filosofia trăiește din secularizarea succesivă a gîndirii.

Această poziție general ateistă poate fi apoi detaliată prin tipologizare: față de “ateismul raționalist al cunoașterii științifice”, față de “ateismul social-politic și/sau istorist” (unde, la limită, îl putem situa și pe cel freudian), ateismul lui Nietzsche este un “ateism în numele valorii”, un “ateism axiologic”, cum este și cel al unei părți a existențialismului francez. Deși și aici situația este puțin mai complicată. Axiologic, ateismul existențialismului francez opune valorile

---

<sup>3</sup> De aceea, în cazul acestui cuplu categorial – ca de altfel, în general – ni se pare că realitatea referențială aparține unui concept mai puțin strălucitor, pentru că este mai lipsit de tensiuni: henoteismului. Max Müller a situat henoteismul – adorarea unui zeu principal alături de alte zeități secundare -, ca fază în evoluția religioasă, după animism. Credem însă că el poate fi folosit și anistoric, ca “grad zero”, ca formă neutră în raport cu care monoteismul și politeismul apar ca accentuări ale omnipotenței divinității principale, respectiv ca diseminări ale acestei puteri printre zeitățile secundare.

umane, celor divine, derivate din sacru, pentru că “existențialismul este un umanism”, așa cum unul dintre cei mai autorizați reprezentanți ai săi o spusese deja. Or, gîndirea lui Nietzsche este cu totul altceva decît un umanism. Iar valorile la care ea face apel sînt valorile vitale. Adică valori diferite, în alternativă chiar cu cele forjate de gîndirea europeană sub forma umanismului clasic. Valori care rezultă din sacralizarea vieții în urma dialecticii occidentale a sacrului și profanului, care conduce, prin medieri istorice succesive, la o camuflare a sacrului în cel mai îndepărtat profan – cel al vieții.

Pentru a limpezi această opțiune trebuie să apelăm la ceea ce s-a întîmplat efectiv în practicile modernității: după ce lagărele de concentrare ale celor două forme de totalitarisme și ororile războiului modern al “mobilizării totale” au pus în discuție, dacă n-au chiar anulat, valoarea imperativelor umaniste, locul conflictului de valori viu și autentic pentru epoca noastră a fost luat de lupta pentru valorile vieții în general. Lupta cea mai autentică, cea care stîrnește cele mai reale pasiuni, adevărate și acțiuni nu se mai poartă pentru ceea ce ar aparține axiologic umanismului, ci pentru apărarea generală a vieții. Eroismul modernității tîrzii este cel ecologic, al apărării valorilor general vitale, adică al celor care circumscriu posibilitatea vieții, și nu cel umanist.

Cu aceste observații ne-am îndepărtat de simpla caracterizare a gîndirii lui Nietzsche din perspectiva tipologiilor didactice, care, desigur, își au și ele adevărul lor, pentru cei care se mulțumesc să privească de departe. Dacă acordăm individualității gîndirii lui Nietzsche ceea ce-i aparține, așa cum bunăoară o fac Karl Löwith sau Heidegger, atunci aceste observații capătă consistență și produc concluzii neașteptate. Pentru că Nietzsche este în sensul profund al termenului un gînditor – cum au fost, în acea Grece pe care o îndrăgea, predecesorii lui Socrate – și nu un superficial autor de aforisme, o sursă de idei spumos paradoxale. Adică un gînditor, cum spune Vattimo, pentru care filosofia este un “exercițiu ontologic”.

Locul unde trebuie să căutăm relația lui autentică cu filosofia este problema adevărului. Pînă la Nietzsche, filosofia și-a atribuit cu aroganță cunoașterea și adevărul. Cea cu care a culminat modernitatea, marea filosofie germană anterioară lui, se poate în întregime rezuma în autodefinirea ei ca “știință absolută”, ca și cunoaștere a “adevărului absolut”. La rîndul ei, gîndirea lui Nietzsche, cu care începe poate modernitatea tîrzie, se poate condensa în intenția lui de a distruge credința în adevăr, pentru că, după el, în sens tradițional, adevărul nu poate exista. Desigur, prin faptul că obține această idee invocînd teoretic “voința de putere”, el se ratașează altor gînditori din a doua jumătate a secolului al XIX-lea cu care împarte gloria debutului gîndirii modernității tîrzii. Poate chiar că originea ideii “voinței de putere” ca și toată metafizica voinței a lui Schelling și Schopenhauer trebuie căutată în ideea creștină a “voinței divine” și în definiția augustiniană a omului. Dar nimeni pînă la el nu a avut această convingere că “noi nu posedăm adevărul”. Și poate chiar mai mult decît această convingere, pe care în formulă generală am mai putea-o regăsi și la alți gînditori, consecința ei: totul nu este atunci decît o

interpretare și lumea devine o poveste. Chiar așa caracterizează Nietzsche în *Götzendämmerung* dezvoltarea și concluzia metafizicii occidentale din perspectiva problemei: *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*. În acest fel, începuturile și evoluția filosofiei occidentale, care distinge între o lume adevărată și o lume a aparențelor, coincide cu istoria celei mai lungi erori. Ca și pentru Heidegger, pentru Nietzsche istoria erorii care este metafizica occidentală începe cu Platon. Odată cu “lumea Ideilor”, Platon introduce distincția între lumea “adevărată”, a esențelor, și lumea “aparențelor”. Credința creștină a adoptat teologic, prin Sfinții Părinți, filosofia greacă, îndeosebi neo-platonismul. În acest fel teoria “lumii Ideilor” ca și credința creștină în “împărăția lui Dumnezeu” se suprapun și devin o doctrină a lumii supra-sensibile, adevărate, lume a esențelor situată în transcendență sau în spatele “lumii sensibile”, a aparențelor. Etapele evoluției filosofiei occidentale estompează consistența acestei lumi adevărate pînă la Nietzsche/Zarathustra, care odată cu lumea “adevărată” se debarasează și de lumea “aparențelor”.

Nucleul tare și cu adevărat filosofic al gândirii lui Nietzsche rezidă în această negare a “lumii adevărate” a esențelor, a “lucrului în sine”, pe scurt a adevărului ca punct absolut de plecare sau de sosire. Nietzsche nu acceptă existența nici unui eveniment în sine, absolut. Nu există decît un ansamblu de fenomene care, interpretate și structurate de către o ființă a cărei caracteristică este interpretarea, constituie lumea. Opus lui Parmenide, după care nu se poate gândi decît ceea ce este, Nietzsche crede că ceea ce putem gândi nu este decît o poveste.

Cu aceasta lumea nu mai este decît un text și nimic mai mult decît un text care permite nenumărate interpretări, fără să admită nici o interpretare absolut adevărată. Lumea pentru care nu mai există adevăr unic drept criteriu, devine o fabulă, o poveste spusă din diferite perspective. Așa cum totul este narațiune, totul este perspectivă. Nu există mijloc de a ieși din perspectiva noastră particulară, narațiunea fiind chiar esența acestei perspective. Singurul fel în care poți ieși din perspectiva evaluărilor curente este, ca filosof, să recurgi la actul violent al “creației de valori” și să impui noi criterii de interpretare în loc să le continui și dogmatizezi pe cele vechi. Adică singurul fel de a ieși din povestea lumii este să o spui altfel, după măsura vieții tale. Dar pentru asta este nevoie mai întîi ca tu însuși să poți trăi altfel, mai înalt...

Ca filosof, Nietzsche este un hermeneut în aceeași măsură în care este filosof, pentru că odată cu el, după negarea existenței unui adevăr absolut, începe o ontologie hermeneutică. Totodată el este hermeneutul modern care a împins atît de departe granița interpretării încît hermeneutica lui este una din primele hermeneutici negative. Pentru hermeneutica tradițională, clasică, sarcina interpretării este de a restabili sensul inițial dat, originar și adevărat al gândirii. După hermeneutica tradițională, gândirea se pierde în expresie iar interpretarea, urcînd spre sursă, are sarcina de a reface sensul adevărat. Hermeneutica lui Nietzsche este negativă întrucît nu mai crede într-un sens prim, adevărat, al gândirii față de expresie – respectiv al “lumii adevărate”, a



Ideilor față de “lumea sensibilă” -, pe care interpretarea are a-l recupera. În cazul lui Nietzsche totul se mărginește la interpretare. Adică totul este perspectival, iar sensurile oricărui eveniment sînt plurale. Lucrurile și evenimentele au mai multe semnificații sau sensuri în funcție de forțele care-și vădesc în ele voința de putere. Problema nu mai este cea metafizică a lui “ce este” cutare lucru sau eveniment, ci ce a lui “cine”: cine este forța care se manifestă astfel și ce vrea ea ? Hermeneutica lui Nietzsche este genealogică și tipologică: ea identifică forțele și le fixează altitudinea în funcție de topologia existențială a lui “sus” sau “jos”. Filosofia lui Nietzsche este chiar această artă a interpretării și evaluării forțelor. La rîndul lor, religia, știința sau morala nu sînt decît formele acestei interpretări, care nu pot viza și nu pot depozita nici un adevăr, prim, absolut sau original.

Bineînțeles, aceste interpretări nu sînt ficțiuni incoerente, așa cum absența adevărului ca valoare normativă, ar putea lăsa să se înțeleagă. Intervine ceva care limitează interpretările, a cărui prezență o putem fixa printr-o comparație între Kant și Nietzsche. La Kant, cunoașterea își găsește locul între “lucrul în sine”, pe de o parte, și cadrele transcendente ale intuiției sensibile și categoriile intelectului, pe de alta. Pentru comparație, putem presupune interpretării un loc similar cunoașterii kantiene. Numai că Nietzsche neagă orice opoziție între lumea adevărului și lumea sensibilității și desființează limita interpretării dinspre “lucrul în sine”. El nu păstrează nici cealaltă limită a interpretării, cadrele transcendente și apriorice ale subiectului, care, în fixitatea lor ar putea garanta adevărul interpretării, prin coerență, chiar în lipsa “lucrului în sine”. Aici apare substituția care pune în joc destinul interpretării nietzscheene: Nietzsche fixează ca limită a interpretărilor ceea ce el numește “voința de putere”.

Ce este această “voință de putere” care în locul adevărului limitează interpretarea? Pentru a înlătura de la început orice neînțelegere vom spune că accepțiunea pe care o preferăm este cea a lui Vattimo: “voința de putere” sau “instinctul” trebuie înțelese în sensul voinței de conservare și înflorire a vieții, sau a unei evaluări inspirate din exigențele conservării unui gen de viață determinat<sup>4</sup>. Acesta este sensul în care putem spune că Nietzsche caută rădăcinile “instinctuale” ale moralei, religiei, științei, filosofiei, respectiv prezența interpretării în numele voinței de a trăi, adică de a impune propria calitate, diferență. (Pentru că, ne spune Nietzsche, nu avem o altă reprezentare a ființei decît faptul de a trăi: cum ar putea ceea ce este mort să fie?)

Critica adevărului așa cum o întreprinde Nietzsche nu poate fi luată în serios decît dacă “voința de putere” sau “instinctul” nu se situează, la rîndul lor, pe poziția unui adevăr ultim la care totul poate fi redus. Și într-adevăr, pentru Nietzsche ele sînt numai un reflex și un aspect al forțelor a căror confruntare este viața lumii. Prin urmare voința de putere nu este un principiu, nu este

---

<sup>4</sup> Vezi Gianni Vattimo, “Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique”, în *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Les Éditions de Minuit, 1967.

rădăcina lumii, ci tendința firească a forțelor care o compun. În voința de putere nu trebuie să căutăm aspirația spre ceva sau dorința a ceva, ci, cum ne propune Heidegger, realizarea disputerii de sine însuși, menținerea și creșterea puterii uneia – sau alteia, de fapt, fiecăreia – dintre nenumăratele forțe care se confruntă cu alte forțe. Pentru că voința de putere reține în abstract un moment al forțelor, care sînt plurale, ea nu îngăduie impunerea nici unei unități sau principiu unic. Dimpotrivă, ea înseamnă impunerea diferenței, afirmarea de sine a forței ca diferită de celelalte.

În impunerea diferenței, în susținerea multiplicității, în afirmarea pluralității intervine corelația dintre voința de putere și eterna reîntoarcere. Eterna reîntoarcere împlinește sensul voinței de putere făcînd din ființă devenire, adică făcînd să revină numai voința de putere ca afirmare neîncetată a diferențelor. Lumea este locul confruntării multiplelor forțe care neputînd ajunge vreodată la un echilibru definitiv, se reîntorc la mișcare. Revenirea este astfel singura ființă a ceea ce nu începe și nu sfîrșește a deveni. Pentru că nu revine ființa, “ci revenirea însăși constituie ființa în măsura în care se afirmă despre devenire și despre ceea ce trece”<sup>5</sup>.

Dar nu devenirea este ideea centrală în gîndirea lui Nietzsche, ci pluralismul. Devenirea trebuie înțeleasă din perspectiva pluralismului și nu invers. Într-adevăr, la limită am putea spune că Nietzsche reia ideea dialecticii lui Hegel: impunerea devenirii. Dar el o face înlocuind Ideea Absolută prin pluralitatea ireductibilă a forțelor care cu voințele lor de putere își afirmă diferența și care nu mai sînt similare subiectului kantian, cum totuși Ideea Absolută era, ci cu iraționalul principiu al lui Schopenhauer. Tot astfel, finalitatea devenirii ca mișcare spre Cunoașterea Absolută e înlocuită de Eterna Reîntoarcere, care nu conduce decît la devenire. Efortul lui Hegel este de a admite devenirea, păstrînd totuși, din Ființa parmenidiană, unitatea. Soluția lui Nietzsche este de a refuza orice altă unitate sau totalitate decît cea a devenirii însăși, adică de a admite pluralitatea lumii, care restituie devenirea, devenirii însăși. Ea este radicală întrucît eliberează gîndirea de monismul raționalist constrîngător și castrator prin care Statul ne limitează libertatea individuală și propune un ateism care merge nu atît împotriva divinităților acestei lumi – dintre care Dionisos este, totuși, una – ci împotriva monoteismului transcendent al Bisericii creștine<sup>6</sup>.

Acesta este punctul de la care pornind, gîndirea lui Nietzsche și ceea ce a fost numit ateismul lui încep să se supună unei mai bune interpretări. De aici începe preludiul unei filosofii care revine la începuturi, la trunchiul viu pe care se afla ramura, astăzi moartă, a tradiției platoniciano-creștine. Odată eliminată dedublarea lumii și ipoteza unei ordini morale transcendente a ei, ea apare din nou așa cum este ea: “dincolo de bine și rău”, în “inocența devenirii”

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1998, p. 55.

<sup>6</sup> Nietzsche o spune atît de pregnant cînd afirmă că zeii au murit, dar de rîs, atunci cînd au auzit pe unul dintre ei spunînd că este singurul.

ei. Omul nu poate exista în afara acestei lumi și nu există nimic exterior ei la care el s-ar putea raporta pentru a o evalua. Consecința ultimă este eliberarea omului de orice scop sau greșeală, de orice teamă sau reproș și plasarea lui de drept în inocența existenței. Discursul lui Zarathustra, “cea de-a cincea Evanghelie”, este tentativa de a răsturna Supraomul trecutului, Dumnezeu-Om, care, după “moartea lui Dumnezeu” nu face decît să se afunde în neantul nihilismului, și de a face omul asemenea cu caracterul universal al vieții.

Unul dintre cei mai buni exegeți nietzscheeni, Karl Löwith, observă că odată cu Nietzsche *Ateismul* secolului al XIX-lea se împlinește în recunoașterea lumii ca lume și încetează în același timp de a fi a-*Teism*.<sup>7</sup> Dar respingînd categoric Dumnezeul creștin umanitar, a cărui existență nu poate fi demonstrată în raport cu calitatea unei lumi cum este cea a noastră, și invocîndu-l pe Dionysos, Nietzsche nu reinstaurează un zeu antic, ci impune o “lume dionysiacă”, a cărei viață este voință de autoconservare și autoexaltare. Adică, în ordinea dialecticii sacrului și profanului, Nietzsche sacralizează pur și simplu viața.

Abia dacă descoperim, din perspectiva camuflării sacrului în profan, semnificația religioasă a gândirii lui Nietzsche, putem înțelege și consecințele ei mai profunde și mai puțin vizibile. Viața este un fenomen complex, cu multiple fațete, marcat inevitabil de pluralitate. Pluralismul are aparența dialecticii dar este inamicul ei profund. El este o formă a “empirismului” vieții. Afirmînd că “unu este multiplu” el impune diferențele care fărîmîtează universul, ne fac să pierdem respectul față de întreg iluzoriu și ne restituie inocența.<sup>8</sup> Sacralizarea vieții implică inevitabil politeismul. Gîndirea lui Nietzsche nu este atunci ateistă decît pentru că este împotriva monoteismului. De altfel el în *Știința veselă*, consideră explicit monoteismul cel mai mare pericol pentru umanitate și vede în politeism imaginea gândirii libere, a “poligîndirii”.<sup>9</sup> Dominația și absolutizarea conceptului și adevărului în filosofia modernă nu sînt decît supraviețuiri camuflete teoretic ale formulei religioase monoteiste. Combătîndu-le, afirmînd

<sup>7</sup> Karl Löwith, “Nietzsche et sa tentative de récupération du monde”, în *Nietzsche, Cahiers de Royoumont*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 63.

<sup>8</sup> Aceasta este una din liniile principale ale interpretării lui Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962.

<sup>9</sup> La extrema cealaltă, un raționalist, totuși avizat, cum este Max Weber a prevăzut și el posibilitatea unui “politeism al valorilor”, o erupție a conflictelor de valori de sub crusta spartă a raționalismului modern, instalat de “dezvrăjirea” lumii. Mai aproape de noi, Karl Löwith descoperă un nou păgînism alimentat de superstiție, care a înlocuit credința, dar care nu se poate totuși impune altor credințe și superstiții, rămînînd plural. Pentru a doua jumătate a secolului nostru, discuția a fost lansată de un autor mai puțin cunoscut, Richard Niebuhr, care, deși admiră consecințele monoteismului, recunoaște în religia noastră naturală un fond politeist latent. Dacă o primă punere în discuție a monoteismului îi caută oponenții la avatarurile lui conceptuale ca raționalitate integrală sau ca universalitate a valorilor, atacurile actuale pun în cauză ceea ce unii psihologi au numit “monoteismul eului”. (vezi mai ales: Jean Pierre Sironneau, “Les Métaphores polythéiste signifient-elles les retur des Dieux enfuis?” în *Introduction à la philosophie de la Religion*, édité par Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989 și Alessandro dal Lago, “Le nouveau polythéisme”, în: *Le sécularisation de la pensée*, Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo, Éditions du Seuil, Paris 1988.)

absența adevărului unic și pluralitatea interpretărilor, Nietzsche critică implicit monoteismul creștin. Anunțînd, la sfîrșitul modernității clasice, “moartea lui Dumnezeu” se prea poate ca Nietzsche să nu fi anunțat atît domnia Supraomului, cît instalarea politeismului modernității tîrzii. Cu atît mai mult cu cît Supraomul ca Erou este compatibil mai degrabă cu politeismul grec decît cu monoteismul creștin.

## GRECII ȘI PESIMISMUL PENTRU O ALTFEL DE LECTURĂ A OPEREI NIETZSCHEENE

GILDA VĂLCAN

Universitatea "Tibiscus" Timișoara

**RÉSUMÉ. Les Grecs et le pessimisme. Pour une autre lecture de l'œuvre nietzschéenne.** Notre étude essaie de discuter les notions de "tragique" et de "tragédie" dans l'œuvre de Nietzsche. Dans une première période, la tragédie est vue comme un phénomène artistique dans lequel coexistent deux forces contraires, le rêve et l'ivresse. Dans une étape ultérieure, le tragique devient le symbole d'une vie sans déterminations individuelles, d'une vie qui dépasse les limites étroites de l'apparence. Le tragique est non seulement un acte artistique mais aussi une modalité de manifester la vie dans sa généralité. La mort de la culture authentique est la mort de la tragédie, et leur cause commune est le rationalisme socratique. Selon Nietzsche, le nihilisme peut être dépassé par la redécouverte du sentiment tragique de la vie, au-delà des masques d'une morale qui nous éloigne de notre propre nature. L'essence du tragique est la vie même, la vie sans déterminations phénoménales, ce qui fait possible l'acte de la création et de la destruction. En assumant le tragique, l'homme dépasse son individualité et s'inscrit dans l'universel.

*Sînt fericit cînd văd că oamenii nu vor să se gîndească  
defel la moarte! Mi-ar fi drag să-i pot ajuta în a le face  
ideea de viață de o sută de ori mai demnă de a fi gîndită!*

Ar trebui să găsim un alt limbaj pentru a vorbi despre filosofia lui Nietzsche, un limbaj care să nu contrazică fondul credințelor și al ideilor sale. Filosofia și-a format în timp un vocabular propriu care tinde să se transforme el însuși în subiect al filosofării. Conceptele prin care ne sînt transmise ideile tind chiar să capete o importanță mai mare decît ideile însele. "Lucrul în sine", "a priori", "a posteriori", "Dasein-ul", "voința", "cogito-ul" etc., sînt termeni care au fost introduși pentru a explica ideea filosofică, dar au devenit în timp preocuparea majoră a filosofiei, depărtînd gîndirea de sensul ei ultim. În acest "păcat" nu cad doar cei care se preocupă de interpretarea marilor filosofii, ci chiar filosofii înșiși. S-a ajuns la o filosofare a termenului, la o filosofie care pornește în a instaura moduri și modele de gîndire și de viață, în a explica divinul, raționalul, iraționalul, universul, universalitatea, și care nu reușește să se închege într-un discurs unitar. Ea propune mereu noi termeni prin care se

dorește explicarea teoriilor și a ideilor și sfârșește prin a explica înțelesul cuvintelor, uitând uneori de context. Se întâmplă de multe ori ca prin introducerea unor astfel de concepte ideea de bază a filosofării să fie pusă sub semnul întrebării, și nu ar fi nimic grav în acest lucru, dar pentru a menține în sistem atât ideea cât și conceptul, filosoful va apela la multe alte artificii lingvistice și spirituale. Să cuprinzi sentimentul, intuiția și gândul într-un singur termen care îți rămîne străin și pe care încerci să-l exprimi: acesta este marele viciu al filosofării. Jocul între sens și semnificație este mirajul în care se pierde gândirea. Sîntem prinși în excitația intelectuală produsă de surprinderea unor idei prin care credem că vom explica lumea și tainele ei, încercînd să cuprindem totul în actul gândirii prin cuvinte. Apoi sîntem uimiți că avem capacitatea de a gândi și ne oprim în a explica mecanismele gândirii pentru a ajunge, într-o altă etapă, pe teritoriul rațiunii și al raționalizării, regresînd tot mai mult într-o lume iluzorie a conceptului.

Atunci cînd apare o filosofie care vrea să se sustragă tradiției conceptului și a schemelor de gândire (care de la Hegel încoace se bazează pe logica dialectică: teză – antiteză – sinteză) ori este negată, ori este transformată, fiind rescrisă în termenii cu care s-a obișnuit filosofarea. Același lucru se întâmplă și cu interpretările filosofiei nietzscheene. Nu numai că viața, sensul ultim al acestei filosofii, este transformată într-o idee scrisă cu majusculă, devenind un concept abstract, dar s-a ajuns să se ofere și o cheie de lectură a filosofiei nietzscheene care propune o anumită ordine în citirea capitolelor sau a aforismelor.

Poate că ar trebui să facem un exercițiu de virtuozitate asemănător interpretării unei arii muzicale sau poate că ar trebui să scriem despre Nietzsche folosind sunetul, și nu cuvîntul. Nu cunoaștem muzica pe care a compus-o și, după cum spune el, nu putem să-l înțelegem dacă nu ascultăm ceea ce a compus. Și n-am făcut-o!

### Tragicul și tragedia

Nu putem să-l cuprindem pe Nietzsche în limitele unei direcții filosofice fără a sublinia că gândirea sa reeditează și distruge mituri anticipînd curentele ulterioare din filosofie. El pune bazele unei *noi filosofii* în care, spre deosebire de teologia și filosofia modernă, accentul se va muta de la principiul *rațiunii absolute* la cel al *vieții*. Ideile sale, prin care dorește să arate calea pe care omul va trebui să o aleagă pentru a ajunge să trăiască sub semnul valorilor autentice, proprii naturii sale de ființă creatoare, se conturează paralel cu critica pe care filosoful o face societății moderne, supusă determinărilor stricte date de teologie și falsa morală.

Chiar dacă sîntem ispitiți să afirmăm că opera nietzscheeană este una contradictorie, lipsită de coerență și pierzîndu-se în prea multe posibile direcții, nu putem nega că în toate scrierile sale Nietzsche dorește *reafirmarea vieții*

sub toate aspectele ei. Filosofia lui Nietzsche se dorește o filosofie pusă în slujba vieții, o “filosofie a vieții dezvoltată din premisele de filosofie a culturii”<sup>1</sup>. Demersul său critic nu este o simplă negare a vechilor structuri morale și religioase, ci o luptă împotriva înstrăinării omului față de natură, o luptă pentru care el se simte înzestrat: “...am mîna care se cere pentru răsturnarea perspectivelor: primul motiv care doar pentru mine este posibilă o ‘reevaluare a valorilor’.”<sup>2</sup>

Pentru Nietzsche cultura vechilor greci, a Greciei presocratice, reprezintă “acea lume la care am căutat căi de acces”, este lumea în care individul a cunoscut secretele ultime ale “destinului sufletului”, și cel mai important, lumea scindată între *apolinic* și *dionisiac*, cea care a știut să pună în evidență individul cu esența sa cea mai profundă: *tragicul*.

“Gîndirea nietzscheeană începe în 1869 și se întrerupe înainte de a se încheia în 1888 printr-o reflecție asupra fenomenului tragic. ‘Sunt îndreptățit să mă consider primul *filosof tragic*’, scrie el în *Ecce Homo*. Întoarcerea platonismului cu fragmentarea nelimitată a ființei în aparențe non-mimetice, mai întii, și mai tîrziu, unitatea scindată inerentă la toate ‘conceptele’ finale (Voința de Putere activă/reactivă; Supraomul/Subomul; timpul pierdut linear infinit/ciclul nesfîrșit al Reîntoarcerii): aceste sînt primul și ultimul cuvînt al unei continue și unice filosofii tragice.”<sup>3</sup> Trebuie avut în vedere că această critică îndreptată împotriva culturii contemporane lui vizează în mod special omul care o reprezintă. Tot demersul filosofiei sale denotă o căutare a posibilităților pe care le are ființa umană de a se autentifica, de a-și urma propria natură, fizică și spirituală, iar prin aceasta de a se depăși pe sine. Acest model era propriu omului antic. Cultura în Grecia antică nu însemna înstrăinare față de natură, de viață, ci reprezenta pur și simplu Viața: “[...] între această cultură actuală și cultura de altă dată, el încearcă să regăsească veritabilele exigențe ale unei culturi naturale care să-l modeleze și să-l formeze pe om în totalitatea sa umană: corp-spirit. Critica sa asupra formei contemporane a culturii este, înainte de toate, o critică a formei contemporane a umanului.”<sup>4</sup>

Intuind că deseale sale referiri la cultura anticilor vor face să fie considerat un adept exclusiv al acesteia, că întreaga sa critică îndreptată împotriva societății moderne nu este altceva decît rezultatul negării oricărui alt tip de cultură, Nietzsche va adăuga un capitol special în *Amurgul idolilor*, capitol intitulat *Ce le datorez eu anticilor*. În acest text, filosoful subliniază admirația pentru “fenomenul minunat al dionisiacului”, concept prin care se pune în valoare tocmai ceea ce în epoca prezentă s-a pierdut: “voința de a trăi, bucurîndu-te chiar de jertfa celor mai înalte plăsmuirii ale ei, de resursele ei nesecate”, iar aceasta “nu pentru a te elibera de teamă și de milă, nu pentru a

<sup>1</sup> Gabriel Liiceanu, *Tragicul*, Humanitas, București, 1993, p. 153.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Centaurus, București, 1991, p. 8.

<sup>3</sup> Michael Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993, p. 221.

<sup>4</sup> Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1981, p. 367.

te purifica de un sentiment primejdios printr-o descărcare vehementă – așa cum greșit a înțeles Aristotel: ci pentru bucuria eternă de *a fi tu însuși*, dincolo de teamă și milă – acea bucurie care mai cuprinde în sine și bucuria distrugerii.”<sup>5</sup>

Filosofia lui Nietzsche nu dorește discreditarea valorilor culturale existente, ci, mai degrabă, o reconsiderare a lor pentru ca mai apoi să se poată pună bazele unei culturi autentice, care să nu ignore natura ființei umane, în care creația să nu fie doar un atribut al divinității, ci și unul al omului.

Creația ca principiu de bază al devenirii umane nu trebuie să fie supusă unor determinații stricte; pentru a fi în acord cu sine e necesar ca ea să urmeze toate forțele contradictorii care stăpînesc ființa. Prin creație, omul trebuie să se cunoască și recunoască dincolo de bine sau rău, dincolo de valorile morale: ea trebuie să fie instinct și voință. Principiile religiei și ale moraleiucid pînă la urmă forța creatoare. Ele uniformizează conștiințele, depărtîndu-le de ele însele, și instaurînd un model uman numit de Nietzsche *omul de turmă*.

Ceea ce îl deosebește pe omul antic de cel modern este *sentimentul tragic al vieții*. Nemulțumit de interpretările istoriste asupra culturii și civilizației Greciei antice, Nietzsche va propune o nouă modalitate de pătrundere în spiritul manifestărilor acestei culturi: surprinderea fenomenului dionisiac. Prezentarea superficială a civilizației antice care, de exemplu, pentru J.J. Winckelman consta în “nobilă simplitate și măreție calmă a atitudinii și expresiei”<sup>6</sup>, îl determină pe Nietzsche să elaboreze *Nașterea tragediei*. Interpretarea novatoare propusă de filosofia nietzscheeană va demonta toate exegezele de pînă la ea, încercînd o apropiere de adevăratul puls al civilizației antice. Pentru el, complexitatea acesteia constă în două principii: *Viața*, înțeleasă nu numai ca trăire limitată, ci ca permanentizare a ființei, și *tragicul*, prin care ființa își distruge limitele și se creează mereu.

Nietzsche nu a dat tragicului o definiție finită, care să deslușească în amănunt modul în care înțelege el acest termen. Simte însă nevoia să revină în repetate rînduri asupra problematicii tragicului și a artei tragice, susținînd că pînă la el nimeni nu a înțeles “scopul ultim al tragediei grecești”<sup>7</sup>. În mai multe dintre lucrările sale opune concepțiilor aristotelice și schopenhauriene propria sa viziune asupra tragicului. După Nietzsche, nici Aristotel, nici Schopenhauer nu au surprins esența tragicului, a artei tragice. Contrar opiniei lui Aristotel care vede în tragedie “o imitație a unei acțiuni” care are darul de a purifica sufletul spectatorului de sentimentele de teamă și milă tocmai prin provocarea lor, Nietzsche afirmă că “artistul tragic face totul pentru a se împotrivi efectului

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Centaurus, București, 1991, p. 39.

<sup>6</sup> J.J. Winckelman, *Considerațiuni asupra imitării operelor grecești în pictura și sculptura*, în volumul *De la Apollo la Faust*, Meridiane, București, 1978, p. 14.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 1994, p. 90.



elementar al imaginilor trezitoare de teamă și milă”<sup>8</sup>. El nu poate fi de acord nici cu Schopenhauer care “spune că trebuie să extragem din tragedie resemnarea”<sup>9</sup>. Pentru Nietzsche arta este “marele stimulent al vieții, o beție în fața vieții, o voință de viață”<sup>10</sup>; dacă urmăm calea lui Aristotel atunci ar însemna să vedem arta “în slujba unei mișcări decadente”, să o considerăm dăunătoare vieții, iar urmîndu-l pe Schopenhauer am ajunge la concluzia că arta este contrară vieții, arta acestuia fiind o artă care se neagă pe sine. Artă tragică este arta celor puternici, “gustul pentru tragedie este o trăsătură specifică pentru epocile și caracterele *puternice*”<sup>11</sup>. Interpretarea artei tragice în termeni aristotelici și schopenhauerieni este făcută de caracterele slabe care o percep din “perspectiva propriilor sentimente”<sup>12</sup>.

Interpretarea referitoare la tragicul nietzscheean, propusă de Gilles Deleuze în *Nietzsche et la philosophie* subliniază faptul că viața poartă în sine o încărcătură contradictorie pe care omul vrea să o depășească. Astfel se naște *sentimentul tragic al vieții*. Acesta se află atît în interiorul omului cît și în natura care îl înconjoară. Etapele prin care omul ajunge la esența contradictorie a vieții sînt, potrivit lui Deleuze, contradicția dintre unitatea originară și individualitate, opoziția dintre Dionysos și Apollo, etapa finală fiind tragedia (reconcilierea celor doi zei).

Individul ajunge să fie conștient de starea sa de ființă finită, supusă sentimentelor de teamă și spaimă. El cunoaște și simte ororile existenței, fiind predispus “unei cumplite adîncimi a reflecției despre lume”<sup>13</sup>. Aici intervine înțelepciunea populară prin vocea lui Silen: “Cel mai bun lucru pentru tine îți este total inaccesibil: să nu te fi născut, să nu fii, să nu fii nimic. Al doilea însă este – să mori cît mai repede”<sup>14</sup>. Inutilitatea existenței individuale este resimțită în toate încercările omului de a justifica viața supusă furiei naturii și toanelor Moirei. Teama de a nu înfăptui *hybrisul* sau *harmatia* îl pune pe om în imposibilitatea de a-și depăși limitele ființării. Depășirea acestei crize se face printr-un act asemănător creației, fără a se identifica cu ea în sensul pe care i-l dă Nietzsche. Omul își transfigurează propria existență dînd naștere unei lumi strălucitoare, lumea olimpiacă, un fel de ideal pe care dorește să-l atingă. “Existența unor asemenea zei în lumina strălucitoare a soarelui este simțită ca ceva demn de dorit în sine [...] Nu este nedemn de cel mai mare erou să rîvnească a trăi mai departe, fie chiar ca zilier”<sup>15</sup>. Această lume imaginară, născută sub semnul lui Apollo, ascunde, sub vălul aparenței, tumultul existenței originare, care este eclipsată de strălucirea solară a formelor și imaginilor

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, Aion, Oradea, p. 543, § 851.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 544, § 852.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 545.

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, Hestia, Timișoara, 1998, p. 27.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 27.

frumoase. Artistul apolinic își caută resursele creației sale în această lume a aparenței, opera sa nefiind altceva decât aparența aparenței. Lumea chinului, a aparenței, îl determină pe individ să creeze plăsmuiri izbăvitoare, pentru ca apoi el să se scufunde în contemplarea lor, fără a mai încerca spaimele pe care le presupune realitatea existenței. Pentru aceasta, el trebuie să se supună măsurii apolinice, măsură care trasează limitele individului, care este individul însuși. Nimic dincolo de individ. El devine astfel Ființa parmenidiană, mereu identică cu sine, existența reducându-se la propria sa ființare, iar cunoașterea la autocunoaștere: cunoaște-te pe tine însuși și, adaugă Nietzsche, “nu prea mult”.

Dar, dincolo de dublul văl așternut de Apollo, se află aceleași impulsuri care conduc ființa către cunoaștere și suferință, impulsuri care nu au fost suprimate, ci numai ascunse în spatele imaginilor frumoase. Când apolinicul a fost pus față în față cu forța dionisiacului, aceste văluri s-au rupt. Întreaga existență a lui Apollo “se baza pe un suport mascat al suferinței și cunoașterii care i-a fost revelat iarăși prin acel dionisiac”<sup>16</sup>. Cuprins de starea dionisiacă, individul își depășea granițele ieșind din sine, uitându-se pe sine, devenind altul, trăind prin celălalt și prin natură. Din durere se naște bucuria de a fi una cu Ființa primordială. Omul nu-și mai transfigurează propria existență pentru a o face suportabilă. Suferința sa nu mai există, pentru că el nu mai există ca individ, ci ca parte a unui întreg, a unui colectiv care prin excese orgiastice și ritmice impune o altă dimensiune simbolică, aceea a dansului și a muzicii.

Dionysos dizolvă unitatea individului, antrenându-l în mișcarea universală și contopindu-l cu Unul primordial. El afirmă viața sub toate aspectele sale, aprobând și venerând însușirile cele mai teribile ale existenței: dorința de fecunditate, senzualitatea, necesitatea creației și a distrugerii. Spre deosebire de artistul apolinic, cel dionisiac se va inspira din tumultul acestei vieți, neînvăluită de frumoasa strălucire a aparenței. El se va identifica pînă la un punct cu Ființa primă, creatorul unic și etern al întregului univers, reeditînd actul acestuia. Iar dacă artistul apolinic este închis în limitele propriei individualități, neavînd posibilitatea de a se depăși, fiind supus eternității formei frumoase, creatorul dionisiac trebuie să-și distrugă creația, tocmai pentru a ieși din determinarea pe care aceasta o cere. “Iluzia lui Apollo: eternitatea formei frumoase; legiferarea aristocratică ‘așa trebuie să fie mereu!’

*Dionysos: senzualitate și cruzime. Vremelnicia ar putea fi interpretată drept savurarea forței creative și distructive, drept creație continuă.*<sup>17</sup>

Din reconcilierea acestor două forme ale artei aflate sub semnul lui Apollo și al lui Dionysos se naște tragedia. În tragedie, Dionysos este fondul tragicului. Singurul personaj tragic este Dionysos, zeu al suferinței și al gloriei. Subiectele tragice sînt suferințele lui Dionysos, suferințe individuale, dar resorbite în plăcerea ființei originare. “De la înălțimea bucuriei la care omul se simte pe sine însuși și în întregime ca o formă divinizată și autojustificatoare a

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, Aion, Oradea, 1999, p. 649, § 1049.

naturii, pînă jos la bucuriile țăranilor sănătoși și ale oamenilor semi-animale sănătoase: toată această lungă și uriașă scară de lumini și culori ale *fericirii*, grecii o numeau – nu fără fiorul recunoscător al celor inițiați într-o taină, nu fără prudență și tăcere pioasă – o numeau cu un nume de zeu: *Dionysos*.<sup>18</sup> Apollo este cel care simbolizează prin imagini experiența dionisiacă transformînd tragicul în dramă.

Relația dintre Apollo, zeu al măsurii și Dionysos, zeu al creației, o găsim și la Platon. În *Cartea a II-a* din *Legile*, Platon vorbește despre rolul muzicii și al dansului în educația tinerilor. Cele două au un rol ordonator pentru sunetul și gestul de plăcere sau de durere al omului care, ca orice vietate, nu are simțul ordinii sau al dezordinii. Pentru Platon Apollo și Dionysos sînt zeii care au dat “sentimentul măsurii și al armoniei, împreună cu cel al plăcerii”<sup>19</sup>. Din înlănțuirea muzicii și a dansului, înlănțuire învățată de la cei doi zei, se naște corul, termen pe care Platon îl crede derivat din cuvîntul bucurie (κορος=cor, καρα=bucurie). Tributar concepției socractice după care virtutea este scopul vieții, el îi va atribui corului doar un rol formator. Cîntecele, teme lor, figurile dansului, mișcările, trebuie să fie stabilite prin lege. Prin interpretarea lor tinerii își vor asuma credințele și maximele care îi vor apropia de virtute.

Este, totuși, interesant că Platon îi atribuie corului și o dimensiune creativă. El ne spune că trebuie să existe trei coruri: unul al copiilor, unul al tinerilor și unul al bătrînilor. Primele două îi vor fi închinat lui Apollo, avînd doar rolul de a repeta asuma și afirma maximele, iar ultimul, aflat sub semnul lui Dionysos va avea pe lîngă rolul formativ, și unul al creației. Bineînțeles că Platon nu vede relația Apollo – Dionysos ca fiind una de excludere și nici nu-i atribuie lui Dionysos aceeași profunzime pe care o găsim în interpretarea lui Nietzsche. Însă “muzica afectelor” lui Nietzsche poate fi alăturată sunetului și gestului neordonat, instinctiv, despre care scrie Platon în *Legile*, ambele fiind exprimate de ființa omului prin intervenția celor doi zei. Diferența, majoră de altfel, dintre concepțiile celor doi filosofi, constă în faptul că Nietzsche vede în “muzica afectelor” natura la care trebuia să ajungem și să ne-o asumăm ca reală și valabilă; să ne ridicăm din ea și prin ea cu voința *creației* și a distrugerii, care să elimine orice constrîngere morală sau socială. Platon însă crede că aceste sunete și gesturi nearticulate ale ființei trebuie stăpînite prin lege sau măsură pentru a ajunge la virtute.

Chiar dacă viziunea lui Nietzsche asupra nașterii tragediei grecești nu ține cont îndeajuns de datele istoriei, ea este considerată primul studiu modern consacrat tragediei, studiu care asumă opinia că tragedia s-a născut din corul tragic, dar nu se oprește aici. Nietzsche consideră că originea profundă a tragediei este muzica, sufletul corului tragic. Muzica este expresia “beției dionisiace”, este melodia primordială a afectelor.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Aforisme și scrisori*, Humanitas, București, 1992, p. 37.

<sup>19</sup> Platon, *Legile*, Ed. IRI, București, 1995, p. 69.

Pentru Nietzsche, muzica și poezia sînt expresiile cele mai puternice ale creației, căci ele pot pătrunde în adîncul ființei, o pot transforma, amplificînd sentimentele pînă la eliberarea de suferință. Sculptura și pictura se opresc la nivelul aparenței, al imaginii, fără a trece dincolo de ea. Ele nu surprind decît partea aflată în lumină a ființei, doar ceea ce se arată și de aceea Nietzsche le așează sub semnul lui Apollo. În schimb muzica, aflată sub semnul lui Dionysos, are darul de a transforma ființa în întregul ei, pătrunzînd în ascunzișurile minții și ale sufletului, dezlănțuind atît binele cît și răul, întunericul și lumina, contopindu-le într-un singur tot, dar în același timp dispersîndu-le. Nu mai există limite, prin muzică ființa se arată în întregime dincolo de bine și de rău.

În ce constă, totuși, această forță a muzicii? Ea este dată de *ritm*, "mult timp înainte să existe filosofi, i se atribuia muzicii puterea de a descărca pasiuni, de a descărca sufletul, de a împlînzi *ferocia animi* și anume prin ritmica ei"<sup>20</sup>. Ritmul imprimă spiritului o anumită stare asemănătoare ritmului naturii. Cu ajutorul muzicii, individul poate ieși din sine pentru a deveni parte a întregului univers. Nietzsche crede că ritmul este cel care îl apropie pe om de zeu sau că acesta îl poate face chiar zeu. Același rol îi revine ritmului și în poezie. De fapt, originea poeziei este muzica. Forța poeziei nu constă în cuvîntul sau în versul propriu-zis, ci în ritmul versificației. Ca și muzica, poezia are o influență constrîngătoare și, totodată, eliberatoare asupra celui care o creează și asupra celui care o ascultă. Dar ea nu face altceva decît să repete prin imagini și cuvinte ceea ce muzica a spus deja despre existența originară. Muzica este ființa însăși, și nu prima sa reproducere, ea precede compoziția muzicală. Muzica lumii este prearmonică și premelodioasă. Ea este "primordialul și originarul" ecou al senzațiilor de plăcere și neplăcere care nu poate fi descris și surprins prin concepte și care precede muzica ca fenomen artistic. Muzica ca fenomen artistic este o simbolizare a experienței tragice, a contradicției pe care viața o presupune în esența sa. Poezia este inferioară muzicii, ea este la rîndul său o simbolizare a muzicii; de aceea nu poate atinge forța acesteia.

"Creația poetului liric nu poate spune ceva ce nu s-a aflat deja, în cea mai crasă banalitate și generalitate, în muzica ce l-a împins la exprimarea metaforică. Tocmai de aceea, simbolistica universală a muzicii nu poate fi sub nici o formă pe deplin egalată de limbaj, fiindcă ea se referă simbolic la contradicția și durerea din inima Unului primordial, simbolizează, așadar, o sferă care se află deasupra și înaintea oricărei fenomenalități."<sup>21</sup>

Interpretarea filosofică a principiului tragic nu este doar o căutare a înțelesului acestui termen, nu este doar un demers conceptual prin care ne sînt dezvăluite dimensiunile și tensiunile pe care le presupune tragicul. Nietzsche urmărește să descopere esența acestui principiu pentru a ne apropia de fondul existențial al omului antic, pentru a pătrunde în ființa acestuia. El dorește să surprindă acele căi pe care cultura Greciei antice le-a descoperit și le-a urmat

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Știința voioasa*, p. 94.

<sup>21</sup> Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, p. 36.

pentru a-și asuma și depăși limitele. Omul *epocii mitice* este guvernat de sentimentul tragic al vieții, toată energia sa creatoare, personalitatea și forța sa se înscriu acestui sentiment.

Pentru Nietzsche, filosofia este înțelepciune tragică, preocupare esențială pentru lupta de principii antagoniste. Ea permite înțelegerea conflictului dintre fondul amorf al vieții, care generează tot și distruge tot, și regatul formelor imobile. Altfel spus, filosofia trebuie să fie modalitatea de a înțelege dezacordul dintre Ființa originară și individuație, dintre esență și aparență, dintre beție și vis. Dar acest dezacord, care ține de natura existenței, nu trebuie privit ca fiind potrivit ființării umane, ci dimpotrivă, această luptă continuă este tocmai afirmarea vieții și permanentizarea ei. Înțelegând în acest sens contrariile din care se naște armonia lumii, Nietzsche se apropie de Heraclit în care vede singurul gânditor care s-a apropiat de filosofia tragică: “Aprobarea trecerii și a *distrugerii*, ceea ce este hotărâtor într-o filosofie dionisiacă, aprobarea contradicției și a războiului, *devenirea*, cu negarea radicală chiar și a noțiunii de ființă – aici recunosc întotdeauna ceea ce îmi este mai apropiat dintre toate care au fost gândite pînă acum. Învățătura “eternei reîntoarceri”, adică a ciclului tuturor lucrurilor ce se repetă necondiționat și la infinit – această învățătură a lui Zarathustra ar putea să fi fost deja propovăduită de Heraclit”<sup>22</sup>. Tragicul este, pentru el, afirmarea vieții, “bucuria de *a fi tu însuți*”, bucuria distrugerii și a creației, dizolvarea întregii ființe în opoziția dintre noapte, în care totul apare ca fiind unul și același lucru, și zi, în care totul este individualizat. Tema antică a luptei domină concepția fundamentală a lui Nietzsche. Iar dacă mai târziu își exprimă ideea prin cuvintele lui Zarathustra, nu o face doar pentru că el crede că acest înțelept persan a fost primul care a amintit dualismul moral existent în lume, ci deoarece Zarathustra lui Nietzsche rămîne fidel temei originare a luptei dintre contrarii datorită înțelepciunii sale tragice, dionisiace.

În *Nașterea tragediei* arta nu este doar obiect al exegezei nietzscheene, ci și mijloc și metodă pentru înțelegerea tragediei. Nietzsche interpretează tragedia utilizînd înțelegerea tragică a lumii și privind-o prin prisma artei. Prin această optică, el descoperă, de asemenea, și contrariul sentimentului tragic: rațiunea socratică, prin care s-a produs și degradarea, iar mai apoi moartea tragediei grecești. Cu Socrate, epoca tragediei s-a sfîrșit, cu el începe epoca rațiunii și a omului teoretic. Din pricina acestui fapt, lumea a suferit o pierdere considerabilă. Existența pierde posibilitatea deschiderii spre partea nocturnă a vieții, ea se depărtează de înțelesul mistic a unității dintre moarte și viață, tensiunea dintre individuație și fondul originar al vieții. Esența instinctului grecesc se află în misterele întunecate ale dionisiacului, “în psihologia stării dionisiace își află expresia *realitatea esențială* al instinctului elen – voința de viață”, misterele care îi ofereau elenului “viața veșnică, eterna reîntoarcere a vieții, dincolo de moarte și transformare, adevărata viață, misterele sexualității”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 40.

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolor*, Humanitas, București, 1994, p. 546.

Prin apariția omului teoretic – Socrate – existența devine banală, prizonieră a aparenței; ea este *de-mistificată*. “Pentru Nietzsche, Socrate, această figură istorică a *iluminismului* grecesc, este cel prin care existența greacă a pierdut minunata certitudine a instinctelor sale, dar, de o manieră mult mai radicală, profunzimea sa mitică”<sup>24</sup>.

Gilles Deleuze subliniază faptul că mulți dintre cei care au comentat filosofia lui Nietzsche au evitat “dialectizarea” gândirii nietzscheene sub diferite pretexte. Însă adevăratul motiv este acela al culturii tragice, al gândirii tragice care nu se lasă cuprinsă într-o simplă interpretare datorită multitudinii de sensuri pe care tragicul le presupune. Nietzsche opune viziunea tragică a lumii altor două viziuni: dialectică și creștină. Pe lângă aceasta, dacă urmărim să aflăm ce înțelegea el prin faptul că civilizația modernă este una decadentă, trebuie să avem în vedere faptul că tragicul era considerat de Nietzsche esența vechii culturi grecești, cultură pe care filosoful o vede exemplară (chiar dacă nu perfectă), și că, o dată cu moartea tragediei cultura și civilizația s-au înscris pe drumul declinului. Tragedia are trei moduri de a muri: “ea moare prima dată prin dialectica lui Socrate – este moartea ‘euripidiană’. A doua oară ea moare prin creștinism. Iar a treia oară sub loviturile multiple ale dialecticii moderne și ale lui Wagner în persoană”<sup>25</sup>.

### **Arta ca obiectivare a tragicului**

Lupta împotriva principiilor ce guvernează cultura modernă, cultură decadentă, lipsită de esență și voință, este de fapt, lupta împotriva prejudecăților religioase și a idealurilor moralei. Valorile care guvernează această cultură nu reprezintă decît pecetea pe care au pus-o aceste prejudecăți asupra conștiinței individuale; iar tot ceea ce ar trebui să se numească *creație* nu este decît o slabă reproducere, prin care nu numai că originalul nu este depășit sau redat ca atare, ci, dimpotrivă, își pierde valoarea sa originală, devine simplă imagine fără conținut. “Religia noastră, morala noastră, filosofia noastră nu sînt decît forme ale decadenței umanității – *mișcarea contrară: arta*”<sup>26</sup>.

Supus preceptelor religioase – care acordă dreptul de a crea doar divinității – și celor morale – care așează creația în limitele “bunului simț”, omul se află în imposibilitatea depășirii propriei individualități. Depășirea sinelui nu se poate face decît prin actul creator, act prin care este surprinsă esența vieții în diferitele sale ipostaze. În lipsa activității creatoare, ființa este condamnată la o perpetuă degradare. Esența vieții, în înțelesul dat de Nietzsche, stă tocmai în voința depășirii de sine: “Această taină mi-a mărturisit-o însăși viața: “‘Iată’, mi-a zis, ‘eu sînt constrîngere de a mă depăși pe mine însămi’”<sup>27</sup>. Nietzsche va propune

<sup>24</sup> Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche*, De Minuit, Paris, 1962, p. 36.

<sup>25</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 12.

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, p.508, § 794.

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, 1996, p. 179.

În acest sens ca omul actual să iasă de sub influența creștinismului și a moralei și să-și caute în sine propriile idealuri, prin crearea cărora va putea să dea o nouă dimensiune valorică vieții, dimensiune a cărei autenticitate să fie confirmată de interesele ființei sale.

Schimbarea pe care o are în vedere Nietzsche nu se referă la desconsiderarea valorilor culturale și morale care stăpînesc epoca modernă, ci la *reconsiderarea* lor. Pentru aceasta, el nu va propune negarea în esență a tot ceea ce este legat de cultură, ci va trimite la explorarea în profunzime a tuturor actelor de creație, considerînd că întoarcerea la originea acestora ne va dezvălui adevăratul sens al cunoașterii.

În majoritatea scrierilor sale, critica îndreptată împotriva culturii moderne se face opunînd idealurilor morale și creștine specifice acesteia cultura Greciei antice, "viața autentică" a acesteia, cultură în care toate manifestările omului erau puse în slujba vieții, a voinței de viață și de permanentizare a ei. Însă Nietzsche nu absolutizează această perioadă istorică a umanității. El consideră că antichitatea este epoca în care omul se afla pe drumul desăvîșirii sale, este epoca în care creația, cultura și toate actele omului aveau același scop: valorificarea vieții. "Pentru ca să existe bucuria eternă a creației, pentru ca voința de viață să se afirme pe sine în eternitate, 'chinurile celei ce naște' trebuie și ele să existe veșnic... Cuvîntul lui Dionysos înseamnă toate acestea: nu cunosc nici o simbolistică mai înaltă în afara acestei simbolistici *grecești* a serbărilor dionisiace. În ea se află cuprins cel mai profund instinct al vieții, cel orientat spre viitorul vieții, și perceput religios – calea însăși ce duce spre viață, procreația drept calea cea *sfîntă*..."<sup>28</sup>

În *A doua considerație inoportună*, Nietzsche afirmă că omul modern este supus unui proces de *depersonalizare*. El este încătușat în limitele unei morale creștine, care nu numai că determină încremenirea ființei, ci mai ales care duce la declinul umanității. Ar fi greșit să credem că Nietzsche era interesat numai de afirmarea omului ca individ, că își concentra atenția doar asupra subiectului uman care trebuie să ia cunoștință de sine. Procesul de autoconștientizare, de urmărire a propriei trăiri și a propriei persoane, trebuie să existe pentru ca individul să-și cunoască limitele. Dar acest proces introspectiv nu trebuie să se oprească aici. Prin *cunoașterea de sine*, prin urmărirea și respectarea propriei ființe, omul va tinde în permanență să depășească starea în care se află, iar acest lucru poate fi realizat prin valorificarea instinctului său cel mai profund, dorința de viață. Dar care este actul prin care omul poate ieși din limitele ființării sale? Singura posibilitate a individului de a deveni, de a depăși ființarea într-un timp dat și de a-și permanentiza ființa, este *creația*.

Creația, această posibilitate de depășire a propriei existențe finite și de înglobare în eternitatea *Ființei unice*, este prezentă în antichitate prin *fenomenul dionisiac*. Instinctele dezlănțuite, muzica, dansul – înlănțuirea cu alte ființe, îl

<sup>28</sup> Friedrich Nietzsche, *Amurgul idollor*, p. 546.

eliberează pe om de voința sa individuală, dându-i sentimentul ființei universale: “În fenomenul dionisiac artistul s-a despuiat deja de subiectivitate (...). Glasul Eului poetului liric se ridică din străfundurile abisului ființei. În măsura în care subiectul este artist, el se simte deja eliberat de voința sa individuală”<sup>29</sup>

Dacă filosoful considera cultura grecilor antici ca fiind multă vreme “un amestec haotic de forme și concepte străine”, ne putem întreba cum de ajunge să declare că grecii sînt “singurul popor genial al istoriei universale”<sup>30</sup>? Cum se face că această lume antică care și-a împrumutat de la alte popoare nu numai structurile sociale, ci și zeii, a ajuns să fie considerată “adevărată cultură”, deținînd “forța superioară a naturii morale”, cea prin care “grecii au reușit să învingă toate celelalte culturi”<sup>31</sup>? Răspunsul dat de Nietzsche este în același timp un îndemn la restructurarea culturii moderne. El arată cum anticii au învățat să organizeze haosul interiorizînd învățătura delfică “cunoaște-te pe tine însuși”, concentrîndu-se asupra adevăratelor lor nevoi: “În felul acesta au redevenit stăpîni pe ei înșiși, n-au mai rămas multă vreme moștenitorii și epigonii încărcăți cu bunuri de-ale orientului, ci, după o luptă grea dusă cu ei înșiși, prin aplicarea practică a maximei ‘cunoaște-te pe tine însuși’, au reușit să îmbogățească și să sporească în chip fericit tezaurul moștenit, devenind surse și modele ale tuturor popoarelor de cultură”<sup>32</sup>.

Această posibilitate de a depăși datul, de a da valoare lucrurilor existente în afara ființei, este justificată doar prin actul creator. Creatorul, sau în termeni culturali, artistul, trebuie să adauge lucrurilor date ceva din propria ființă; el “îmbogățește totul luînd din preaplinul său”<sup>33</sup>. În același timp, artistul trebuie să aibă forța de a-și distruge creația pentru a nu fi limitat de ea și pentru a se înscrie într-o devenire continuă în care atît el, cît și creația sa se vor desăvîrși: “Nu putem distruge decît fiind creatori”<sup>34</sup>. Realitatea distrusă face loc unei alte realități care aparține creatorului, iar această apartenență o face veridică. Lumea nu este ceea ce există dincolo de simțurile noastre: ea este ceea ce vedem noi că este și, în primul rînd, ea este ceea ce se naște prin actul creației noastre.

Heidegger argumentează că, pentru Nietzsche, relația dintre *artă* și *adevăr* este, de fapt, un dezacord<sup>35</sup>. *Adevărul*, în care filosofii văd o relație între concepte și realitate, nu este decît o “ficțiune”; noi nu putem să vorbim despre un adevăr absolut prin care să clasificăm lucrurile în reale, aparente și false. Supusă devenirii și simțurilor prin care o percepem, “lumea reală” este în permanență “aparentă”. Astfel, urmîndu-l pe Heraclit, care nega atributele de “unitate” și “durată” alăturate conceptului de “lume”, Nietzsche va afirma că

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, p. 34.

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *Noi filologii*, Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 105.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *A doua considerație inoportună*, ARARAT, 1994, p. 105.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, *Amurgul idollor*, p. 505.

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 78.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol. I, Gallimard, Paris, 1972, p. 159.



“Lumea ‘aparentă’ e unica: lumea ‘adevărată’ nu e decît un adaos mincinos”<sup>36</sup>. Pentru creația artistică este necesară depășirea acestei realități. *Adevărul* nu trebuie să însemne *determinare*, ci o afirmare a propriei ființe, o cunoaștere și depășire de sine și o cunoaștere și depășire a datului, prin care materia să capete formă și să fie spiritualizată în actul creației. Formele și reprezentările artistice sînt, în esență, fondate pe sfera sensibilului. Arta este, deci, afirmație, deoarece “în măsura în care simțurile arată devenirea, schimbarea, ele nu mint”<sup>37</sup>.

Putem constata că între concepția despre artă a lui Platon, și cea a lui Nietzsche există o relație inversă. Pentru Platon *adevărul* este *suprasensibilul*, relația adevărului cu arta este una, aparent, de excludere, de contradicție și diviziune, deci de ruptură. Pe de altă parte, filosofia lui Nietzsche este o adevărată afirmare a sensibilului, astfel încît adevărul este ceea ce afirmă arta. Aceasta ar fi una dintre explicațiile posibile pe care le putem da afirmației făcute de Nietzsche prin care consideră filosofia sa un “platonism inversat”, iar pentru acest platonism inversat relația dintre artă și adevăr nu poate fi decît una de concordanță. Pentru a înțelege mai bine poziția pe care o are filosofia nietzscheeană față de cea platoniciană, se impune să recurgem la o formulă prin care Heidegger distanțează concepțiile celor doi gânditori: “Nietzsche spune: arta are mai multă valoare decît adevărul. El neagă ceea ce Platon decide: arta are mai puțină valoare decît adevărul, altfel spus, mai puțină valoare decît cunoașterea propriei ființări, decît filosofia”<sup>38</sup>.

Trebuie avut în vedere că pentru Nietzsche arta nu reprezintă o simplă manifestare artistică care nu are nici un scop, *l'art pour l'art*. El este împotriva celor care, dorind să justifice arta dincolo de orice valoare morală, se opun ideii de “scop în artă”. Dar, consideră Nietzsche, sensul artei este viața, dorința de viață. “Arta e marele stimulent al vieții: cum ai putea să o înțelegi ca fiind fără rost, fără scop, ca *l'art pour l'art*”<sup>39</sup>? Creația, ca manifestare de fond a artei, este o luptă, o luptă cu propria natură, cu propria ființă. Este, în același timp, afirmare și negare, dar, în primul rînd este depășire. Lumea este un joc al esenței originare care produce multiplicitatea ființelor individuale, în același fel în care artistul își produce opera. Astfel, creația este o reeditare a vieții cosmice, o ieșire din propria ființare. Putem afirma că în măsura în care arta este înțeleasă ca *artă tragică*, ea devine simbolul ontologic al filosofiei nietzscheene.

Arta, privită în cele două dimensiuni ale sale, apolinică și dionisiacă, este un joc al artistului prin care acesta își suprimă suferința, ascunzînd-o în spatele formelor cu ajutorul visului sau dispersîndu-se în universul abstract, ieșind din propria individualitate prin uitarea de sine a beției. Arta apolinică este “jocul de-a visul”. Suferința, tristețea, moartea sînt eludate prin puterea

<sup>36</sup> Friedrich Nietzsche, *Amurgul idollor*, p. 466.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 151.

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche, *Amurgul idollor*, p. 515.

tămăduitoare a visului care ne oprește în limitele aparenței. Artistul apolinic, cel care contemplă formele plâsmuindu-și opera prin imitație și limitându-se la propria individualitate, nu face altceva decât să-și ipostazieze propria subiectivitate. Relația creație – creator este una limitată, pusă sub semnul măsurii apolinice, fără puterea inspirației, avînd strălucire pentru privire, dar netrecînd dincolo de ea. Creatorul apolinic nu are o relație intimă cu opera sa, el rămîne în continuare între granițele propriei existențe fără a le depăși prin actul creației.

Arta dionisiacă este “jocul de-a beția”. Artistul dionisiac se depășește pe sine, lăsîndu-se în voia beției simțurilor, ieșind de sub constrîngerea oricărei măsuri, “subiectul dispare cu totul din fața puterii erupînd a general-omenescului, cheie a universal-naturalului”<sup>40</sup>. În cazul artei dionysiace, creatorul se află în relație intimă cu propria creație, el se identifică cu fiecare din operele sale, depășindu-și prin actul creator subiectivitatea și individualitatea. Acel “Eu” rostit de artistul apolinic se oprește în limitele subiectivității sale, deosebit fiind de “Eul” geniului liric care este “egocentrismul unic, în general și cu adevărat existent și veșnic, cel care zace în esența lucrurilor”<sup>41</sup>.

Înțelegînd importanța actului său, creatorul pătrunde esența vieții, a ființei. Și la fel cum omul trăiește prin creație experiența mîntuirii prin operă, la fel cum, prin aparența frumoasă a operei de artă, suferința și urîtul sînt transfigurate, tot așa fondul creator al lumii ajunge la o temporară liniștire prin aparența frumoasă a ființelor diverse deja create. Dar acest fond original al lumii nu este doar creator, el și distruge: semnele decadenței sînt implicate în devenirea firească a lucrurilor. În bucuria zămislirii și a iubirii palpită, de asemenea, și bucuria morții și a distrugerii. Prin urmare, creația nu poate fi un act finit; ea însăși presupune distrugerea, căci pentru a se depăși, pentru a nu se perima, ea trebuie să-și neghe vechile forme în vederea zămislirii altora noi. Tot așa artistul trebuie să-și exploreze întreaga ființă, să depășească prejudecățile, să se situeze dincolo de bine și de rău și să poată lăsa în urmă vechile opere pentru a crea altele noi. Superioritatea artei grecești constă în faptul că ea s-a împlinit în tragedie și a făcut posibilă ființa clasică a elinului, pentru care viața era suportabilă chiar dacă adevărul lumii era trist și esența ei era indiferentă.

“A fi artist este un mod al vieții”<sup>42</sup>, iar viața nu este doar naștere, doar afirmare a ființei, ea presupune în același timp moartea. Ființa creatoare trebuie să-și ia forța din însăși negația sa. *Voința de putere*, principiu director în filosofia lui Nietzsche, constă tocmai în voința prin care viața poate să fie dușmanul propriei creații: “Tot ceea ce creez și oricît mi-ar plăcea că am creat – curînd sînt nevoită să-i fiu dușman și să-mi urăsc iubirea: aceasta este voința voinței mele (...) dar nu voință de a trăi, ci – învață de la mine – *voință de putere*”<sup>43</sup>. Iar cum prin actul său artistul reeditează actul creator al Vieții, el

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Scrieri postume*, Hestia, Timișoara, 1998, p. 360.

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, p. 32.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 69.

<sup>43</sup> Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p. 180.

trebuie, precum aceasta, să tindă să se depășească cu ajutorul voinței de putere prin care să-și distrugă vechile valori create. El trebuie să se ridice dincolo de bine sau rău, să fie creator “în bine și în rău” și să-și urmeze calea spre el însuși, spre “demonii săi”. Prin recunoașterea părții întunecate din ființa sa, omul-artist nu o urmează în mod necesar, ci o poate distruge, acest act ridicându-l deasupra ei, ajutându-l să-și creeze propriul ideal, “Dumnezeul său”: “Însinguratule, urmează-ți calea, calea ta de om care creează: din toți cei șapte demoni ai tăi, tu vrei doar să-ți crezi un Dumnezeu! (...) Cel iubitor vrea să creeze deoarece disprețuiește! Cine cunoaște ce este iubirea, dacă nu ajunge să disprețuiască ce a iubit”<sup>44</sup>?

Surprinzând esența artei, prin intermediul căreia omul înțelege viața și se depășește pe sine, Nietzsche crede că aceasta are o semnificație decisivă pentru instituirea unei noi lumi de valori. În ce constă această afirmație? De ce tocmai prin artă cultura modernă poate să-și găsească identitatea, poate să depășească nihilismul care domină mentalitatea omului actual și prin care se declară: “nimic nu are valoare – viața nu mai are nici o valoare”<sup>45</sup>? Răspunsul îl găsim în *Voința de putere*: fenomenul “artist” este încă cel mai “transparent”<sup>46</sup>. Aceasta vrea să însemne că ceea ce este cel mai accesibil înțelegerii noastre, este fenomenul artistic, *ființa-artist*. Astfel, pentru reconsiderarea tuturor valorilor trebuie să pornim de la acest personaj, artistul; numai așa “Ființa ne apare în modul cel mai apropiat și cel mai clar”<sup>47</sup>. Ar fi necesar, deci, să recunoaștem în noi înșine ființa creatoare care ne poate ridica la înțelesul purtat în adâncul său de către viață.

Superioritatea artei grecești constă în faptul că grecii au reușit să recunoască în trăirile lor forțe devastatoare și au avut voința de a le exprima, constituie un fapt de o mare importanță. Însă, departe de a îndemna cultura modernă să imite modelele antice, Nietzsche pledează pentru căutarea unui stil original – diferit de cel al grecilor – stil care să ordoneze gândirea și societatea și care să stabilească un contact cu fondul metafizic al existenței. Însușirea elementelor organice ale civilizației grecești n-ar duce decât la pierderea identității și a originalității. Trebuie să ne apropiem nu numai de senina și aparenta lor strălucire, ci mai ales de voința cu care au dat sens existenței prin puterea creației și prin explorarea vieții în cele mai profunde și înspăimântătoare dintre manifestările sale. Miturile lor stau mărturie pentru cerbicia cu care căutau sensurile vieții; nici un act, nici un fenomen nu-i lăsau indiferenți. Căutau să se identifice cu propria ființă, dar, în același timp, să o și depășească prin sentimentul Ființei primordiale. Ieșirea de sub semnul imaginilor frumoase și intrarea sub sentimentul tragic al vieții, împletirea celor două simboluri: Apollo și Dionysos, a visului și a beției, ridicarea ființei dincolo de suferință, sînt deja semne ale *devenirii*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>45</sup> Friedrich Nietzsche, *Amurgul idollor*, p. 521.

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, p. 507, § 797.

<sup>47</sup> Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 68.

Tragedia, esență a artei, invocă incompatibilitatea între două lumi: între *lumea istorică* – a aparenței – și *lumea mitului* – a căutării Ființei originare. Pe lângă aceasta, tragicul înseamnă și posibilitatea pe care o are omul de a o depăși pe prima înspre a doua. Această posibilitate, prin care putem să zărim existența unei lumi superioare în care contrariile s-au totalizat și împăcat, denotă optimismul lui Nietzsche cu privire la viitorul ființei umane. El consideră că omul cuprinde în sine, potențial, toate fenomenele existente; ființa omului este un microcosmos: “În om se află *creatura și creatorul*: în om se află materie, fragment, prisos, lut, noroi, nebunie, haos, dar în el sălășuiește și un creator, un sculptor, duritatea barosului, contemplația divină și ziua a șaptea – pricepeți voi această contradicție.”<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Friedrich Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, Humanitas, București, 1992, p. 144.

## NIETZSCHE ȘI “VOINȚELE DE PUTERE”

CIPRIAN MIHALI

*Universitatea “Babeș-Bolyai” Cluj*

**RÉSUMÉ.** Nietzsche et les “volontés de puissance”. L'étude part de la triple considération de la “volonté de puissance” en tant que concept, projet littéraire et «œuvre capitale» de Nietzsche. Ainsi, tandis que le *concept* est clairement défini du point de vue philosophique dans les textes tardifs de Nietzsche (anthumes et posthumes), et le *projet*, lancé toujours dans les dernières années de la vie active du philosophe, semble avoir été abandonné peu avant son effondrement turinois, *l'œuvre capitale* connaîtra un triste succès pendant les décennies qui suivront la mort de son “auteur”. La deuxième partie de l'étude analyse la manière dont les textes de Nietzsche ont été manipulés politiquement par une sœur abusive avec la complicité d'un milieu culturel en déroute, ce qui a permis et encouragé, du même coup, l'avènement du nazisme et d'une idéologie biologiste- raciale de la “bête blonde” et de la “vie dangereuse”, tellement étrangère à l'esprit philosophique de l'Eternel Retour et de la Volonté de Puissance.

### Introducere

După o sută de ani de la moartea sa, Nietzsche rămîne un gînditor pe cît de citat, pe atît de puțîn cunoscut și problematic în forța și destinația ideilor sale. Un secol întreg stă mărturie exemplară și tragică deopotrivă pentru manierele atît de partizane de rezolvare a acestei problematice. Forța ideilor nietzscheene e îndeaproape dublată de slăbiciunea specifică autorului lor, nu în sensul în care, bunăoară, filosofia voinței de putere ar fi pandantul și masca unei personalități bolnăvicioase, compensația intelectualistă a unui psihism maladiv și nesigur pe reacțiile sale. O sută de ani de istorie, de nume și de teorii ne-au dezvățat să ne lăsăm tentați de astfel de asociații, previzibile exact în măsura în care sînt și limitate în efectele lor hermeneutice. Poate că fascinația pe care Nietzsche continuă să o exercite astăzi asupra spiritelor de tot felul vine din contiguitatea ce poate fi remarcată între incapacitățile cele mai promițătoare ale sale și felul postmodern de a fi al omului contemporan, ori, mai concret, al celui post-comunist; acest fel postmodern ar viza slăbiciunile de care dă dovadă omul sfîșiat între lumi reale și lumi virtuale, între tradiții, prezenturi și proiecte eterogene, *bricoleur* prin excelență și improvizator în

gîndire, afect ori acțiune. Nietzsche nu-și datorează slăbiciunile vreunei tare – genetice, culturale ori filosofice –, și nici imposibilității sale de a-și încheia opera, ci incapacității (dar cît de prolifică) de a fi specialist în ceva anume. Așa cum cu justețe remarca unul din exegeții săi contemporani, “nenorocirea lui Nietzsche începe și ia sfîrșit în neputința sa de a face un lucru, și numai unul, după regulile artei”, astfel încît, “în viața sa exterioară, Nietzsche a devenit victima darurilor sale duble”<sup>1</sup>. Nu e mai puțin adevărat – dar aici ne situăm deja pe terenul alunecos al ipotezelor în *abstracto* – că dacă talentul său ar fi fost cultivat într-o direcție anume, într-o disciplină sau într-o carieră, Nietzsche ar fi devenit un profesionist, în sensul actual al termenului, dar la fel de bine s-ar fi putut încheie într-o “ existență obscură la marginea vieții culturale organizate ”<sup>2</sup>.

Nu ne vom interesa însă aici de ce ar fi putut deveni Nietzsche, într-o situație sau alta, ci vom încerca să punctăm o parte din avatarurile a ceea ce a devenit el, tocmai datorită acestor daruri și acestor slăbiciuni ale sale, atît de ispititoare pentru hermeneuți de tot felul, de care acest secol XX nu a dus lipsă nici un moment. Căci, într-adevăr, ceea ce pare mană cerească pentru o infinitate de interpretări, pe care nerefuzînd-o lumii nu i-o putem refuza nici operei nietzscheene – respectiv caracterul său deschis și polifonia registrelor sale stilistice – s-a dovedit în prima parte a acestui secol prea puțin interesant pentru o lume culturală, iar apoi politică și ideologică, în criză de anabolizante filosofico-teoretice, deficientă în inspirații energizante și grăbită să le găsească oriunde și cu orice preț. Căci cum am putea interpreta altfel “dezbateră” pe care ideologii naștiți au provocat-o în anii '30 în jurul filosofiei lui Nietzsche, pentru adoptarea sau respingerea ei de către doctrina oficială, o “dezbateră” tranșată printr-o majoritate de voturi asemeni unei ordonanțe de urgență adoptate de un guvern la sfîrșit de mandat?

Dar, într-un sens mai larg, fragilitatea lui Nietzsche este și fragilitatea oricărei gîndiri filosofice gata să se expună și să înfrunte, prin interpretare, o lume în criză de transcendență. Astăzi, încă nu am tras toate învățămintele din această fragilitate și din recuperările ei tari de către teorii și acțiuni ne- sau antifilosofice. Grăbiți cum sîntem și noi să recuperăm un timp pierdut, întoarcem o pagină pentru a deschide una nouă, o ștergem pe cea anterioară fără a-i fi citit întru totul morala. Căci la proba realității – și cu deosebire a celei politice ori militare – nici o filosofie nu rezistă, ea nu e făcută să reziste unei astfel de probe și devine îndoielnică, de-a dreptul periculoasă, atunci cînd pretinde că o face. Nu vom putea adresa lui Nietzsche – din perspectiva unei politici actuale, democratice sau corecte – o serie de întrebări de felul acesta<sup>3</sup>:

“Ce faceți cu socialul, domnule Nietzsche? Rămîn extazurile dumneavoastră conforme constituției? Nu sînt oare minele de anarhie așezate chiar sub

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *Le penseur sur scène. Le Matérialisme de Nietzsche*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1990 (citatele sînt luate din ediția 2000 a acestei lucrări), p. 17.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Și pe care Peter Sloterdijk le așează în gura unui pretins interlocutor exprimînd o astfel de poziție politică, *ibidem*, pp. 161-162.

prozaismul dumneavoastră? Ce aveți de spus despre probleme timpurilor prezente – sau vă limitați la a indica distanța dintre cunoașterea solitară și bla-bla-bla-ul colectiv? N-am putea să așteptăm de la dumneavoastră nimic altceva decât un subiectivism fără subiect, subiectivism care, generalizat, nu va putea să producă decât un colocviu despre postmodernitate: un salon de toamnă al vanităților, în care intensitățile, garanții fără sens și poli-logice, se vor ciocni unele de altele? (...) Vreți să ne conduceți la haos cu romantismul dumneavoastră conflictual tînăr-conservator și cu furia dumneavoastră dionisiacă de a depăși limitele? Cultul dumneavoastră al clipei și adorația pentru excepție nu ratează premisele socio-psi-hologice ale democrației, adică tocmai capacitățile de a se angaja indirect, de a gîndi pe termen lung și de a simți în chip instituțional? Nu există oare în orice agitație individualistă o manieră de a se juca cu focul – un stimulent al dezinhibării încurajînd brutalitățile și domolind circumspecțiile, favorizînd dezlănțuirea și sufocînd responsabilitățile? Nu este orice insistență asupra singularului, în același timp, o slăbire a generalului, care contribuie astfel la mărirea tensiunii între narcisism și legea fundamentală? Deveniți un pericol pentru civilizația politică, domnule Nietzsche, dacă nu încetați odată să incitați oamenii cei mai sensibili la demisie politică – fără a vorbi de durii de oțel care iau din lucrările dumneavoastră teze aventuroase pentru a da în chip filosofic o bună conștiință brutalității lor”.

Asemenea întrebări nu-și pot găsi un loc într-o interogație actuală de natură politico-filosofică, fie și – sau cu atît mai mult – știind în ce fel ideile filosofului au fost supuse unui alt interogatoriu politic cu cîteva decenii în urmă și din care, nu atît Nietzsche ori filosofia lui, cît lumea, ansamblul oamenilor care locuiesc această planetă, a ieșit mult slăbită și tot mai puțin sigură pe sine. Căci pînă la urmă, slăbiciunea unei filosofii nu poate consolida o lume fragilă, ea nu poate decât să contribuie nefericit la îndoita ei fragilizare, chiar sub aparențele provizorii, tragice și violente, ale unei consolidări a ei, ori a unei părți a ei împotriva tuturor. Falsificarea unei gîndiri nu este anulată prin înlocuirea ei cu o altă falsificare, chiar dacă termenii precum: “rasă”, “bestie blondă”, “a trăi periculos” etc., sînt înlocuiți cu alții, precum: “normalitate”, “democrație”, “angajament instituțional”, “valori comune”.

“Voința de putere” este pretextul acestei cercetări a parcursului dramatic pe care ideile nietzscheene le-au avut la începutul secolului XX. Din miză și frămîntare a gîndirii, “voința de putere” a devenit, în scurt timp și după o logică ce nu încetează să ne lase în perplexitate, carte, instituție, politică, ideologie. Nu vom putea identifica toți factorii care au contribuit la această devenire; alături de nume, ar trebui invocate aici tradiții, evoluții culturale, psiho-sociale, determinări politice, științifice, economice, spiritul epocii. Dar, din tot acest peisaj pestriț și de-abia înțeles al începutului de veac XX, se desprind figuri, gesturi, mișcări care au făcut ca, în doar două sau trei decenii, filosofia lui Nietzsche să fie convertită în ceea ce-i era mai străin și împotriva căruia autorul a luptat în timpul vieții sale.

**“Voința de putere” ca și concept**

Conform manuscriselor păstrate în ediția Colli-Montinari, ediție canonică a textelor antume și postume ale lui Nietzsche, elaborarea unui concept al voinței de putere începe în anii 1880, prin aplecarea filosofului asupra ideii de putere, și își găsește expresia cea mai clară – cel puțin în privința textelor publicate de Nietzsche – în partea a doua din *Așa grăit-a Zarathustra*, mai precis în capitolul “Despre depășirea de sine”, datînd conform notațiilor lui Mazzino Montinari, din vara lui 1883. Iată cum sună acest text, reluat aici fragmentar:

“Dar pretutindeni unde am găsit ființe vii, am auzit vorbindu-se despre supunere. Tot ce trăiește se supune. Și-apoi mai e și lucrul acesta: i se comandă celui ce nu știe să se supună sieși. Acesta-i felul de a fi al celor vii. (...) Oriunde am găsit viață, găsit-am voință de putere; chiar și-n voința servitorului găsit-am voința de a fi stăpîn (...) Această taină mi-a mărturisit-o însăși viața: ‘Iată’, mi-a zis, ‘eu sînt constrîngere de a mă depăși pe mine însămi’ (...) Căci tu, fiu al cunoașterii, ești doar un drum și-o urmă de picior a vrerii mele: de fapt, voința de putere ce mă animă calcă pe urmele voinței tale de adevăr. Fără-ndoială, cel ce-a lansat expresia ‘voință de a trăi’ – acela n-a aflat ce-i adevărul: voința-aceasta – pur și simplu nu există! Căci: ce nu există nu este-n stare nici să vrea; dar ceea ce există cum ar fi în stare să mai aibă voința de a exista! Numai acolo unde e viață, e și voință; dar nu voință de-a trăi, ci – învață de la mine – voință de putere! Multe sînt lucrurile mult mai prețuite de cei vii decît viața însăși; dar chiar și-n prețuirea-aceasta vorbește voința de putere!”<sup>4</sup>

În acest text, ca și în altele datînd din aceeași perioadă, Nietzsche respinge orice interpretare exclusiv psihologică sau antropologică a voinței de putere, considerînd-o esență a lumii, esență a vieții, ori chiar esența cea mai intimă a ființei, și nicidecum poftă de dominație a unui individ asupra altora. Într-o asemenea comprehensiune reductivă, ea nu ar face decît să se întoarcă împotriva sieși, separînd voința de putere, făcînd din ultima scop al primeia, raport între o voință-subiect și o putere-obiect, devenind, altfel spus, din *Wille zur Macht* o vulgară *Machtwille*. Ori o asemenea separație e tocmai ceea ce caracterizează reactivul și atitudinea resentimentară, concentrarea voinței într-o unitate obsedată de propria-i slăbiciune și de puterea celorlalți.

În privința conceptului propriu-zis, lucrurile sînt destul de clare pentru a nu fi nevoie de o analiză a sa în profunzime. Trăvialul hermeneutic al unor filosofi ai secolului XX, precum Heidegger, Deleuze sau Michel Haar au redat acestui concept demnitățile sa filosofică și interogativă pe care i-o propusese Nietzsche.

Problemele grave se pun de-abia cînd începem să atacăm proiectul literar al lui Nietzsche, una din sursele nefericite ale abuzurilor ce aveau să fie comise pe seama acestui autor.

### **Proiectul literar nietzschean al Voinței de putere**

---

<sup>4</sup> Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. de Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 178-180.



Într-o lucrare ce nu lasă loc nici unui echivoc prin chiar titlul său<sup>5</sup>, Mazzino Montinari, unul dintre cei care au lucrat, începînd cu anii '60, la editarea după criteriul cronologic al operei nietzscheene, prezintă o succintă istorie a proiectelor filosofului de elaborare a unei *opera magna* intitulată *Voința de putere*. După prezentarea acestor proiecte, Montinari conchide, bazîndu-se pe texte și scrisori nietzscheene ignorate vreme de atîtea decenii, că în vara lui 1888, cu puțin înainte așadar de prăbușirea de la Torino, Nietzsche a renunțat la scrierea și publicarea unei cărți care să se numească *Voința de putere*.

În manuscrisele păstrate, “Voința de putere” apare pentru prima dată ca și titlu al unei posibile lucrări în vara anului 1885. Carnetele din acea vreme, asemeni tuturor celorlalte păstrate din timpul vieții lui Nietzsche, dau seama de caracterul provizoriu al notițelor prinse în ele. Aceste notițe sînt mai curînd elaborate sub forma unui jurnal intelectual, în care se adună, nu haotic, ci urmînd cursurile capricioase, imprevizibile, ale gîndirii – și știm prea bine cît de capricioasă este gîndirea vulcanică a lui Nietzsche! – planuri, idei, schițe de lucrări, fragmente de scrisori, comentarii la cărțile citite, fragmente din asemenea cărți etc., refuzîndu-se oricărei sistematizări sau simplificări posterioare. Coerența gîndirii lui Nietzsche nu e pusă în discuție de asemenea notații diverse; ele mărturisesc mai curînd pentru travaliul intens la care gîndirea e angajată, pentru pistele care se deschid și se deschid cu fiecare idee nouă așezată pe hîrtie. De aceea, proiectul “Voinței de putere” nu e nici singurul, nici cel mai important din acea vreme; el face parte din atmosfera filosofică a momentului și a-l desprinde din această atmosferă, pentru a-l ipostazia în gîndire dominantă e un abuz dovedind o cumplită ignorare a modului de a lucra al lui Nietzsche.

Dacă termenul ca atare de “voință de putere” e deja prezent în schițe ale unei posibile lucrări intitulate *Filosofia eternei reîntoarceri* încă din 1888, titlul apare într-un carnet din august 1885 sub forma: *Voința de putere. Eșeu de interpretare nouă a oricărui eveniment. De Friedrich Nietzsche*. Astfel, din acest moment și pînă în anul 1888, vor putea fi identificate cel puțin șapte asemenea planuri, cu titluri și detalieri sensibil diferite, toate gravitînd în jurul acestui termen și încercînd să prindă în ele starea gîndirii din acel moment a lui Nietzsche. În acest sens, “voința de putere” e explicată în termeni de multiplicitate, de depășire a opoziției între esență (realitate) și aparență prin chiar afirmarea bogăției realității prin jocul nesfîrșit al aparențelor; în 1886 și 1887, este vorba, în planuri mai articulare, de tentativa de inversiune-subversiune (*Umwertung*) a tuturor valorilor, de analiza nihilismului european, de disciplină și educație. La sfîrșitul lui 1887 și începutul lui 1888, Nietzsche adună laolaltă aproape patru sute de fragmente numerotate și ordonate în două caiete, într-un plan prevăzut cu patru capitole și douăsprezece subcapitole, care capătă numele de *Voința de putere*. Dar trebuie spus imediat că în lunile ce au urmat,

---

<sup>5</sup> Mazzino Montinari, “*La Volonté de puissance*” *n'existe pas*, traducere din limba italiană și prezentare de Patricia Farazzi & Michel Valensi, Ed. de L'Éclat, 1996.

Nietzsche, nemulțumit, revine asupra acestui plan, îl modifică și chiar îi amână realizarea. În scrisori din februarie 1888, el îi spune lui Peter Gast că “în zece ani voi încerca să fac mai bine” și că “nu e vorba decît despre o primă stare pentru mine (...), ideea publicării e cu adevărat exclusă”<sup>6</sup>. Ultimul plan al *Voinței de putere* e datat “ultima duminică a lunii august 1888”, adică 26 august, pentru ca numai peste cîteva zile să renunțe definitiv la acest plan și să imagineze niște “rezumate” ale gîndirii sale (trei la număr: “Gînduri pentru poimîine”, “Înțelepciune pentru poimîine” și “Magnum în parvo”), cu o listă de douăsprezece capitole, dintre care șapte se vor regăsi aproape identic în *Amurgul idolilor*, iar patru în *Anticristul*, două dintre ultimele texte publicate de Nietzsche, la sfîrșitul anului 1888.

Această schimbare radicală de plan și mărturiile din această perioadă, îi întăresc lui Montinari convingerea că Nietzsche a renunțat definitiv – în toamna lui 1888 – la publicarea unei cărți care s-ar numi *Voința de putere*, optînd pentru publicarea unui rezumat al filosofiei sale numit pînă la urmă *Amurgul idolilor*, și avînd în vedere, pentru anii ce ar fi trebuit să vină, redactarea unei lucrări intitulată *Inversiunea tuturor valorilor*, în patru cărți (și pentru care lucrare, Nietzsche a pregătit în cîteva săptămîni doar nu mai puțin de șase variante de cuprins). E important însă de spus că aceste variante nu se îndepărtează esențial de planurile anterioare ale *Voinței de putere*, ceea ce ne permite să susținem, odată cu Montinari, că *Inversiunea...* era concepută ca și înlocuitorul *Voinței de putere*:

“Din punctul de vedere al conținutului, ‘*Inversiunea tuturor valorilor*’ era, de o anumită manieră, identică cu ‘*Voința de putere*’, dar, în fapt, ea era și negarea sa literară. Mai mult: din notele pentru ‘*Voința de putere*’ au ieșit *Amurgul idolilor* și *Anticristul*. ‘The rest is... *Nachlass*’<sup>7</sup>, încheie Montinari, parafrazîndu-l pe Hamlet.

Suficiente argumente pentru a demonstra că, dacă au existat proiecte ale unei asemenea lucrări, ele au fost abandonate în favoarea altora, și că ceea ce a fost publicat ulterior sub acest nume, probează nu numai o necunoaștere a gîndirii filosofului, ci și intenții cu totul străine de el, subordonate caricatural și tragic unor voințe în căutare disperată și violentă de putere.

Dar cu asta, aventura nefericită a “voințelor de putere” nu face decît să înceapă. Ea își va găsi desăvîrșirea grotescă și ciudat perpetuată peste decenii și evenimente, în cele cinci ediții ale unei lucrări cu cît mai populare, cu ațît mai îndepărtate de fictivul (chiar ficționatul, re-creatul) său autor.

---

<sup>6</sup> Cf. Mazzino Montinari, *op.cit.*, pp. 53-54.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 68.

## Edițiile postume ale Voinței de putere

### *Elisabeth Förster-Nietzsche sau ambițiile dăunătoare ale mediocrității*

“Nu vă puteți imagina dezgustul pe care trebuie să-l suport din faptul de a fi rudă atât de apropiată cu persoane de stirpea voastră [era vorba de mama și de sora lui Nietzsche]! Ce anume, dacă nu dezgustul, mă face să vomit când citesc scrisorile surorii mele și când mă văd constrâns că citesc acest amestec de idioție și de aroganță, care își dă chiar aere de moralitate.”<sup>8</sup>

“A *publica bucăți* din scrierile mele e după mine unul din delictele cele mai grave. E un lucru care mă face să sufăr ca puține altele – și e cel mai grosolan abuz de încredere (...) Pentru public, eu sînt deja un motiv de scandal; doriți *dumneavoastră* (...) să devin acum și ridicol? În ce mă privește, *ambele* variante îmi sînt indiferente. Mă întreb doar dacă *dumneavoastră înșivă* veți găsi în asta vreun avantaj (...) Iată *durerea* mea și iată *furia* mea.”<sup>9</sup>

Apariția unei lucrări cu acest nume în publicistica sfîrșitului de veac XIX și începutului de veac XX este indisociabilă de prezența insistentă a unei personalități pe cît de fascinante pe atît de tragic-comice în cultura germană, și asta vreme de mai bine de patruzeci de ani: Elisabeth Förster-Nietzsche. Despre această persoană se știu încă destul de puține lucruri, mai cu seamă în spațiul cultural non-german. Prezență discretă în timpul vieții fratelui său, ea explodează realmente odată cu prăbușirea fizică și simbolică a lui Nietzsche la Torino, la începutul lui 1889.

Numele de Förster îi vine de la soțul său, Bernhard Förster, antisemit de profesie și discipol fervent al lui Richard Wagner, care o ia de soție pe Elisabeth în 1885. Aceasta, fascinată de opiniile sale asupra superiorității rasei germanice și a vegetarianismului, precum și a culturii întemeiate pe astfel de valori, se va consacra luptei soțului său pentru elaborarea unei petiții antisemite pe care o vor înainta lui Bismarck și mai ales pentru punerea în aplicare a celui mai măreț plan al lui Bernhard: întemeierea primei colonii ariene, pur germanice, din lume<sup>10</sup>. Imediat după căsătorie, cei doi găsesc banii pentru a cumpăra un pămînt în jungla din Paraguay și transportă acolo un grup de cîteva zeci de germani nevoiași, aleși după criteriile de puritate rasială și de

<sup>8</sup> Schiță dintr-o scrisoare către mama și sora sa din februarie 1884.

<sup>9</sup> Dintr-o scrisoare trimisă de Nietzsche editorului său, Ernst Schnitzler în martie 1879.

<sup>10</sup> Povestea acestei colonii e redată cu măiestrie în lucrarea captivantă a unui jurnalist anglo-saxon care a refăcut traseul colonilor germani în Paraguay, Ben MacIntyre. Este vorba de lucrarea *Elisabeth Nietzsche ou la folie aryenne*, apărută în traducere franceză la editura Robert Laffont, Paris, 1990.

precaritate economică. Aventura coloniei Nueva Germania (ale cărei urme persistă pînă azi, există urmași mai puțin puri ai primilor coloniști, dar la fel de săraci ca și aceștia) se va dovedi în cele din urmă un eșec total, Bernhard Förster punîndu-și capăt zilelor în anul 1889, un an greu pentru Elisabeth, care va trebui să înfrunte și boala fratelui său survenită în același moment.

Dar, caracter energic, ea înțelege să tragă profit din situația astfel creată, văzînd în opera publicată și nepublicată a fratelui său un potențial mai mare și mai puțin riscant decît colonia invadată de vegetația luxuriantă din America de Sud. Colonizarea noului teritoriu îi permitea să iasă din situația dificilă în care se afla, iar calitățile sale de explorator, pentru care nu e nevoie de finețe intelectuală, ci de îndrjire, îi permiteau noua aventură. În acest scop, ea întreprinde o serie de acțiuni menite să-i permită controlul total asupra acestei opere: astfel, în primul rînd, ea încheie un contract cu mama sa, executor legal și literar al fiului său, cedîndu-i acesteia grija corpului lui Nietzsche în schimbul dreptului de moștenire asupra textelor. Apoi, urmînd modelul existent deja al Arhivelor Goethe-Schiller de la Weimar, își propune și reușește să creeze Arhivele Nietzsche, în 1894, în orașelul natal al familiei, Naumburg, dar care vor fi mutate, împreună cu corpul bolnav și inert al lui Nietzsche, la Weimar, trei ani mai tîrziu. Pentru a crea fondul arhivelor, scrie tuturor cunoscuților lui Nietzsche pentru a obține totalitatea corespondenței ori manuscriselor lăsate de Nietzsche prin locurile prin care a trecut, călător solitar, însoțit doar de umbra sa, vreme de aproape douăzeci de ani. Refuzul cel mai categoric a venit din partea Cosimăi Wagner, care a și distrus deîndată corespondența primită de la filosof, îngropînd astfel, poate pentru totdeauna, secretul pasiunii lui Nietzsche pentru ea. Dar intenția lui Elisabeth n-a fost una doar literară: distrugînd și falsificînd grosolan documentele în care Nietzsche se exprima dur și categoric împotriva ei, a limitelor sale intelectuale și a blestemului de a o avea drept rudă atît de apropiată, ea dorea să se prezinte ca unica moștenitoare literară a filosofului, singura îndreptățită să-i publice textele și să obțină profit din ele<sup>11</sup>.

Manager desăvîrșit, agent de publicitate demn de invidiat într-o lume pe cale să devină spectaculară, Elisabeth s-a preocupat exclusiv de accesul la celebritate al fratelui său, încă din timpul vieții sale și mai ales în ciuda testamentului filosofic al acestuia, temător deja de un asemenea destin<sup>12</sup>. În plan administrativ, se înconjoară de cîțiva colaboratori talentați și cunoscători

---

<sup>11</sup> Culmea acestui comportament mercantil e atinsă în anul 1930, cînd textele lui Nietzsche urmau să intre, conform legislației germane a vremii, în domeniul public. Pentru a-și salva profitul și monopolul, Elisabeth se prezintă drept coautor al unora dintre lucrările filosofului, ceea ce, așa cum vom vedea mai departe, nici nu e departe de tristul adevăr.

<sup>12</sup> În capitolul "De ce sînt eu un destin" din *Ecce Homo*, Nietzsche spune: "Simt o spaimă îngrozitoare că, într-o zi, aș putea fi considerat sfînt (...). Eu nu vreau să fiu sfînt, mai degrabă un saltimbanc... Poate că și sînt un saltimbanc..." (trad. de Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, Cluj, 1994, p. 120). Sfînt și saltimbanc deopotrivă, canonizat și disprețuit, aceasta e dilema imposibilă în care a fost prins Nietzsche vreme de zeci de ani, între ideologiile fără opțiune ale secolului XX...

(în înțelesul ei al acestui termen!) ai filosofiei lui Nietzsche. Printre aceștia s-a aflat cu intermitențe Peter Gast, un anume Fritz Koegel și mai ales cunoscutul Rudolph Steiner, reformator al educației și părinte al antroposofiei. Încercînd să-i explice în zadar lui Elisabeth filosofia fratelui său și renunțînd dezgustat la acest plan, el nota în 1896: “Frau Förster-Nietzsche e complet profană în tot ceea ce privește doctrina fratelui său... Nu înțelege nimic din distincțiile fine, chiar rudimentare și logice, nu are nici o coerență logică și îi lipsește cu totul orice obiectivitate... Cred în tot ce i se spune. Se poate convinge singură că ceva era roșu ieri, în timp ce totul îndeamnă la a crede că era albastru”<sup>13</sup>.

Pentru a desăvîrși această legitimare exclusivă, ea redactează, vreme de mai mulți ani, o istorie în două volume a vieții lui Nietzsche, intitulate: *Tinerețea lui Nietzsche și Singurătatea lui Nietzsche*. Elaborînd, în aceste lucrări, imaginea unui profet, a unui frate iubitor, a unui patriot german și a unui creștin pios<sup>14</sup>, Elisabeth afișează o triplă intenție:

- de a crea o imagine mitică, culturală, a filosofului;
- de a se înfățișa pe sine ca singura confidentă și singurul sprijin al lui Nietzsche;
- în sfîrșit, de a oferi cea mai bună interpretare a gîndirii filosofice, adică propria sa interpretare.

În sprijinul primei intenții, ea transformă Arhivele în loc de pelerinaj, unde se vor perinda, vreme de decenii, personaje dintre cele mai diverse ale primei jumătăți a veacului XX: Richard Strauss, Edvard Munch ori Gabrielle D’Annunzio, pînă la Thomas Mann, Oswald Spengler ori (în repetate rînduri)... Adolf Hitler. Încă înainte de 1900, clădirea Arhivelor e ornată cu statuile lui Friedrich Nietzsche (copiată apoi în mii de exemplare în miniatură și vîndute pe piață) și Bernhard Förster, cu colecții întregi de obiecte aparținînd filosofului, dar și fotografii, tablouri înfățișînd deopotrivă periplul european al lui Nietzsche și cel sud-american al familiei Förster...

Pe acest fond, cea de-a doua intenție nu a întîmpinat mari dificultăți în a se realiza: mărturiile publicate de Elisabeth ca și aparținînd lui Nietzsche o legitimează ca moștenitoare a acestuia. O legitimare devenită de nezdruccinat prin acțiunea impresionantă de editare a lucrărilor și manuscriselor nietzscheene, în care se înscrie și invenția lucrării numite *Voința de putere*.

Această acțiune debutează înainte de moartea filosofului; numai că operele deja publicate de acesta în timpul activității sale (și care nu cunoscuseră, la vremea lor, un succes devastator) nu puteau întreține imensa reprezentare pusă în scenă de Elisabeth. Era nevoie așadar să fie publicate manuscrisele postume, în dubla formă a operei complete și a operei magistrale a filosofului, încă necunoscute publicului.

<sup>13</sup> *Apud* Ben Macintyre, *op.cit.*, p. 204.

<sup>14</sup> Iată cîteva extrase din presupusele declarații și convingeri ale lui Nietzsche reținute de Elisabeth în cartea sa: “Sora mea nu e deloc o femeie, ea e o prietenă (...) o prietenă săritoare și de încredere”; apoi: “Avea adesea accese de veritabil patriotism, care îl făceau să exclame: ‘Iubesc germanii’”. În sfîrșit: “Purta o dragoste profundă întemeietorului creștinismului... și aprecia sincer creștinii pioși și onești” (*apud* Ben Macintyre, *op.cit.*, *passim*).

Opera completă a lui Nietzsche – cunoscută sub numele de *Grossoktavausgabe* – ce poate fi considerată, așa cum susține și Montinari, drept rezultatul cel mai important al întregii activități editoriale a Arhivelor, a fost publicată între 1894 și 1926 în douăzeci de volume, primele opt cuprinzând lucrările publicate de Nietzsche în timpul vieții, iar următoarele adunând manuscrisele și cursurile ținute de filosof ca profesor la Basel. Această ediție, rămasă ediția de referință pînă la cea stabilită de Colli și Montinari, conține, în volumele XV și XVI (publicate în 1911) “lucrarea” *Voința de putere*, stabilită printr-o selecție arbitrară de fragmente din anii 1882-1888 de către “cei doi incapabili pe plan filologic (și filosofic) care au fost Heinrich Köselitz (alias Peter Gast) și Elisabeth Förster-Nietzsche”<sup>15</sup>.

Însă aventura *Voinței de putere* ca lucrare de sine stătătoare începe cu cel puțin zece ani mai devreme; pe lângă motivațiile prezentate mai sus, ea mai adună două premise, una de natură istoric-circumstanțială, chiar comercială, cealaltă de ordin personal-hermeneutic, dacă putem atribui demersului lui Elisabeth acest termen poate ușor prea pretențios.

Premisa istorică este excelent surprinsă de unul din exegeții lui Nietzsche din anii '50, Richard Roos:

“Dacă procedeul ni se pare astăzi blamabil, trebuie să recunoaștem că el răspundea exigențelor epocii. Interesul suscitât de Nietzsche către 1900 nu justifică o ediție critică, iar un titlu precum *Voința de putere* era mai rentabil din punct de vedere comercial decît cel, mai exact, de *Fragmente postume*. Publicul nietzscheean se compunea atunci mai ales din spirite neliniștite în căutarea unei doctrine, din literați în criză de citate, din tineri exaltați care se foloseau de formule tari pentru a masca absența de gîndire personală. Epoca ‘măimuşelor lui Zarathustra’ pe care Nietzsche o prevăzuse începea: ea urma să cunoască treizeci de ani mai tîrziu dezvoltările tragice pe care le știm deja”<sup>16</sup>.

Cît privește cealaltă premisă, ce ține de afirmarea intelectuală cu orice preț a lui Elisabeth, de intrarea prin efracție în filosofia fratelui său, ea a fost posibilă grație sprijinului pe care aceasta l-a găsit la foștii elevi și colaboratori ai lui Nietzsche, în primul rînd la Peter Gast. Acesta îi scrie în 1893 lui Elisabeth o scrisoare în care consideră că deși Nietzsche considera încheiat subiectul inversiunii tuturor valorilor odată cu publicarea *Anticristului*, e nevoie totuși de a extrage consecințele morale, filosofice și politice dintr-o asemenea inversiune, fapt care obligă la ordonarea notelor filosofului într-un soi de sistem. Bazîndu-se pe această scrisoare, Elisabeth Förster-Nietzsche trage trei concluzii pe cît de absurde, pe atît de eficiente în ordinea viitoarei acțiuni editoriale:

- *Anticristul* e doar prima carte dintr-o lucrare sistematică, și toate documentele care dovedesc contrariul trebuie să dispară, prin distrugere sau falsificare;

---

<sup>15</sup> M. Montinari, *op.cit.*, p. 19.

<sup>16</sup> Richard Roos, “Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication”, in *Revue Philosophique*, 146 (1956), p. 266.

- Nietzsche a scris și celelalte trei cărți ale *Inversiunii*, dar ele s-au pierdut din vina lui Franz Overbeck, singurul prieten adevărat al lui Nietzsche, dar dușman de moarte al lui Elisabeth;
- era “necesară” deci reconstruirea celorlalte trei cărți ale *Inversiunii*, pentru a reda filosofului sistemul care se pierduse<sup>17</sup>.

Un sistem pe care Nietzsche nu-l proiectase niciodată și față de care manifestase mereu rețineri; e drept, așa cum am văzut, că au existat schițe care au avut o vreme în vedere o sistematizare a ideilor sale, dar și la acestea Nietzsche a renunțat fidel gândirii sale celei mai profunde, după care complexitatea și infinitatea realului nu pot fi prinse și închise în limitele strâmte ale unui sistem filosofic:

“Îi suspectez pe toți sistematicienii și mă feresc din calea lor. Voința de sistem e o lipsă de onestitate” spunea Nietzsche în *Amurgul idolilor*<sup>18</sup>.

Această mărturisire filosofică n-a împiedicat-o nicidecum pe Elisabeth să-și continue misiunea cu care se simțea investită, deși era conștientă de faptul că moștenește nu numai această misiune, ci și erorile posibile ce provin din asumarea ei. Astfel încât, în urma muncii sale și a celor din jurul ei, ne-au rămas cinci ediții ale Voinței de putere, din 1901 (cu “doar” 483 de aforisme), pînă în 1935 (cea mai mare compilație, realizată de Friedrich Würzbach în 1935, și care conține 2397 de aforisme). Între ele, o ediție în 1906, considerată ediția “canonică”, în 1067 de aforisme, reluată în ediția în octavo în 1911, care a fost utilizată și de marii interpreți ai lui Nietzsche (Jaspers, Löwith, Heidegger, Fink) și care a fost tradusă recent și în limba română. O altă ediție apare în 1917, cu doar 696 de aforisme și o alta, în 1930, destinată să ocupe în mod preventiv piața odată cu căderea operei lui Nietzsche în domeniul public.

Ceea ce trebuie remarcat însă relativ la toate aceste ediții este lipsa lor de fiabilitate filologică și erorile abundente pe care le conțin. Cea mai gravă dintre ele este poate așezarea după o ordine total străină gândirii lui Nietzsche a fragmentelor din caietele sale postume: adoptînd planuri realizate, e drept, de către filosof, dar abandonate repede, editorii au umplut aleatoriu aceste planuri cu fragmente datînd din epoci diferite, doar pentru a da “coerență” unui capitol sau unei teme de reflecție. Dacă ediția Würzbach, reluată în mod ciudat de editura Gallimard cu cîțiva ani în urmă (aceeași editură care a publicat ani la rînd ediția Colli-Montinari!), preferînd astfel să cedeze unui impuls comercial în fața probității editoriale – deci dacă această ediție mai are onestitatea să dateze fragmentele, ediția tradusă în limba română nu mai oferă acest “detaliu”, decisiv pentru înțelegerea mersului gândirii nietzscheene, dînd astfel impresia unei lucrări compacte, armonioase, asemănătoare cu cele publicate de filosof în timpul vieții.

Alte erori provin din transcrierea greșită a unor fraze (de exemplu, acolo unde Nietzsche scrie *Aporien* – “aporiile observării neștiințifice a corpului” –, editorii citesc *Agonien* – “contemplarea neștiințifică a agoniei corpului”; sau unde

<sup>17</sup> Paolo D'Iorio, “Les Volontés de puissance”, in M. Montinari, *op.cit.*, pp. 123-124.

<sup>18</sup> Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, cap. “Maxime și săgeți”, trad. de Alexandru Al. Șahighian, Humanitas, București, 1994, p. 456.

Nietzsche vorbește despre *innere Welt* (lume internă), editorul transcrie *innere Will* (voință internă). De asemenea, decisive pentru alcătuirea acestei lucrări sînt operațiile efective asupra fragmentelor: din fragmentele rămase în manuscris, editorii au ales o parte și au lăsat pe dinafară altele, au tăiat unele fragmente în mai multe bucăți ori au lipit împreună asemenea fragmente, au omis fraze dinăuntrul fragmentelor ori au adăugat altele, ignorînd complet ceea ce putea fi considerat pînă la un punct planul lui Nietzsche.

După acest îndelung efort de cosmetizare filologică și de sistematizare filosofică, nu e de mirare că unul dintre acești editori, Friedrich Würzbach, poate să scrie atunci cînd își publică opera: "Voința de putere va fi Noul Testament al acestei umanități noi"<sup>19</sup>. Un Nietzsche profet, un Nietzsche vedetă, pe cît de celebru, pe atît de împlînzit prin noul dresaj editorial, răspund mult mai bine spiritului vremii, decît filosoful fragmentar, incapabil, cum spunea Sloterdijk, să ducă la bun sfîrșit doar unul din numeroasele sale talente.

### **Recepția lui Nietzsche între 1900 și 1930: de la refuzul establishment-ului la recuperarea eroică**

Însă tot efortul imens și grotesc al lui Elisabeth Förster-Nietzsche, în scenariul său muzeal și editorial nu ar fi putut contribui la recepția filosofică pe care Nietzsche a avut-o în deceniile posteroare morții lui. Ar fi simplist să ne imaginăm că această femeie, înzestrată, așa cum am văzut, cu nenumărate talente manageriale și cu o flexibilitate intelectuală vecină cu superficialitatea, ar fi putut regiza totuși intrarea lui Nietzsche în galeria ideologilor dreptei radicale germane. Faptul că a adoptat tonul patriotard-milităros în timpul primului război mondial, că l-a simpatizat și că a fost simpatizată de Gabrielle D'Annunzio și de Mussolini, că a devenit admiratoare necondiționată a lui Hitler în ultimii ani ai vieții sale, că a primit vizita acestuia de șapte ori la Arhivele de la Weimar, nu ar fi încă în măsură să justifice strania alchimie care a făcut din Nietzsche un ideolog nazist *avant la lettre*. La aceasta au contribuit mulți alți factori, multe alte complicități individuale și circumstanțe cultural-istorice<sup>20</sup>, a căror explicație ne dă într-o oarecare măsură acces la înțelegerea coturii pe care secolul XX a făcut-o în primele sale decenii. De asemenea, această explicație trebuie, mai presus de toate, să constituie un prilej de meditație pentru oricine își pune întrebarea despre aderența realității la ideile filosofice ori, invers, despre pretenția filosofiei de a schimba lumea.

Așadar, în ciuda zbaterilor disperate ale surorii sale, în primii ani după moartea sa Nietzsche a rămas totuși un filosof puțin cunoscut. Apreciat doar parțial de filologi pentru lucrările sale de tinerețe, citit de boemi, anarhiști ori

<sup>19</sup> Friedrich Würzbach, Postfață la Fr. Nietzsche, *La volonté de puissance*, vol. II. Gallimard, Paris, 1995, p. 473 (originalul este publicat în 1935).

<sup>20</sup> Un singur exemplu, pentru moment: pentru meritele și calitățile sale literare, Elisabeth Förster-Nietzsche a fost propusă de trei ori – în 1908, 1915, 1923 – la premiul Nobel pentru literatură, însă fără succes, spre marea ei dezamăgire. Ca o consolare, ea devine doctor *honoris causa* al Universității din Jena, în 1921.



critici culturali, frecventat doar ocazional de filosofi sau scriitori, autorul *Anticristului* pare să fi fost respins cu duritate de *establishment*-ul epocii, de conservatori și de naționaliști, care vedeau în el un radical cu sentimente anti-germane, anti-creștine, cosmopolite și în plus cu simpatii pentru evrei. Dreapta însăși în Germania începutului de secol era încă o dreaptă aristocratică, monarhică și tradiționalistă, precum cea criticată virulent și adeseori de Nietzsche.

Abilitarea lui Nietzsche se petrece în paralel cu modernizarea dreptei germane, într-o simultaneitate care definește fidel evoluția societății și culturii germane în primele două decenii ale secolului. Criza acestora se va face simțită în chipul cel mai dramatic în preajma primului război mondial și apoi, pe durata conflictului. O dreaptă moale nu mai este capabilă să dea o nouă vigoare germanității, ea are nevoie de o forță și o demnitate precum cele descrise de oamenii ei de cultură din trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat, cum ar fi Hölderlin, Wagner sau Nietzsche. Cît îl privește pe acesta din urmă, nu scrierile sale despre greci sau despre cultura istorică sînt decisive, ci imprecățiile poetico-mitice din Zarathustra și chemarea la luptă din *Voința de putere*. "Nietzsche-le german și noua dreaptă s-au forjat în creuzetul primului război mondial, în bulversările de după război și în nemulțumirile din sînul Republicii de la Weimar. Ambele fenomene au furnizat o alternativă nu numai la concepțiile democratico-liberale, ci și la concepțiile conservatoare tradiționale."<sup>21</sup> Adoptarea lui Nietzsche ca filosof al germanității se face odată cu reconstruirea imaginii de războinic a germanului, cu afirmarea valorilor individuale ale curajului, ale eroismului și ale sacrificiului ca valori colective germanice. Această imagine nu este însă doar apanajul dreptei germane în reconstrucție, ci corespunde unei tendințe naționale larg răspîndite în deceniul al doilea de refacere a unei legitimități naționale, chiar, și mai ales, prin recursul la mit.

Nietzsche devine filosof național, iar *Așa grăit-a Zarathustra* e consacrată ca document sacrosanct și distribuită cu generozitate soldaților din tranșee; astfel, între 1914 și 1919 s-au vîndut peste 165.000 de exemplare, un tiraj care ar face astăzi invidios orice editor din lume. "Realitatea însăși părea să îmbrace o formă nietzscheeană"<sup>22</sup>, iar expresia filosofului, smulsă din ansamblul gîndurilor sale, "a trăi periculos" a devenit felul însuși de a fi, ori măcar imperativul oricărui german. Desigur, nu putem să pariem pe comprehensiunea literar-filosofică a textului de către soldații aflați în situații dramatice și nici măcar pe popularitatea acestuia în realitate. Dar ceea ce rămîne semnificativ este turnura categorică în recepția lui Nietzsche în acești ani și instituționalizarea acestei recepții. Prezența sa insistentă în ziare, în reviste, în cărți ori mesaje politice anunță o direcție de interpretare ce va deveni dominantă și chiar exclusivă în anii următori, și asta în ciuda schimbărilor repetate de semnificație a acestui

---

<sup>21</sup> Steven E. Aschheim, "Nietzsche et la droite radical allemande, 1914-1933", in *L'éternel retour. Contre la démocratie l'idéologie de la décadence*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1994, p. 75.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 75.

mesaj. Așa de exemplu, după invocarea eroismului și a spiritului de sacrificiu în anii războiului, urmează o mutare de accent înspre reabilitarea elementului mitic, odată cu înfrîngerea Germaniei în război. Nietzsche era chemat acum să vindece rănile de pe trupul patriei și să prescrie noul tratament de însănătoșire și de revigorare a spiritului german suferind. Doi sînt autorii mai cunoscuți din această perioadă care contribuie la noua lectură a lui Nietzsche: Thomas Mann și Ernst Bertram. Marele scriitor german, situîndu-se pe o poziție antidemocratică și antioccidentală în timpul războiului, publică în 1918 *Reflecțiile unui om apolitic*, în care desfășoară o argumentație virulentă împotriva “ideilor moderne” și apreciază la Nietzsche ironismul și etica sa aristocratică, germanismul său viril. Spre deosebire de Thomas Mann, marcat profund, asemeni oricărui mare spirit, de contradicțiile și criza prezentului său, Ernst Bertram e mult mai sigur pe sine și pe forța germanității nietzscheene, integrîndu-l pe filosof într-un “*Völkischer Mythos positiv*”<sup>23</sup>.

“El nu întruchipează numai trezirea conștiinței cu privire la niște pericole generate de istorie, ci și o genială trezire a conștiinței de sine a firii germane acolo unde aceasta se îndoiește și stă suspendată în modul cel mai riscant și fatal cu putință, între alaltăieri și poimîine, între haos și creație, în clipa extraordinară a începutului devenirii. Nietzsche este minutul exploziv în care un popor se autodescoveră în confruntarea cu primejdia interioară cea mai gravă. El întruchipează în același timp o trezire și o creștere a sentimentului care salvează și a voinței care salvează”<sup>24</sup>.

Războiul a permis această autodescoverire a poporului și a dreptei germane, o dreaptă care își găsește în Nietzsche instrumentul cel mai adecvat pentru a-și exprima ideologia vitalistă și militaristă, etica naționalistă și marțială, limbajul agresiv și provocator. Autorul lui Zarathustra nu mai este doar un critic al decadenței occidentale, așa cum se încapățîna să creadă Oswald Spengler, asiduu frecventator al Arhivelor și al lui Elisabeth Förster-Nietzsche, el devine în cel mai înalt grad un legislator. Maximele și săgețile sale ies din sfera descriptivului, pentru a se consolida ca norme de acțiune, lege și jurisprudență

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>24</sup> Ernst Bertram, *Nietzsche. Încercare de mitologie*, trad. din germană de Ion Nastasia și Maria Nastasia, Humanitas, București, 1998, p. 72. E cel puțin curioasă opțiunea editorului român pentru această lucrare ca monografie de referință pentru Nietzsche, dacă ea nu e dictată de purul și simplul argument comercial. Și mai ales cînd, într-o perioadă ca a noastră, la fel de confuză în plan cultural și spiritual ca și începutul secolului XX, un autor ca Bertram declară în mod deschis chiar din introducerea lucrării sale: “Personalitatea, chiar și cea mai precis conturată, cea mai clar circumscrisă de către știința istoriei, străbate epocile ca o forță activă, de o neobosită creativitate. Și o face exclusiv sub forma legendei. (Căci chiar și ‘opera’ este personalitate și ascultă și ea de legile legendei.) Ea trăiește numai ca imagine, ca configurație, deci numai ca mit, nu ca rezultat al cunoașterii și descoperirii unei realități care a fost” (p. 8). Există în exegeza acestui secol, numeroase lucrări mult mai solide bio-bibliografic și cu asumări filosofice mult mai puțin echovoce decît lucrarea lui Bertram, precum cele scrise de Jaspers, Heidegger ori Löwith ori Schlechta în spațiul german, Deleuze, Klossowski ori Michel Haar în Franța, Vattimo în Italia ș.a.m.d.

pentru o nouă *Lex Futura Europearum*<sup>25</sup>. Încet, dar sigur, Nietzsche nu mai este doar o sursă de inspirație și de formulări elegante și radicale, el devine ecranul de proiecție al noilor idealuri și ambiții ale drepte germane, prea puțin interesată de fidelitatea față de textul filosofic, preocupată doar să extragă din acest text, selectiv și cu finalitate precisă, “noțiuni pozitive și tipuri ideale” pe de o parte, “imagini antitetice” pe de altă parte. Astfel, avem idiomuri precum: “lupta creatoare pentru ea însăși”, “războiul care sfințește orice cauză”, “supraomul”, “omul ca animal de pradă” etc., ori opoziții tari între supraoameni și suboameni, definite după criteriile rasiale, politice ori medicale. Expresia cea mai sintetică a acestei transmutări a gândirii lui Nietzsche este dată de titlul uneia dintre numeroasele lucrări apărute în această perioadă<sup>26</sup> și aparținând unui anume Georg Förster: *Machtwille und Maschinenwelt* (1930) este un punct în care Nietzsche încetează să mai fie el însuși, transformându-se în contrariul său. Distanța de la conceptul de *Wille zur Macht* la avortonul *Machtwille* este distanța care separă – dintotdeauna poate – gândul filosofic de avîntul politic, speculația metafizică de acțiunea tehnică, *poiesis* de *Ge-stell*.

Pe această traiectorie, devenită vertiginosă și complet străină logicii interne a exercițiului filosofic al lui Nietzsche, mai există un punct de maximă importanță înaintea adoptării oficiale de către partidul lui Hitler a textelor filosofului ca texte oficiale ale național-socialismului. Acest punct este legat de activitatea filosofică și politică a lui Alfred Bäumler.

### **Nietzsche filosoful și politicianul: o conjuncție pentru partid și pentru cauză**

În anii treizeci, a reizbucnit o polemică aprinsă în jurul lui Nietzsche și a filosofiei sale. Pe de o parte, era vorba de momentul intrării textelor sale în domeniul public și pericolul unor manipulări necontrolabile a acestora părea mai mare decât niciodată. Acesta e motivul pentru care Elisabeth Förster-Nietzsche și colaboratorii săi publică masiv și în tiraje impresionante cărțile filosofului, *Voința de putere* cunoscînd nu mai puțin de trei ediții diferite într-un singur an. Apar lucrări care dezvăluie viața intimă a acestui, precum jurnalul clinic doctorului Erich F. Podach de la azilul din Iena, unde Nietzsche a fost internat în primii doi ani ai bolii sale (1889-1890), jurnal care susține drept cauză a bolii mentale infecția sifilitică.

<sup>25</sup> Friedrich Mess, *Nietzsche. Der Gesetzgeber* (Nietzsche. Legislatorul), Leipzig, Felix Mainer Verlag, 1930, *apud* Steven E. Aschheim, *op.cit.*, p. 80.

<sup>26</sup> Cu valoare de inventar, iată cîteva titluri apărute în această perioadă, și care trimit în mod expres, prin titlu sau conținut, la Nietzsche: Karl Bindung și Alfred Hoch, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwertes Lebens*, 1920; Ernst Mann, *Die Moral der Kraft*, Weimar, 1920; Franz Haiser, *Die Judenfrage vom Standpunkt der Herrenmoral: Rechtsvölkische und linksvölkische Weltanschauung*, Leipzig, 1926; Edgar Jung, *Die Herrschaft der Minderwertigkeiten: ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich*, Berlin, 1927; Arno Schickedanz, *Sozialparasitismus in Völkerleben*, Leipzig, 1927; Kurt Kassler, *Nietzsche und das Recht*, München, 1941 etc. etc...

Pe de altă parte însă, ascensiunea partidului național-socialist reclama o consolidare ideologică la care erau chemați să participe intelectualii și filosofii vremii și o selecție în rîndul autorilor preferați sau detestați de către partid. Nietzsche s-a aflat într-o poziție echivocă pentru o anumită vreme: unii ideologi ai partidului criticau la el cosmopolitismul, ostilitatea față de antisemiți, individualismul ori apolitismul. Alții îl vedeau mai neutru, recunoscîndu-i meritele literare; în sfîrșit, pentru că timpurile nu mai aveau răbdare cu oamenii și cu soluțiile intermediare, preferința a fost acordată imaginii pozitive a lui Nietzsche și adoptării lui oficiale de către partid.

La impunerea acestei preferințe o contribuție esențială a avut-o Alfred Bäumler. Profesor de filosofie în anii '30 și bun cunoscător al filosofiei clasice germane, Bäumler devine sub Hitler șeful catedrei de "Pedagogie politică" la Universitatea din Berlin și apoi director al "Secțiunii științifice a biroului însărcinat de către Führer cu controlul a tot ceea ce privește educația culturală și filosofică a partidului național-socialist"<sup>27</sup>. În 1931, el publică o carte de referință pentru interpretarea lui Nietzsche, și care va fi reeditată de încă două ori pînă în 1940: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Această lucrare avea pretenția de a fi prima care îl ia în serios pe Nietzsche ca filosof, mai ales din perspectiva textelor sale postume (afirmație susținută de publicarea de către Bäumler cu doar un an înainte a unei noi ediții a *Voinței de putere*). Prin ea, autorul încerca să asigure trecerea logică de la filosofia lui Nietzsche la politica lui, printr-un procedeu rămas celebru prin numele său, și anume prin nordificarea (*Aufnordnung*) gîndirii lui Nietzsche. Bäumler afirma răsplat că adevărata filosofie a acestuia se găsește în textele sale postume, și nicidecum în lucrările despre nașterea tragediei ori despre spiritul liber. Nietzsche e mai mult și altceva decît un virtuoz al stilului eseistic, iar pentru a-l înțelege cu adevărat e nevoie de a duce la bun sfîrșit ceea ce timpul nu i-a permis filosofului să facă în timpul vieții, respectiv de "a asuma travaliul conexiunii logice" în opera lui Nietzsche<sup>28</sup>. În esență, acest travaliu însemna mai întîi punerea acestei alternative: fie Nietzsche nu e mare filosof pentru că nu a lăsat o operă majoră (variantă respinsă), fie Nietzsche e un mare filosof pentru că a lăsat o operă majoră, ceea ce obligă, într-un al doilea moment, la scoaterea la suprafață a sistemului filosofic ascuns în caietele postume. În acest fel, e confirmată ecuația (pe cît de tipic germană, pe atît de stupidă, în opinia lui Montinari) care face egalitatea și identitatea între filosof, sistem și operă.

Conexiunea logică de efectuat înseamnă transformarea masei de manuscrise într-un sistem prin care filosoful să ni se prezinte mai stupid decît e în realitate, adică "mai tare, mai simplu, mai imperios, mai incult, mai autoritar, mai tiranic", după propriile spuse ale lui Nietzsche din 1888. În acest fel, ideile sale majore (pentru că trebuie să existe asemenea idei în mod clar și distinct) trebuie să fie accesibile cu ușurință, fără a se contrazice între ele, și prin ignorarea categorică a oricărei periodizări a scrierilor și prin afirmarea necondiționată a mării unități a operei.

<sup>27</sup> Cf. M. Montinari, *op.cit.*, p. 76.

<sup>28</sup> *Apud* M. Montinari, *op.cit.*, p. 82.

Bäumler elimină așadar enigmele și neliniștile din textul nietzschean, pentru a construi un “realism eroic”; heraclitean prin excelență, Nietzsche e un filosof al conflictului și al libertății obținute prin război, un propovăduitor al voinței de putere care are curajul realității înfruntând cu pasiune absența de divinitate. Ca orice războinic veritabil, Nietzsche dă credit culturii corporale împotriva conștiinței și a spiritului (degeaba a vorbit filosoful în *Zarathustra* despre inseparabilitatea dintre viață și spirit, ori în *Știința voioasă* despre faptul că filosofia nu are dreptul să separe sufletul de corp și sufletul de spirit...); aceasta îi permite lui Bäumler să scurt-circuiteze în sistemul său tensiunea constitutivă filosofiei însăși și prin excelență gândirii lui Nietzsche între viață și spirit. Și pentru că această tensiune trecea prin teoria eternei reîntoarceri, Bäumler se revoltă împotriva ei, o scoate complet din socoteală (din nou, în ciuda afirmației lui Nietzsche că voința de putere este voința eternei reîntoarceri...), considerînd că “nu există nimic în sistemul său filosofic cu care să poată fi pusă în acord această eternizare a devenirii – această gândire a eternei reîntoarceri se regăsește izolată în *Voința de putere* ca o masă rătăcitoare”<sup>29</sup>.

Astfel pregătit, “decapitat”, cum spune Karl Löwith, Nietzsche e gata pentru a face saltul din filosofie în politică în cea de-a doua parte a lucrării lui Bäumler. Aici, nu mai e vorba de analiză filosofică, oricît de eronată și simplificatoare, ci de propagandă politică fără ocolișuri (căci un Nietzsche fără cap, fără capul lui, poate împrumuta orice alt cap, al lui Siegfried cu coarne, bunăoară, așa cum propune Bäumler). Iată cîteva dovezi în acest sens:

“Imanența filosofiei lui Nietzsche trebuie să fie considerată în același timp cu scopul eroic pe care ea și-l dă. În aceasta constă germanismul lui Nietzsche”. Sau: “Nimic nu e mai odios pentru natura tinzînd către nordificare (*nordisch-gespannt*) decît reprezentarea orientală a unei dedări pașnice la plăceri... Teoria lui a voinței este expresia desăvîrșită a germanismului său”<sup>30</sup>.

Într-un alt registru, Bäumler apreciază aversiunea lui Nietzsche față de universalismul statului pe care germanii ar împărtăși-o cu grecii; pe de altă parte însă, și romanii (deși inventatori ai statului...) sînt demni de urmat de către germani, prin frontul pe care l-au înălțat împotriva creștinilor și evreilor, un front căruia i s-au alăturat, întru salvarea civilizației, și grecii. Sinteza greco-romană trebuie să se producă în figura lui Siegfried, erou al tenebrelor și combatant temerar împotriva Europei creștine și decadente.

Astfel “reabilitat”, Nietzsche nu mai era decît o biată jucărie, pe cît se poate de utilă însă, în mîinile unei întregi industrii de falsificare ideologică. Nici nu mai contează că Hitler i-a vizitat mormîntul și memorialul de la Weimar, chiar fără să-i fi citit vreo pagină, se pare. Conexiunea nu se face în mod direct între spiritul liber al filosofului și mintea paranoică a dictatorului, ci este mediată de un insistent și consistent efort de adaptare a interogației neliniștite a lui Nietzsche la nevoia brutală de răspunsuri și soluții (chiar finale...) a vremii. În această atmosferă, pe cît de divinizat era Nietzsche de propaganda nazistă, pe atît de diabolizat era el de către celelalte propagande ale vremii, născute la Moscova,

<sup>29</sup> Alfred Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, p. 82, apud M. Montinari, *op.cit.*, p. 95.

<sup>30</sup> Alfred Bäumler, *op.cit.*, apud M. Montinari, *op.cit.*, p. 97.

Londra sau Paris. Toate dau seama însă de nerăbdarea unei epoci de a citi și interpreta un text altfel decât celelalte, și asta în ciuda îndemnului la reflecție pur filosofică – un îndemn însă de-abia vizibil – adresat de alți filosofi ai momentului. Dintre aceștia se detașează, în chiar lumea germană, Martin Heidegger, el însuși supus durei încercări a angajării politice, Karl Löwith ori Karl Jaspers. Acești gânditori au fost mai degrabă voci izolate în corul viril al anilor '30-'40 și n-au reușit să se impună în dezbaterile de idei în jurul lui Nietzsche decât înspre 1960. Între timp, înfrângerea Germaniei a fost sinonimă cu o nouă înfrângere a lui Nietzsche, de această dată în fața celeilalte mari ideologii a secolului, comunismul. Încă din 1945, Lukács scrie un text întru clarificare ideologică a prizonierilor germani, care se numește *Der Deutsche Faschismus und Nietzsche*, un text care va fi rafinat în prima parte din *Destrucția Rațiunii* (unde Nietzsche se bucură de un întreg capitol ca și "întemeietor al iraționalismului în epoca imperialistă"). În aceste texte, autorul *Științei voioase* e acuzat că nu a manifestat simpatie pentru revolta maselor populare împotriva capitalismului; că ar fi reacționar și pesimist în critica sa a civilizației occidentale; că ar afirma un "misticism pseudo-istoric", fiind irațional și oscilând între ateismul pozitivist și mitologia biologică a supraomului; că ar fi susținut nazismul prin apologia barbariei instinctelor omenești și a militarismului<sup>31</sup> etc. etc...

"Ismele" cad din nou ca niște judecăți apodictice, ceea ce va face ca într-o parte a lumii Nietzsche să fie din nou închis, și pentru câteva decenii bune, în rubrica strîmtă și controlată a estetului reacționar. Ideologia, ca explicație politică a lumii și a istoriei pornind de la un concept unic, fie el de rasă ori de clasă, cu a sa pretenție de totalitate, de infailibilitate și de apodicticitate va înlocui din nou, cu efecte pe care le resimțim în nenumărate chipuri și astăzi, gândirea cu a sa insecuritate și neliniște<sup>32</sup>.

Nietzsche e martorul, victima și revelatorul înfrîngerii – repetate, uneori imprevizibile, alteori prea previzibile – a indeciziei filosofice de către decizia extra-filosofică. Slăbiciunea de care am vorbit la începutul textului nu e doar a lui Nietzsche, pînă la urmă, ea este a oricărei gândiri filosofice: ea nu decide, nu trebuie să decidă și nu trebuie să pretindă că decide în numele adevărului, al valorilor, al idealurilor, al sensului, al oamenilor, în numele a tot, nici măcar în numele ei.

---

<sup>31</sup> Cf. Arno Münster, *Nietzsche et le nazisme*, Ed. Kimé, 1998.

<sup>32</sup> Cf. distincția făcută de Philippe Lacoue-Labarthe și Jean-Luc Nancy, pe urmele Hannei Arendt, între ideologie și filosofie, în *Mitul nazist*, trad. de Nicoleta Dumitrache și Ciprian Mihali, Ed. Dacia, Cluj, 1999.

## NIETZSCHE SAU DE LA BUCĂTĂRIE LA FILOSOFIE

MARTA PETREU

Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj

Pentru Nietzsche, bucătăria este – alături de "loc și climă" și de "modul de odihnă"\* (*Ecce*, 29, 21) – una din cele trei condiționări ale "deșteptăciunii" sale filosofice. Ecuația, de o simplitate evidentă, este enunțată în *Ecce homo* și sună astfel: geniul depinde de un "metabolism rapid", care, la rândul lui, depinde de trei "lucruri mici: hrană, loc și climă, recreație" (*Ecce*, 29). La propriu și la figurat, hrana este prima condiție a genialității, căci, spune filosoful, adept al unei viziuni somatopsihice lipsite de echivoc, spiritul se naște din "măruntaie", adică dintr-o digestie bună și dintr-o bucătărie ușoară. Și viceversa: la propriu și la figurat, bucătăria proastă duce la "măruntaie întristate", iar "lenevirea... intestinelor" transformă rapid "un geniu într-o mediocritate". Ca dovadă, indigesta bucătărie germană are pe conștiință "perfecta mîrșăvie" (*Ecce*, 17) a idealismului german.

Enunțată fără fasoane în *Ecce homo*, adică într-o lucrare scrisă pe muchie cu demența, această teorie "bucătărească" ori "digestivă" asupra filosofiei poate fi, desigur, verificată în operă. Am încercat o asemenea verificare în cartea pe care autorul însuși și-a apreciat-o maximal, ca pe o deplină reușită, deci în *Așa grăit-a Zarathustra*.

Figura de stil de tip bucătăresc sau digestiv ocupă, aici, un loc important. Discursul glisează, frecvent, între vorbirea figurată și vorbirea la propriu, astfel că o metaforă culinară enunțată în sens figurat, pentru filosofie și cunoaștere în general, este adesea transformată într-un voluptos discurs la propriu, despre bucătăria nietzscheană reală; și viceversa. Drept urmare, foamea, setea și digestia sînt atribute atît ale corpului, cît și ale spiritului lui Zarathustra. Acesta observă că

"fără-ndoială spiritul e un stomac" (Z., 270),

așa că să știi sau nu cum "să mănînci" e fie "izvor de bucurie", fie sursă de pesimism (Z., 270-271). El însuși, Zarathustra, recunoscînd că are o foame cu "toane" (Z., 77), face elogiul îngurgitării pe alese:

"Cinstesc doar limba și stomacul care știu alege și respinge, care au învățat să spună "Eu" și "Da" și "Nu".// Să mesteci și să mistui tot – acesta e un fel de-a fi porcin!" (Z., 258);

---

\* Citatele sînt din: Nietzsche, *Ecce homo*, trad. de Liana Miclescu, revizie de Mircea Flonta, București, Ed. Centaurus, 1991; *Așa grăit-a Zarathustra*, introducere, cronologie și traducere de Ștefan Aug. Doinaș, București, Ed. Humanitas, 1994.

cu precizarea, importantă, că înghite și asimilează conform gustului propriu:

“nici bun, nici rău, doar gustul *meu* de care nici nu mi-e rușine, din care nici nu fac o taină” (Z., 259).

În această asimilare pe alese, cele mai bune sînt cunoștințele/ mîncărurile puse “la fiert în oala *mea*” (Z., 233), căci devin “excelente, ca feluri din bucătăria *mea*” (Z., 233).

Ce cuprinde și ce exclude bucătăria lui Zarathustra? Lista neagră de bucate exclude, din bucătăria profetului, în mod categoric, următoarele ingrediente: cadavrele de om, ca hrană a diavolului și a lupilor; mumiiile și fantomele, ca hrană a filosofilor pesimismului (Z., 258), omul însuși, cu “carnea fragedă” și “fîna de miel”, ca hrană a preoților (Z., 264) care “frig ce-i mai bun în noi pentru ospăț” (Z., 264).

În bucătăria lui Zarathustra sînt pomenite însă alte ingrediente, într-o varietate ce se întinde de la otrăvuri la alimentul favorit. Ca elemente ambigui ce pot fi îngurgitate și pe care bucătăria și le dispută cu farmacia, iar bucătarul cu medicul, sînt pomenite, în registru sarcastic, otrăvurile; “o leacă de otravă” îl va ajuta pe “ultimul om” să viseze “frumos” și “pîină la urmă” îi va face “moartea mai plăcută” (Z., 73); omul își extrage “balsamul” din “otrăvuri” (Z., 92); dacă veninul de scorpion arde (Z., 93), leacul distilat din floarea de mac e pomenit pentru virtuțile lui dormitive (Z., 83 și 85). Într-un registru ambiguu, ce amestecă mereu corporalul cu spiritualul, sînt pomenite izvoarele vieții otrăvite de mișei (Z., 154-155), otrăvurile preparate “cu mănuși” în “morile” savanților (Z., 186), “amestecurile otrăvitoare” (Z., 188) făcute de poeți și otrava doctrinei schopenhaueriene care “putrezește fructele” și “acrește vinul” (Z., 195). Fierea e o otravă distilată de om și numită ca atare. Otrava cea mai periculoasă, care produce reacția cea mai violentă – greața cu vomă – e, însă, Dumnezeu:

“Dumnezeu este un gînd care îndoiaie tot ce este drept [...]// Gîndul acesta zdruncină și ametește ființa omenească, făcînd stomacul ei să vomiteze” (Z., 143).

Următoarea grupă repulsivă de alimente cunoscute de Zarathustra sînt cofeturile: dulciurile sînt potrivite doar pentru femeile-păpușă (Z., 229); cofetarii sînt niște lingușitori (Z., 238), iar clienții lor, călugării, au “gura și stomacul pervertite” (Z., 244).

Atunci, ce rămîne bun și gustos pentru bucătăria lui Zarathustra? La fel ca Nietzsche, dezvățat de Wagner de vegetarianism, nici profetul nu este un vegetarian; lui îi place sîngele:

“Căci mie-mi place sîngele!” (Z., 258);

și, mai ales, îi place carnea, una anume; în antievanghelia lui Zarathustra, carnea favorită este, firește, cea de miel:

“omul nu trăiește doar cu pîine, ci și cu carne proaspătă de miel” (Z., 350), declară profetul Marii Amieze. Stomacul său fizic și spiritual e unul “de vultur”, căruia “carnea de miel”, gătită cu salvie, ca să-i dea gust, “îi place cel mai mult” (Z., 255). Asta înseamnă a mîncă mîncăruri “inocente” (Z., 256), ce permit înălțarea pe culmi și chiar zborul.



Pe lângă sînge și miel, Zarathustra pofteste și oferă: pîine și, mai ales, vegetale: merele “coapte și aurite”, smochinele “dulci și moi”, învățături aidoma smochinelor cu “pulpa dulce”, boabe coapte de “struguri și măceșe”, nuci, curmale. E o hrană – și deopotrivă o învățătură – “plină de seve și vigoare” (Z., 376), nepotrivită pentru copii și femei, străină de bucătăria germană cu “legume apoase”, dar potrivită învingătorilor: e, altfel spus, o “hrană de războinici”, prin care “o nouă vrere am trezit în ei” (Z., 376). Această hrană vie și aurie, hrană de zeu, e însoțită, în *Zarathustra*, de o băutură pe care Nietzsche însuși o refuza, ca producătoare de tristețe: de vin, lăudat ca “un strop de fericire aurită, de vin ca aurul” (Z., 341). Auriul – fie al vinului, fie al fructelor coapte – devine atribut vital al lumii, care, întregă, apare în *Zarathustra*, în mod repetat drept un fruct pîrguit, gata de cules și de mîncat:

“ca pe un măr rotund ce-ar fi căzut în palma mea, un măr de aur pîrguit, cu răcoros de dulce coajă catifelată: așa mi se-mbia această lume” (Z., 250).

Culoare maximal cotate, auriul este nu doar un atribut îmbietor al fructelor, vinului și lumii, ci culoarea hranei favorite pe care o consumă Zarathustra: mierea. În *Așa grăit-a...*, mierea este alimentul cel mai des pomenit și încărcat, mai întotdeauna, de-o semnificație pozitivă. Astfel, profetul a adunat înțelepciune ca o albină miere (Z., 65), sufletul omului e plin cu miere (Z., 130), stupii înțelepciunii lui Zarathustra au “mierea speranței” (Z., 241), fructele coapte și sîngele lui Zarathustra s-au transformat în miere care “îmi face sufletul mai liniștit” (Z., 301) etc. etc. Într-adevăr, *Dicționarul de simboluri* precizează că mierea este “un simbol fast al bogăției” și al completitudinii spirituale bazate deopotrivă pe cunoaștere și înțelepciune. Hrană care inspiră, mierea este, în tradiția greacă prea bine cunoscută de Nietzsche, “simbolul morții și al vieții”, hrana care se da, la misterele eleusine, “inițiaților de grad superior”, ca semn al unei vieții noi. Cu toate că e un mîncător de miere din faguri aurii ținuți la rece, Zarathustra, consecvent proiectului său antievangelic, refuză țara biblică a Făgăduinței, “unde curge lapte și miere” (*Exodul*, 3,8):

“Eu n-am să laud țara în care curg laptele și mierea!” (Z., 214),

precizează profetul. În schimb, acest aliment arhetipal, interzis în *Biblie* ca jertfă:

“... nu trebuie să ardeți nimic cu aluat sau cu miere ca jertfă mistuită de foc pentru Domnul”,

se precizează în *Livitic* (2,11) – devine, în antievangelia lui Nietzsche, unicul aliment din care face, sus, pe înălțimi, o ofrandă:

“vreau să mă sui acum pe-o culme-naltă!”,

anunță profetul, precizînd:

“acolo sus aş vrea să fac ofranda mierii” (Z., 302).

Pe culme, recunoaște că “Vicleană vorbă-a fost din partea mea această vorbă despre jertfă și ofranda mierii” (Z., 302), și că

“dacă am cerut un pic de miere, doar ca momeală am cerut-o” (Z., 302).

Apoi explică că mierea e momeală pentru “lumea omenească”, căci

“ca să-i prind *pe ei* mi-arunc eu undița de aur și zic: deschide-te, prăpastie-omenească! [...] Cu cea mai bună momeală-a mea vreau astăzi să-i momesc pe cei mai stranii pești ai omenirii!” (Z., 302).

Jertfa lui de miere e, astfel, momeala lângă care așteaptă, “viclean și batjocoritor pe munții-nalți” (303), să pescuiască oameni. Celălalt ingredient care, conform *Bibliei*, nu avea voie să lipsească din nici o jertfă:

“Să condimentezi cu *sare* toate darurile tale de mâncare; să nu lași să lipsească niciodată de pe darurile tale de mâncare sarea legământului Dumnezeului tău; la toate darurile tale de mâncare să aduci sare” (*Levitic*, 2, 13),

nu numai că lipsește din sfidătoarea ofrandă a lui Zarathustra, dar lipsește chiar și din bucătăria lui. Cotată negativ, sarea e, în primul rând, atributul mării și al elocvenței bisericești (Z., 192); în al doilea rând, ea este dizolvantă:

“eu însumi sînt doar un grăunte al sării dizolvante care face ca toate lucrurile să fie bine amestecate în ulciorul amestecului” (Z., 296).

Mi se pare semnificativ că bucătăria lui Nietzsche din *Zarathustra* funcționează blasfemator la adresa creștinismului chiar și-n asemenea detalii.

Revenind la mâncărurile corporal-spirituale ale lui Nietzsche, să observăm că, deși mierea este alimentul favorit și momeala cea mai eficace, există, deasupra ei, un alt fel de mâncare cu rol de aliment și momeală supremă. Această haleală supremă de care “nu te mai saturi”, această “momeală” din care

“chiar și crapii cei bătrîni tot mușcă”

este, aparent, înțelepciunea; dar, în fapt, este viața însăși (Z., 168) viața “schimbătoare și cu toane”, cochetă și crudă, falsă “ca o servitorică” și, totuși, cu totul seducătoare. Astfel încît, în bucătăria din înălțimi a profetului *eternei reîntoarceri*, hrana supremă este una care nu poate fi preparată, una pe care o găsești de-a gata, cu condiția, însă, să fii pregătit pentru ea. Iar pregătirea pentru acest fel suprem de hrană este echivalentă cu chiar filosofia nietzscheană. Iar filosofia nietzscheană este, cum tocmai am arătat, dependentă de bucătăria nietzscheană. Ca să-l putem pătrunde și urma pe binevestitorul *eternei reîntoarceri* trebuie să mîncăm în bucătăria zarathustriană de pe culmile exaltării.

## DE LA AFORISM LA DIALOG: UN PARCURS ETIC

CONSTANTIN ZAHARIA

*Universitatea București*

### **RÉSUMÉ. De l'aphorisme au dialogue: un parcours éthique.**

Les ouvrages de Nietzsche sont en majeure partie composés de fragments. Ennemi du système, le philosophe est parfois amené à s'expliquer sur le choix de la présentation et sur les avantages de la *brevitas*. La démarche non systématique s'accompagne d'ailleurs d'une tonalité polémique, dont la violence ne disparaît que pour faire place à l'ironie ou au sarcasme. C'est dans ce contexte qu'on peut situer plusieurs textes conçus comme des dialogues, qui supposent la distribution de l'énonciation entre deux instances le plus souvent schématiques (« A » et « B », le « Philosophe » et son « Ombre »). Il est difficile de reconnaître des structures communes à tous ces textes, qui se rattachent néanmoins par les problèmes d'identité qu'ils soulèvent, qu'il s'agisse d'un masque ou d'un double imaginaire, que le philosophe désigne par ailleurs comme partenaire incontournable des conversations avec soi-même.

Enfin, la manière dont Nietzsche pense la contradiction dans la conversation, ou dont il « résout » le problème de la vérité (qui « commence à deux » alors que « un a toujours tort ») permet de constater que son attitude philosophique comporte une dimension dialogique indéniable, malgré l'apparente monotonie à laquelle le contraint l'écriture aphoristique.

### **Despre aforism**

Există un pasaj în *La gaya scienza* în care Nietzsche, alegînd să vorbească despre problema inteligibilității, atinge pe neașteptate subiectul scriiturii fragmentare într-un mod ce-i este propriu – punînd adică multă ironie în joc, ca și cum ar vrea să ia în răspăr rețeta tradițională de filozofare, care impune răbdarea și chiar îndelunga zăbavă în desfășurarea argumentată a conceptelor. O asemenea atitudine îl descumpănește pe cititorul pasionat de ordinea și rigoarea discursului, ce ar trebui să-i permită o înaintare sigură pe drumul gândirii, fără poticneli, reveniri ori diferite retorsiuni. Cu atît mai surprinzătoare pare atitudinea filozofului care – de altfel, o și spune fățiș – nu urmărește să fie înțeles de “oricine”; spiritul care se comunică pe sine are în vedere un destinatar pe care nu îl poate selecta decît prin intermediul formelor și al stilului; cu cît acestea sînt mai elaborate, cu atît obstacolele și interdicțiile devin mai numeroase pentru cel care nu împărtășește cu autorul o “afinitate de ureche”. Desigur, nu poate fi vorba în primul rînd decît de o afinitate de temperament:

“consider că problemele care au o anumită adâncime seamănă cu o baie rece – trebuie să intri și să ieși repede. Că prin acest fapt se crede că nu poate fi atinsă adâncimea, și nici că se poate coborî *destul de adînc*, aceasta este o superstiție proprie celor care se tem de apă, cărora apa rece le inspiră oroare; ei vorbesc despre ea fără experiență. Oh, frigul cel mare îți dă promptitudine! – Și pentru a întreba doar în grabă: un lucru rămîne cu adevărat necunoscut și neînțeles prin simplul fapt că a fost atins doar în trecere, privit cu coada ochiului? (...) Există cel puțin adevăruri extrem de sălbatic și susceptibile, ce nu pot fi însușite decît pe neașteptate, *prin surprindere* – altminteri trebuie lăsate în pace... În fine, felul meu de a fi scurt mai are o cu totul altă valoare: prin problemele ce mă preocupă, simt nevoia să spun multe lucruri pe scurt pentru a fi înțeles încă și mai pe scurt. Într-adevăr, ca imoralist trebuie să am grijă să nu corup inocența; îi includ aici pe măgarii și babele de ambele sexe care nu au trăit nimic altceva în viață decît propria lor inocență”<sup>1</sup>.

Opțiunea lui Nietzsche pentru genul scurt este așadar dictată de două motive. Primul este de natură epistemică și concepe adevărul ca pe un rapt, o însușire hoțască a unei vietăți nedomesticite, zburdînd în libertate, încă neintrată sub controlul sever al instituției filozofice (de altfel, Nietzsche aduce în discuție problema adevărului în mod subversiv, cu intenția aproape nemărturisită de a reforma instituția filozofică). Cel de-al doilea motiv este de natură etică și privește relația autor-cititor, însă de o manieră neașteptată: spre deosebire de majoritatea celor ce scriu, Nietzsche nu se arată interesat de un public numeros, ci de unul avizat; forma aforistică ar trebui să prezerve inocența unora, în vreme ce adevărații destinatari, cei care ar avea cu el o “afinitate de ureche”, ar fi singurii în măsură să înțeleagă sensul întreprinderii sale. Există însă ceva paradoxal în preferința lui Nietzsche pentru aforism: profunzimea atribuită acestuia nu ar trebui să trezească suspiciuni nimănui, în afară poate de filozofii care nu prea se pot împăca cu gîndul că o filozofie fragmentară poate suplini demersul sistematic.

Și totuși Nietzsche afirmă răspicat: există adevăruri care nu pot fi însușite printr-o îndelungată și răbdătoare cercetare; ele se ivesc pe neașteptate, pot fi văzute “cu coada ochiului”, înțelese într-o clipită. Prin urmare, ceva tot ar fi

---

<sup>1</sup> “...j'estime qu'il en est des problèmes de quelque profondeur comme d'un bain froid — il faut y plonger et en sortir promptement. Que de ce fait on pense ne pouvoir atteindre la profondeur, ni descendre assez *profondément*, c'est là une superstition propre à ceux qui craignent l'eau, et sont horripilés par l'eau froide; ils en parlent sans expérience. Oh, le grand froid vous donne de la promptitude! — Et pour ne le demander qu'en passant: une chose demeure-t-elle réellement inconnue et méconnue du seul fait qu'on ne l'a touchée qu'au vol, qu'on ne la regarde que du coin de l'oeil? (...) Tout au moins y a-t-il des vérités particulièrement farouches et chatouilleuses dont on ne peut s'emparer que soudainement et *par surprise* — ou laisser... Enfin ma brièveté a encore une tout autre valeur: à l'intérieur de questions telles que celles qui m'absorbent, il me faut dire beaucoup de choses brièvement afin d'être entendu plus brièvement encore. En effet, en tant qu'immoraliste il faut se garder de corrompre l'innocence, j'entends les înes et les vieilles des deux sexes qui n'ont rien vécu d'autre de la vie que leur innocence.” (*De la question de l'intelligibilité* (§ 381), in Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir* “*La gaya scienza*”: *Fragments posthumes été 1881– été 1882*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1982, p.289-291). Pentru citatele din opera filozofică a lui Nietzsche am utilizat versiunea franceză a ediției Colli-Montinari, apărută la editura Gallimard, între anii 1971-1997.

paradoxal aici: o anumită incompatibilitate între “profunzimea” adevărului și expresia lui lapidară – pentru a nu mai pune în cauză situația și mai paradoxală a subiectului care le împacă. Dar aceasta este însăși condiția aforismului: un subiect al enunțării a cărei prezență este greu de reperat (de obicei nu există aforism la persoana întâi) și un “adevăr general” exprimat de regulă printr-o singură frază formează cadrul necesar funcționării acestei totalități suficiente sieși. Aforismul este un redutabil adversar al Sistemului, pe care îl subminează făcînd uz de propriile lui arme. El își dovedește calitățile integrîndu-se unui demers de tip hermeneutic deoarece, deși sensul lui este perfect autonom, el nu apare niciodată izolat<sup>2</sup> iar vecinătatea cu alte aforisme obligă la o permanentă considerare a lui în orizontul fragmentului.

În prefața la *Genealogia moralei*, Nietzsche revine asupra acestui gen de scriitură, nu fără a adăuga o nuanță ironică:

“...forma aforistică a scrierilor mele prezintă o dificultate: în zilele noastre nu i se acordă *destulă greutate* acestei forme. Un aforism, oricît de bine alcătuit ar fi el, nu este “descifrat” prin simplul fapt că este citit; abia după lectură începe *interpretarea* lui, ceea ce impune o artă a interpretării. (...) Evident, pentru a putea practica lectura ca pe o *artă*, un lucru care a fost uitat cu desăvîrșire în zilele noastre este necesar înaintea tuturor celorlalte – va trece deci multă vreme înainte ca scrierile mele să devină “lizibile” –, un lucru care aproape că ne cere să aparținem rasei bovine și cu siguranță *nu* să fim un “om modern”; vreau să spun: să știi a rumega...”<sup>3</sup>

Nietzsche contestă contemporanilor săi arta de a citi aforismul, adică tocmai capacitatea de a folosi lectura acestuia drept punct de pornire a actului hermeneutic. El dă chiar un exemplu: cea de-a treia disertație din *Genealogia moralei* este un model de interpretare, aceasta din urmă reprezentînd comentariul unui aforism citat la începutul textului. Interesantă este însă (auto)ironia prin care i se sugerează destinatarului să renunțe la condiția de *om modern* și să recurgă la obiceiul “speciei bovine” de a “rumega”. Este fără îndoială unul din momentele în care Nietzsche se delimitează de contemporani și poate chiar de postmodernism, înainte ca acesta să apară. După cum se știe, Nietzsche era un admirator al secolului al XVIII-lea, iar pe Voltaire îl prețuia fără rezerve. Întoarcerea la *Aufklärung* îi era probabil necesară pentru a se îndepărta de Wagner; tot ea explică într-o anumită măsură preferința pentru aforism<sup>4</sup>.

### Dialog și discurs etic

<sup>2</sup> “Il y a toujours plus d'un aphorisme” (Jacques Derrida, “Cinquante-deux aphorismes pour un avant-propos” in *Psyché. Invention de l'autre*, Gallilée, “La philosophie en effet”, 1987, p. 517).

<sup>3</sup> “...la forme aphoristique de mes écrits présente une difficulté : de nos jours on n'accorde pas *suffisamment de poids* à cette forme. Un aphorisme, si bien frappé soit-il, n'est pas “déchiffré” du seul fait qu'on le lit; c'est alors que doit commencer son *interprétation*, ce qui demande un art de l'interprétation. (...) Evidemment, pour pouvoir pratiquer la lecture, comme un *art*, une chose avant toute autre est nécessaire, que l'on a parfaitement oubliée de nos jours – il se passera donc encore du temps avant que mes écrits soient “lisibles” -, une chose qui nous demanderait presque l'être de la race bovine et certainement pas un “homme moderne”, je veux dire: savoir ruminer...” (*Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*, trad. de Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand și Jean Gratiën, Gallimard, 1992, § 8, p. 222).

<sup>4</sup> Alexis Philonenko, *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Librairie générale française, “Biblio essais”, 1995, p. 69.

Aceste cîteva considerații despre scriitura fragmentară sînt menite să permită situarea unei serii de cîteva texte pe care Nietzsche le concepe în chip de dialog. Este poate de mirare faptul că uneori filozoful recurge la expresia dialogată, el care excelează în domeniul mai curînd monologic al fragmentului înțeles ca aforism, sentință, formulă ori simplă însemnare, cîteodată neterminată, cum se întîmplă adesea în scrierile postume. Cele cîteva dialoguri pe care le-am putut identifica, mai ales în scrierile publicate în timpul vieții, sînt o derogare accidentală de la principiul fragmentului, dar trebuie înțelese în primul rînd în orizontul acestuia. În nici un caz nu este vorba de anecdote, cum putem întîlni adesea la moralistii francezi. Unele din aceste texte, dealtfel foarte scurte, sînt animate de ceea ce am putea numi ironie: “A: Te îndepărtezi din ce în ce mai repede de cei vii: în curînd aceștia te vor șterge de pe listele lor! – B: Este singurul mod de a împărtăși privilegiul celor morți. – A: Și care e acest privilegiu? – B: De a nu mai muri.”<sup>5</sup> Altele, punînd față în față tot două personaje fără identitate, sînt simple ocazii pentru a trimite cîte o săgeată la adresa contemporanilor prin intermediul unor vorbe de duh. Se înțelege însă de fiecare dată că Nietzsche se reprezintă pe sine în astfel de texte, pentru a se explica ori justifica în relație cu un presupus interlocutor. Așa se întîmplă cu fragmentul 93 din *La gaya scienza*, în care este abordată problema necesității de a scrie:

“– A: Nu mă număr printre cei care gîndesc cu condeiul în mînă; încă și mai puțin printre cei care, în fața călimării, se lasă pradă pasiunii, așezați la masă, cu privirea ațintită pe hîrtie. Mă supăr și mi-e rușine de actul de a scrie: a scrie este pentru mine o necesitate – mi-e silă să vorbesc despre așa ceva chiar și în parabole. – B: Atunci de ce scrii? A: Da, dragă, pentru a-ți face o mărturisire: pînă acum nu am găsit nici un alt mijloc pentru a mă *descotorosi* de gîndurile mele. – B: Și de ce ai vrea să te descotorosești de ele? A: De ce aș vrea? Dar e pe vrute? Nu pot altfel. – B: Mi-e de-ajuns!”<sup>6</sup>

Putem considera că avem de-a face în astfel de cazuri cu mărturisiri prea personale pentru ca ele să fie asumate la același nivel cu gîndul exprimat printr-un aforism. Un soi de pudoare îl împiedică pe Nietzsche să vorbească deschis despre sine în texte care s-ar bucura de un statut de egalitate cu aforismul, cu sentința ori fragmentul purtător de opinie critică. Reținerea pe care ar avea-o în a se spune pe sine nu trebuie privită ca un act de nesinceritate, ci drept o modalitate de atenuare a unui discurs identitar, totuși irepresibil, care trebuie mai curînd sugerat decît “rostit”. Ironia, vorba de duh, exasperarea interlocutorului sînt “valoarea adăugată” unui astfel de discurs; cititorul care ar avea o “afinitate de

<sup>5</sup> *Le Gai Savoir, ibidem*, p. 184.

<sup>6</sup> § 93. “A: Je ne suis pas de ceux qui pensent la plume à la main; moins encore de ceux qui, devant l’encrier, s’abandonnent à leurs passions, assis, et le regard fixé sur le papier. Je me fiche et j’ai honte de tout acte d’écrire: écrire est pour moi une nécessité — il me répugne d’en parler même en paraboles. — B: Mais pourquoi écris-tu alors? A: Oui, cher, pour te faire un aveu: jusqu’à présent je n’ai pas encore trouvé d’autre moyen pour me *débarrasser* de mes pensées. B: Et pourquoi voudrais-tu d’en débarrasser? A: Pourquoi je le veux? Est-ce à dire que je le veuille? Il me le faut. — B: C’en est assez!” (*Ibidem*, p. 118).

ureche” cu textul pe care îl parcurge va putea distinge între vocea autorului și distorsiunile survenite în urma punerii în scenă închipuite de autor, cu atât mai mult cu cât ele par menite să bruiereze pistele și să întârzie decodarea imediată a mesajului identitar. Poate că tocmai recursul la dialog îi permite “Călătorului” să ceară, în fața unui anonim partener de discuție dornic să-i ofere ceea ce i-ar putea alunga oboseala, nici mai mult nici mai puțin decît o “a doua mască” – fără nici o explicație suplimentară<sup>7</sup>, ca și cum osteneala ar fi datorată tocmai absenței a ceea ce l-ar putea feri de privirea insistentă a celorlalți. Fiind însă vorba de o *a doua* mască, oricine poate înțelege că el, Călătorul, este deja purtătorul unei măști. Cititorul nu va admite cu prea mare ușurință vreun improbabil gust pentru deghizare, știut fiind că Nietzsche este un autor a cărui sinceritate cunoaște forme variate, de la ironie pînă la sarcasm și vehemență. Mai mult, este greu de remarcat la el vreo artă a disimulării; impresia generală este dimpotrivă cea a unui spirit vulnerabil, care nu își ia niciodată suficiente măsuri de precauție împotriva relei credințe cu care de altfel a fost tratat în timpul vieții, iar uneori și în ultimele decenii.

Ultima parte din *Omenesc, prea omenesc*, intitulată *Călătorul și umbra lui*, se deschide printr-un preambul conceput în chip de dialog<sup>8</sup>. Pe durata unui schimb de amabilități persiflante, cei doi protagoniști, “Umbra” și “Călătorul”, reușesc să atingă cel puțin două subiecte interesante; unul aduce în discuție dialogul însuși printr-un procedeu pe care André Gide l-a numit *punere în abis*<sup>9</sup>. De data aceasta, la ideea că discuția sa cu Umbra ar fi o “convorbire”, Călătorul exclamă: “Cerule să mă păzească de dialogurile depănate cît sînt de lungi pe hîrtie! Dacă Platon le-ar fi urzit pe ale sale cu mai puțină plăcere, atunci cititorii l-ar fi citit pe Platon cu mai multă plăcere. O conversație, care în realitate poate fi plină de delicii, o dată transpusă în scris și citită devine un tablou plin de perspective false: – totul este în ea prea lung sau prea scurt.”<sup>10</sup> Lăsînd deoparte antiplatonismul lui Nietzsche, nu putem să nu remarcăm încriminarea dialogului și delimitarea de acesta chiar într-un dialog. Punerea în abis, ca procedeu literar, este adesea locul unei contestări a ansamblului pe care îl reproduce în general cu exactitate. De aceea, nu putem să

<sup>7</sup> § 278. “– Voyageur, qui es-tu ? Je te vois passer ton chemin sans mépris et sans amour, le regard indéchiffrable ; tu est humide et triste comme une sonde qui, des profondeurs, est remontée à la lumière, impatiente de nouvelles plongées – que cherches-tu donc si bas ? – ; ta poitrine ne soupire pas, tes lèvres cachent leur dégoût, ta main ne saisit plus qu’avec lenteur : qui es-tu ? qu’as-tu fait ? Repose-toi : cette place est accueillante pour chacun, restaure-toi ! Qui que tu sois, dis-moi ce que tu désires, ce qui peut te restaurer. Tu n’as qu’à parler : ce que je possède, je te l’offre... – Me restaurer ? Oh, curieux, que dis-tu là ? Mais donne-moi, je te prie... – Quoi donc ? parle ! – Un masque de plus, un second masque...” (*Par-delà bien et mal, ibidem*, p. 200).

<sup>8</sup> *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres. Fragments posthumes (1878-1879)*, trad. Robert Rovini, Gallimard, 1988, p. 171-173.

<sup>9</sup> Din fr. *mise en abyme*: procedeu heraldic ce constă în reproducerea, în “inima” unui blazon, a blazonului însuși. Prin urmare, punerea în abis ar fi reducerea emblematică a unei structuri de ansamblu căreia totuși îi aparține.

<sup>10</sup> “Le ciel me garde des dialogues dévidés tout au long sur le papier! Si Platon avait pris moins de plaisir à filer les siens, ses lecteurs prendraient plus de plaisir à Platon. Une conversation, dont on se délecte dans la réalité est, une fois tournée en écrit et lue, un tableau farci de perspectives fausses: tout y est trop long ou trop court.” (*Humain, trop humain, ibidem*, p. 173).

punem prea mult temeii pe negația dialogului în acest pasaj; el este important prin latura lui polemică, însă finalmente rămîne relevant pentru spiritul ludic specific modernității<sup>11</sup>.

Atunci ce aduce nou dialogul acesta – cel mai lung din cele pe care le-am putut descoperi la Nietzsche? Familiaritatea care definește legătura dintre cele două personaje se justifică prin faptul că ele alcătuiesc de fapt fațetele aceluiași ins. Iar aici poate fi remarcat cel de-al doilea aspect interesant: Umbra și Călătorul stabilesc o colaborare de principiu care trebuie să-i pună în situația de a fi solidari: “Ar fi bine să ne arătăm și unul și celălalt indulgenți, dacă s-ar întîmpla ca rațiunea să ne părăsească: în acest fel, nu vom avea a ne supăra pe celălalt stînd la taifas, și nici a ne strînge cu ușa dacă s-ar întîmpla ca vorbele să exprime vreun sunet de neînțeles”<sup>12</sup>. Conivența merge atît de departe, încît interlocutorii cad de acord asupra unui detaliu al comunicării destinat să rămînă inaccesibil altcuiva: “Cred că te înțeleg, deși ai lăsat un fel de umbră în ceea ce spuneai. Însă ai dreptate: prietenii buni schimbă din cînd în cînd, în semn de complicitate, o vorbă obscură care trebuie să rămînă o enigmă pentru un terț”<sup>13</sup>. Departe de a se integra demersului “serios” anunțat în final (în fond, este vorba doar de un preambul), cei doi “vorbitori” nu vor continua mereu pe acest ton; ei vor face elogiul luminii, fără de care nu există umbră, și nici “frumusețea chipului, limpezimea discursului, bunătatea și trăinicia caracterului”<sup>14</sup>. Călătorul și Umbra lui nici nu pot fi altfel decît profund solidari. Una este reduplicarea celuiilalt, alteritate fantomatică a celui care în realitate nu se bucura de înțelegerea corectă a întreprinderii sale, anevoioasă, plină de asperități și primejdii.

Care este prin urmare locul pe care îl ocupă dialogul în gîndirea lui Nietzsche? După cum am văzut, Nietzsche nu-l iartă pe Platon, reproșîndu-i tocmai plăcerea de a urzi un cadru dialogal filozofiei sale. Nu se poate spune însă că la Nietzsche ar exista dispreț față de dialog; ba chiar mai mult, în unele fragmente putem constata prezența acestuia, ce-i drept fulgurantă, care ne arată o dată mai mult cît de intensă este proiecția dialogului în scrierile sale: “În veghe la fel ca în vis, începem prin a plăsmui și a modela după bunul nostru plac omul cu care stăm de vorbă, pentru a uita imediat că plăsmuim”<sup>15</sup>. De unde certitudinea că gîndirea

<sup>11</sup> Pentru a da un singur exemplu de contestare de acest gen, să ne amintim de începutul părții a doua din *Don Quijote*: textul pe care cititorul îl parcurge nu a fost încă scris, și probabil că nici nu va exista o continuare a primei părți, spune personajul menit să-l întruchipeze pe autor.

<sup>12</sup> “Il sera bon de nous montrer l'un et l'autre également indulgents, si jamais notre raison vient à nous licher : de la sorte, nous ne nous fîcherons pas l'un contre l'autre en devisant, et nous ne serons pas tout de suite à serrer les pouces à l'autre s'il arrive que ses paroles rendent un son incompréhensible pour nous.” (p. 171).

<sup>13</sup> “Je crois te comprendre, bien que tu aies laissé une manière d'ombre dans ce que tu disais. Mais tu as raison: les bons amis échangent de temps à l'autre, en signe d'intelligence, une parole obscure qui doit être une énigme pour les tiers.” (p. 172).

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> “Dans la veille comme dans le sommeil, nous commençons par inventer et façonner à notre gré l'homme avec lequel nous nous entretenons, pour oublier aussitôt que nous inventons.” (*Par delà bien et mal*, p. 90).



nu este niciodată singură; ea poate fi înțeleasă și împărtășită, în absența interlocutorului real, unei închipuiri care ajunge foarte repede să umple golul reprezentat de absența partenerului, ba chiar să aibă consistența unui personaj aievea.

Reflecția asupra comunicării apare pentru a semnala că dialogul are menirea de a restabili un echilibru deficitar, în care deschiderea față de celălalt se manifestă fie printr-o disponibilitate altruistă, fie prin nevoia de a primi ajutor: “Unul caută un om care să-l ajute să-și moșească ideile, altul un om pe care să-l poată ajuta: în felul acesta ia naștere un bun dialog”<sup>16</sup>. Felul în care Nietzsche concepe dialogul devine astfel un fel de pact etic, care îi unește pe indivizii aflați în căutarea propriei identități în relația cu celălalt.

Toate aceste considerații nu ar avea nici o consecință dacă lucrurile s-ar opri aici. Unul din aforismele sale cele mai misterioase, care îl determină pe Maurice Blanchot<sup>17</sup> să considere că Nietzsche aduce în discuție problema pluralității sensului în contextul scriiturii fragmentare, este acela în care “unu” și “doi” sînt puși în relație cu adevărul: “Unul n-are niciodată dreptate: dar o dată ce sînt Doi începe adevărul. – Unul nu se poate justifica: dar Doi deja nu mai pot fi respinși”<sup>18</sup>. Este limpede că interpretarea conform căreia am avea de-a face cu instaurarea pluralității este posibilă. Ea nu intră însă în contradicție cu propunerea, pe care dorim să o avansăm aici, de a înțelege aforismul de mai sus într-un sens ușor diferit. Noi credem că Nietzsche concepe adevărul ca relație dialogică: trecerea de la “unu” la “doi” ar reprezenta depășirea stadiului monologic al gândirii și deschiderea către celălalt, printr-un discurs care nu poate fi altminteri decît etic, atîta vreme cît el ia naștere în relație cu alteritatea. Noțiunea de discurs este necesară aici, deoarece adevărul nu poate fi conceput în afara limbajului sau a unui sistem simbolic menit să-l exprime. Dincoace de “doi” nu poate exista adevăr; recunoașterea lui este imposibilă în absența unei evaluări pe care “unu” nu o poate întreprinde atîta vreme cît el este instanță unică, aflată în poziție de incompatibilitate cu actul de validare: re-cunoașterea și cunoașterea se situează la paliere diferite.

În fine, problematica dialogului revine la Nietzsche atunci cînd vine vorba despre contrazicere:

“A putea să contrazici. – Oricine știe acum că a putea să înduri contrazicerea este un înalt semn de cultură. Unii știu chiar că omul superior își dorește și cheamă contrazicerea, pentru a primi un avertisment asupra unei nedreptăți ce pînă atunci îi rămăsese necunoscută. Dar a putea să contrazici, a-ți păstra libertatea de conștiință dobîndită în ostilitatea a tot ceea ce este obișnuit, statornic, consfințit – aceasta face mai mult decît a provoca și a suporta

<sup>16</sup> “L’un cherche un homme qui l’aide à accoucher ses pensées, l’autre un homme qu’il puisse aider : ainsi naît un bon dialogue.” (*Ibidem*).

<sup>17</sup> Nietzsche et l’écriture fragmentaire in *L’entretien infini*, Gallimard, 1992, p.227-255.

<sup>18</sup> “§ 260. Une fois un. – Un seul a toujours tort: mais avec deux commence la vérité. – Un seul ne peut se prouver: mais il suffit de deux pour qu’on ne puisse plus les réfuter” (*Le gai savoir*, p. 183).

contrazicerea și este lucrul cu adevărat mare, nou, uimitor al culturii noastre, pasul tuturor pașilor în eliberarea spiritului: cine știe aceasta?”<sup>19</sup>

Este limpede că în acest aforism nu este vorba de contradicție, adică de diferendul cu sine, de gândirea șchioapă, care admite falsul logic fără să o recunoască; prin urmare nici paradoxul nu este implicat aici. Contrazicerea înseamnă dimpotrivă o depășire a gândirii paradoxale prin faptul că ea presupune existența a două instanțe aflate pe poziții complet opuse. “Zicere împotriva altei ziceri”, contra-zicerea nu poate fi concepută în afara lui “doi”; deși instanțele par disponibile, în realitate ele nu colaborează decît pentru a spori distanța care le desparte. Dar textul lui Nietzsche spune ceva mai mult; lucrul “cu adevărat mare, nou, uimitor *al culturii noastre*” este altceva decît “a provoca și a suporta contrazicerea”, altceva decît cearta ori discuția în contradictoriu. Acest lucru absolut nou este posibilitatea de a păstra buna conștiință în mediul ostil al tradiției care desigur nu privește cu ochi buni ceea ce este pe cale de a deveni diferit. A gândi altfel poate fi în unele cazuri o erezie, în altele un pas înainte. Iar calea firească pentru menținerea bunei conștiințe nu este alta decît dialogul. Că Nietzsche se referă la un minoritar, la “omul superior”, nu este un lucru neapărat iritabil; restul este o problemă de “afinitate de ureche”.

---

<sup>19</sup> “§ 297. *Savoir contredire*. — Chacun sait aujourd'hui que c'est un signe éminent de culture que de pouvoir supporter la contradiction. Quelques-uns même savent que l'homme supérieur désire et provoque la contradiction afin d'en obtenir un signe relatif à sa propre injustice, ignorée de lui-même jusqu'alors. Mais quant à *savoir* contredire, quant à maintenir la *bonne* conscience acquise dans l'hostilité à tout ce qui est habituel, traditionnel, sacré — voilà qui est plus que supporter et provoquer la contradiction, voilà ce qu'il y a d'essentiellement grand, nouveau, étonnant dans notre culture, voilà le pas suprême de l'esprit libéré: qui donc le sait?” (Ibidem, p.203).

## INTERPRETAREA ÎNTRE INFLUENȚĂ ȘI DIFERENȚĂ. DE LA NIETZSCHE LA HEGEL

CORNELIU BÎLBĂ

Universitatea "Alexandru Ioan Cuza" Iași

**RÉSUMÉ.** Par sa disponibilité de chercher un nouveau commencement, la philosophie de Nietzsche a marqué une grande discontinuité dans la culture occidentale. Selon Michel Foucault, Nietzsche serait en mesure d'offrir à la démarche philosophique le modèle d'une rupture avec la pensée dialectique, fondée sur les catégories de la continuité: esprit de l'époque, finalité, origine, mentalité, tradition, influence. Le mot de Nietzsche «Dieu est mort» a toujours été vabrisé à la lumière de la critique de toute métaphysique et de la fin de la modernité. Ce mot serait comme l'annonce d'une nouvelle *épistémé*, d'une pensée située en dehors de la tradition. Pourtant, il est à remarquer le fait que la différence de Nietzsche est produite par un mécanisme de *réaction contre* la pensée traditionnelle. Dans ce texte, j'ai montré que ce genre de différence ne peut jamais être situé au delà du concept d'influence. La conséquence en est que, pour comprendre une démarche réactive et nihiliste, il faut paradoxalement refaire le cheminement de la pensée réfutée. J'ai parlé d'*influence par différence* et j'ai montré que, pour réfuter la philosophie de Hegel (qui parlait lui aussi de la mort du Dieu), Nietzsche a donné une interprétation de Hegel qui rassemble beaucoup à la lecture de Kojève. C'est-à-dire que Nietzsche et Kojève seraient tout à fait d'accord sur ce que Hegel a dit ou a voulu dire ou a crû qu'il a voulu dire. Si Nietzsche décidait de réfuter la pensée hégélienne, ça ne serait pas suffisant pour le situer en dehors de toute influence.

În rândurile ce urmează voi ilustra, cu trimitere la scrierile lui Nietzsche, un principiu de interpretare pe care l-aș numi al *influenței prin diferență*. În opinia mea, acest termen poate să unifice două perspective diferite asupra filozofiei lui Nietzsche, fiecare avînd o anumită arie de valabilitate.

Prima dintre ele aparține lui Michel Foucault și, în general, acelor autori care peste ocean au fost numiți *french Nietzsches*. Ea constă în recuperarea gîndirii lui Nietzsche și în antrenarea ei într-o mișcare mai largă de fortificare a categoriilor discontinuității și de deconstruire a modernității. Pentru Foucault, teoreticianul discontinuității și criticul istoriei "dialectice" a culturii, filozofia nietzscheeană marchează o ruptură cu tradiția gîndirii moderne și anunță o nou *epistemă*. Răsturnarea operată de Nietzsche în morală și în problema valorilor ar

fi un semnal că modernitatea și-a epuizat resursele și că ceva cu totul nou este pe cale să înceapă. Autorul francez se folosește de moștenirea filozofică nietzscheeană pentru a pune decisiv în chestiune istoriografia și hermeneutica modernă care au făcut o regulă din a urmări apariția ideilor și a evenimentelor istorice în termenii continuității și totalității. Este vizată, în primul rând, filozofia hegeliană care a pus în centrul preocupărilor sale conștiința (spiritul) și dezvoltarea ei istorică, căutînd să accentueze identitatea și continuitatea și să oculteze diferența și ruptura. Or, Nietzsche a contestat cel dintîi “febra istoristă” și conștiința cu simțul ei istoric, preferînd să dezvolte o interpretare simptomatologică (sau genealogică) avînd ca primă virtute suspiciunea. După autori precum Deleuze sau Foucault, meritul lui Nietzsche este acela de a fi încercat fărîmițarea actului filozofic într-o multiplicitate de perspective. Păcatul gîndirii moderne ar fi acela de a fi postulat ideea de unitate și totalitate prin cîteva concepte “bastarde” (influență, tradiție, mentalitate, spirit al epocii, autor, operă, conștiință) care au dominat istoria culturii. În afară de ideile susținute de Nietzsche, însăși forma fragmentară a discursului său, precum și limbajul bogat în parabole sau imagini constituie o experiență de limită a istoriei tradiționale a ideilor.

Ne aflăm, cu scrierile lui Nietzsche, într-un paradox ce nu poate fi depășit cu mijloacele gîndirii tradiționale: sau acceptăm că scrierile publicate au un caracter unitar - și atunci de ce n-ar fi unitare și fragmentele postume, prin urmare de ce n-ar putea fi publicate după criterii tematice (cum s-a și făcut) sau de ce n-am considera printre opere și cărțile poștale pe care le-a expedit?<sup>1</sup> - sau refuzăm postumelor caracterul unitar - și atunci cu ce argumente mai poate fi susținută unitatea scrierilor publicate, a căror redactare coincide în timp cu cea mai mare parte din fragmentele postume, producția lor fiind deci atribuită aceleiași subiectivității? Depășirea acestei antinomii, crede Foucault, nu poate să se facă decît încetînd de a mai gîndi simplist relația dintre autor și operă, și mai ales renunțînd la pretenția unificării lor “științifice” într-un cîmp omogen. “Contextul genezei” încetează așadar de a mai fi prioritar în istoria culturii. “Laboratorul lui Nietzsche” este o mărturie că tradiția și influența - concepte care dădeau imaginea unei culturi a comentariului, construită pe repetiția unui semnificat al discursului original - nu mai au forța cu care fuseseră investite în hermeneutica și istoriografia modernă.

Cealaltă perspectivă aparține lui Heidegger care, după ce recuperează și el filozofia lui Nietzsche, bagă de seamă că ea rămîne prizoniera gîndirii moderne, deoarece critica nihilistă pe care o administrează metafizicii valorifică, în fond, aceeași substanță a gîndirii. Negația unei propoziții metafizice este tot o propoziție metafizică, spune Heidegger. Aplicat în practica hermeneutică, acest principiu a fost formulat de Gadamer în felul următor: atîta timp cît un dialog este posibil, există un acord prealabil care permite desfășurarea lui, chiar dacă dialogul nu înaintează către stabilirea unei opinii comune definitive. Pe de altă parte, chiar dacă părțile nu ajung la o înțelegere reciprocă și continuă să se

---

<sup>1</sup> Cf. Michel Foucault, “Qu'est-ce qu'un auteur”, 1969, in *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, 1994.

războiască, ele tot se influențează una pe alta în determinarea parcursului ideatic. Negarea unei opinii urmează un traseu care, în mare măsură, este schițat dinainte de afirmarea opiniei însăși. De aici putem desprinde o concluzie cu privire la interpretarea lui Nietzsche prin "filiera franceză: criticii continuității restrâng sfera termenului "influență" la simpla identitate de opinii și la reiterarea acestora în ordinea unui discurs secund, predeterminată de tradiție. Conform interpretării heideggeriene diferența opiniilor, oricât de radicală, mai poate încă însemna apartenența la un fond comun, la aceleași idealuri, la aceeași logică sau la aceeași metafizică.

\*

În mod paradoxal, tocmai o filozofie care refuză totalitatea, continuitatea, tradiția și interpretarea reclamă cel mai frecvent revenirea la ele. Discursul de tip fragmentar deschide textul către numeroase "lumi posibile", pe care numai interpretarea le poate pune în valoare și ordona conform unor criterii de relevanță. Categoriile continuității revin pe ocolite, fie și numai pentru a judeca sau evalua *în context* (cum altfel?) greutatea gândirii care le suspendă. Discontinuitatea apare ca un concept mai slab pentru că nu se poate defini decât relativ la termenii continuității (pe care îi camuflează de fapt).

Experiența nietzscheeană a "filozofării cu ciocanul" prinde contur într-un discurs reactiv ale cărui semnificații nu ar putea fi degajate, dacă în interstițiile sale nu ar face constant referință la tradiția filozofică europeană și la consecințele ei morale. Filozofia lui Nietzsche este absolut contextuală, iar înțelegerea ei nu poate avea loc fără revenirea la locurile comune pe care le denunță.

Pentru a proba cele spuse voi analiza un loc comun din scrierile lui Nietzsche, și anume expresia "Dumnezeu a murit" prezentă în paragraful 125 al Cărții a III-a din *Știința voioasă* și în câteva din scrierile ulterioare. Teza mea este că înțelesul dat acestei expresii de către Nietzsche este o replică la adresa lui Hegel care s-a folosit de reprezentarea morții lui Dumnezeu în scopurile gândirii dialectice speculative. Interpretarea lui Nietzsche se vrea (și este) radical diferită, dar, în diferența ei, gândul hegelian reprimat se mai poate anunța.

Asupra nevoii de a reveni, cu Nietzsche, la Hegel, insistă în mod deosebit Karl Löwith, în lucrarea sa *Nietzsche, filozofia eternei reîntoarceri*. Hegel nu a fost însă cel dintâi care a uzat de reprezentarea morții lui Dumnezeu. El însuși trimite la Pascal care, în cugetarea 659, își exprima regretul că "marele Pan a murit". În legătură cu această chestiune, Heidegger dezvăluie<sup>2</sup> că Pascal a preluat, în cugetarea sa, o expresie mai veche a lui Plutarh. Ceea ce s-a pierdut este proximitatea acelui zeu care ducea o existență imanentă (în mitologia greacă Pan era singurul zeu care locuia pe pământ). Pentru un spirit mistic, cum era Pascal, dispariția zeului ascunde totodată promisiunea revenirii sale printre oameni: Pan este, printre altele, patronul vegetației și, deci, al reîntoarcerii eterne.

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, "Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»", in *Chemins qui ne menent nulle part*, Gallimard, 1990, p. 259.

Astfel gânditorul francez găsește temelia religiei sale (revelate) în chiar sentimentul pierderii și în căutarea aceluia *deus* care rămîne *absconditus*. Nevoia de a-l regăsi pe Dumnezeu este încercată în experiența tragică a abisului care se deschide în ființa omului, între neant și infinit. Din această stare omul nu se poate salva singur; numai intervenția lui Dumnezeu poate să depășească înfricoșătorul abis, a aceluia Dumnezeu a cărui existență este jucată de rațiunea calculatoare într-un pariu în care omul poate câștiga totul sau poate pierde totul. Pariul pascalian era adresat scepticilor pentru a le arăta *cu propriile lor arme* necesitatea de a admite existența lui Dumnezeu. Poate că era astfel vizat scepticul din Pascal însuși; pentru a nu fi clătinată de îndepărtarea zeului, credința cere să fie dublată de argumente raționale. Sentimentul lui *deus absconditus* este cu atât mai profund cu cât nici “rațiunea inimii” nu mai găsește temei pentru a păstra credința; iată ceea ce suspendă omul deasupra unui abis, făcînd ireconciliabile natura umană și natura divină. Să reținem de aici, deocamdată, că moartea zeului apropiat de oameni este resimțită în experiența acestei dezbinări.

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel reia acest motiv religios, făcînd din el o adevărată temă filozofică. El vorbește de “sentimentul pe care se fondează religia modernă, sentimentul că Dumnezeu însuși a murit – același sentiment pe care îl exprimă în mod empiric Pascal cînd spunea că natura ca atare marchează pretutindeni un Dumnezeu pierdut și în om și în afara lui”<sup>3</sup>. După Karl Löwith, Hegel evocă sentimentul “empiric” pascalian pentru a reconcilia “pe culmile metafizicii” creștinismul cu păgînismul, religia cu ateismul, filozofia cu teologia. Acest interpret consideră că filozofia hegeliană este încă o filozofie a religiei deoarece autorul ei uzează de reprezentarea creștină a divinității pentru a fonda pe ea structura triadică a dialecticii. Moartea lui Dumnezeu, simbolizată istoric prin crucificarea lui Christ, este “abisul neantului în care ființa sucombă pentru a renaște în mișcarea devenirii”<sup>4</sup>. Hegel ar păstra, așadar, spiritul creștinismului care a reconciliat natura umană cu natura divină, prin figura unui Dumnezeu mort.

Pentru Hegel, conștiința religioasă pascaliană este o “conștiință nefericită” deoarece este dedublă și, deci, neîmpăcată cu sine. Reflecția de tip pascalian asupra omului rămîne blocată în efortul de a gândi omul ca sumă de contradicții, ca “monstru de neînțeles” (ceea ce implică de fapt imposibilitatea unei antropologii creștine). Acceptarea ideii că există viață după moarte, că există deci Dumnezeu ca ființă transcendentă, face imposibilă înțelegerea omului ca individ istoric liber<sup>5</sup>. Acest lucru l-a înțeles pînă la un punct Spinoza al cărui panteism nu este altceva decît încercarea de a dizolva ființa finită a omului în Dumnezeu (*Deus sive Natura*). Panteismul spinozist are tocmai această semnificație: dacă există Dumnezeu (și există), el nu seamănă deloc cu omul,

<sup>3</sup> Citat după Karl Löwith, *Nietzsche, philosophie de l'eternel retour du même*, Calman-Lévy, 1991, p. 53. Nu am putut identifica citatul în Hegel.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Vezi în această privință Al. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 526.

nimic antropomorfic nu i se potrivește, întrucît el este infinit, etern și liber (prin necesitatea naturii sale). Pentru individul finit și temporal nu există libertate decît prin *amor dei intellectualis sub specie aeternitas*. Cu această din urmă idee, Spinoza rămîne încă în interiorul tradiției iudeo-creștine care nu poate da seama de spiritualitatea omului decît în Dumnezeu, o ființă eternă și infinită<sup>6</sup>. Hegel își propune să conducă spre alte consecințe intuiția lui Spinoza, despre care vorbește în termeni elogioși<sup>7</sup>. Pînă la un punct, spinozismul poate fi considerat un soi de ateism deoarece admite că materia poate fi o determinație a lui Dumnezeu, că ea exprimă aceeași esență a lui Dumnezeu, pe care o exprimă, în alt mod, cugetarea. În plus, întrucît nu rezultă de nicăieri că *amor dei intellectualis* are vreo legătură cu mîntuirea înțeleasă în sens creștin, ar putea să fie vorba, la Spinoza, de o realizare a spiritului divin în interiorul comunității<sup>8</sup>. Preluînd această idee a lui Spinoza (sau: pe care crede că o regăsește în Spinoza), Hegel înțelege să atace chestiunea dinspre capătul celălalt. Astfel, dacă nu putem înțelege spiritualitatea omului (individ, liber, istoric) în termenii tradiției creștine, nu trebuie să negăm conștiința individuală și personalitatea, cum a făcut Spinoza, eșuînd în panteism, ci să revizuiem însuși ideea existenței unei ființe transcendente. Această idee este compatibilă cu încercarea de a gîndi posibilitatea realizării spirituale a omului în chiar viața de aici, pe pămînt, independent de relația conștiinței cu o ființă transcendentă. După cum arată Alexandre Kojève, în lectura sa la *Fenomenologia spiritului*, "lumea ne-naturală așa-zisă *transcendentă* sau *divină* nu este în realitate decît lumea *transcendentală* a existenței istorice a omului, care nu depășește cadrele temporale și spațiale ale lumii naturale. Nu există spirit în afara omului și care să trăiască în lume"<sup>9</sup>. Hegel nu respinge însă creștinismul în sensul în care îl respinge un om nereligios, ci în sensul în care o religie "superioară" (religia timpurilor moderne) depășește o religie "inferioară" (creștinismul – religia revelată care a depășit, la rîndul său, păgînismul). Creștinismul reprezintă, astfel, un "moment", o etapă în realizarea istorică și pămîntească a spiritului, iar punctul său culminant este ideea că Dumnezeu s-a făcut om: "Această determinare potrivit căreia Dumnezeu devine om, pentru ca spiritul finit să aibă conștiința lui Dumnezeu în ceea ce e finit, este cel mai dificil moment în religie"<sup>10</sup>. La limită, singurul *individ istoric liber* al tradiției creștine este, după Hegel-Kojève, însuși Christ, mediatorul în care esența divină și esența umană au putut fi reconciliate. Prețul reconcilierii este moartea lui Dumnezeu, mai întîi *ca esență divină* (care s-a făcut om), apoi *ca om* (ființa muritoare în care s-a întrupat). "Că Dumnezeu a devenit om prin Christ,

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 537.

<sup>7</sup> Vezi *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Editura Academiei, București, 1963, vol. II, cap. "Spinoza".

<sup>8</sup> Desigur, această lectură a lui Spinoza este una post-hegeliană și nu știu în ce măsură o putem considera eficientă retroactiv. Important este însă că Spinoza poate fi citit în spirit hegelian, vezi cartea lui Al. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Paris, 1988.

<sup>9</sup> Kojève, *op.cit.*, p. 538, (subl. n.) .

<sup>10</sup> Hegel, *Filozofia religiei*, Humanitas, București, 1995, p. 486.

aceasta înseamnă reconcilierea, realizată o dată pentru totdeauna, a naturii divine cu natura umană<sup>11</sup>, spune Löwith. Reluat întocmai, scenariul christic dobîndește, în *Fenomenologia spiritului*, o semnificație umană laică și transcendențială: “omul divin, sau dumnezeul uman mort este în sine conștiința de sine universală”<sup>12</sup>. Salvarea conștiinței nefericite aruncate în “adîncimea nopții lui Eu = Eu” este posibilă prin repetarea, de către fiecare individ, a gestului christic, sau a celor două morți succesive și corelative, a dumnezeului și a omului. “Concilierea omului cu sine însuși se realizează atunci cînd el se recunoaște ca *Geist*, depășind dualismul lui *Verstand*... Atunci el este Dumnezeu [...] omul își dă seama că Dumnezeu său (imaginar) este în realitate el însuși și se “recunoaște” în Dumnezeu”<sup>13</sup>.

În cugetarea 659, vorbirea lui Pascal era una “empirică” deoarece sentimentul pierderii zeului trimitea la o experiență personală, lipsită de valoare universală. Dimpotrivă, din perspectiva rațiunii dialectice, reprezentarea dumnezeului mort este chiar fundamentul conștiinței de sine universale. Conștiința pascaliană este empirică și dualistă; ea suspendă omul deasupra unui abis, căutîndu-l pe *deus absconditus* fără să înțeleagă că locul în care poate să-l găsească este omul însuși. Moartea hegeliană a lui Dumnezeu ar fi tocmai comprehensiunea acestui “sine mai adînc” (C. Noica) și umplerea abisului căscat în chiar natura umană (tematizat de Montaigne sau Pascal). Gîndirea dialectică împlinește prin concept ceea ce era nedesăvîrșit în conștiința empirică. “Hegel spune că orice comprehensiune conceptuală (*Begreifen*) echivalează cu o moarte (...). Afîta timp cît Sensul (sau Logos-ul) este încarnat într-o unitate existînd empiric, acest sens sau această Esență, ca și această entitate trăiesc... Dar cînd Sensul (Esența) trec în cuvînt, adică devin concept abstract diferit de realitatea sensibilă pe care o relevă prin sensul său, Sensul (Esența) moare”<sup>14</sup>. Deci moartea lui Dumnezeu este înțelegerea esenței lui Dumnezeu și, prin ea, a omului. Aici se află fundamentul religiei timpurilor moderne, în care rațiunea umană ia locul lui Dumnezeu, în forma spiritului obiectiv care se realizează în istorie. Iar istoria nu ar fi decît mersul conștiinței către împlinirea și universalizarea esenței umane. Ea presupune neapărat o a doua moarte, cea a omului însuși ca alteritate a lui Dumnezeu, căci “Spiritul este rezultatul Timpului și Istoriei: el este Omul mort și nu Dumnezeu înviat”<sup>15</sup>. Realizarea istorică a spiritului absolut necesită mai întîi prezența reală a timpului în lume (și acesta este omul însuși), iar apoi sfîrșitul timpului (sau a istoriei), astfel încît periplusul mundan al spiritului să fie închis într-un cerc. La drept vorbind, Hegel nu vorbește explicit despre “sfîrșitul istoriei” sau despre moartea omului istoric (“pentru că el evită cuvîntul om”, spune Kojève), dar vorbește despre o Știință Absolută care conține această

---

<sup>11</sup> Löwith, *op. cit.*, p. 54.

<sup>12</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 284.

<sup>13</sup> Kojève, *op. cit.*, p. 73.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 372-373.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 395.



idee în mod implicit. Conceptul acestei științe proclamă că au luat sfârșit discursurile eronate ale omului și că adevărul său este definitiv. Istoria ca luptă a conștiinței pentru recunoașterea de sine, pentru “impunerea formelor proprii”, cum va spune mai târziu Nietzsche, este chiar succesiunea discursurilor eronate ale omului, văzute ca momente necesare. Dobândirea recunoașterii de către orice ființă umană, sau universalizarea valorilor, atrage după sine încheierea istoriei. Atunci când libertatea – ca adevăr fundamental al spiritului – va deveni reală pentru toți oamenii, însuși mobilul istoriei va fi pierdut.

Așadar, în *Fenomenologia spiritului*, Hegel urmărește odiseea spirituală a ființei umane care dobândește conștiința de sine, mai întâi individuală, apoi universală. Punctul său de plecare este observația că omul nu ar putea să dobândească pe deplin conștiința de sine dacă nu s-ar raporta la altceva decât la el însuși. La început, acest Altul este lucrul oarecare, dar pe măsură ce conștiința de sine (individuală) se dezvoltă, ea are nevoie de un Altul care să fie tot o conștiință de sine. Raportarea la un Altul de același fel capătă forma luptei pentru recunoaștere: vom avea două conștiințe individuale care se înfruntă pe viață și pe moarte. Voi relua aici, pe scurt, scenariul hegelian.

Temându-se pentru viața sa, una din cele două combatante renunță la luptă și se supune celeilalte, care a învins moartea (sau substitutul său metafizic, frica). Ia naștere astfel stăpînirea și servitutea: stăpînul (conștiința învingătoare) cruță viața servului pentru că, altfel, recunoașterea la care aspiră nu ar mai avea loc. Potrivit lui Kojève, decizia învingătorului de a cruța viața învinsului deschide tocmai posibilitatea realizării spiritului (a conștiinței de sine universale). În această experiență “la limită” a fost depășită însăși condiția biologică a animalului finit și temător pentru viața sa (conștient de faptul de a fi muritor). Dobândirea conștiinței de sine a omului *ca om* (comprehensiunea de sine) presupune că “trebuie să detașăm omul de al său *hic et nunc*. Pentru animalul om aceasta echivalează cu o moarte”<sup>16</sup>. În alt loc, Kojève arată că “omul nu este nimic fără animalul care îi servește de suport, și el este pur neant în afara lumii naturale. Și totuși, el se separă de această lume și i se opune”<sup>17</sup>, anunțându-se *ca om* prin activitatea negatoare a gândirii ce desparte esența de existență și creează o lume de semnificații, sau o lume culturală (opusă lumii naturale). Dar cel care a învins moartea și a obținut în mod unilateral recunoașterea este “omenește mort”: el nu se mai anunță printr-o acțiune negatoare a lumii naturale, lăsînd în seama sclavului “privilegiul” de a întreține un raport nemijlocit cu obiectul<sup>18</sup>. Ca și stăpînul, sclavul este un *individ*, o conștiință de sine, dar încă

<sup>16</sup> Kojève *op.cit.*, p. 564

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.546.

<sup>18</sup> Kojève insista mult asupra acestei idei, considerând ca munca este activitatea privilegiată prin care lumea este transformată din lume naturală în lume de semnificații. Această supoziție poate să facă lectura kojeviană a lui Hegel suspectă de reduccionism (grilă socio-economică, deci marxistă). Cu toate acestea nu mi se pare un argument destul de puternic pentru a o considera desuetă în ansamblu. De exemplu, paginile în care Kojève discută despre semnificația morții în filozofia lui Hegel sînt, tehnic vorbind, foarte convingătoare. Mai fac

nerecunoscută. Lucrînd pentru stăpîn el nu va renunța la idealul recunoașterii și al libertății. Dacă a acceptat servitutea, a făcut-o numai pentru a-și conserva viața biologică. Emanciparea sa va avea loc prin elaborarea unui concept abstract al libertății și prin realizarea lui concretă, în timp.

Mai întîi, sclavul se va gîndi pe sine ca *individ liber* în raport cu o lume de dincolo, în Dumnezeu. Dar această libertate este abstractă, este în fapt o nouă formă de servitute care o neagă pe prima, aducînd sclavului certitudinea vieții eterne. Certitudinea conștiinței religioase nu este însă adevărul, ci numai un "sentiment empiric". "Omul religios este stăpîn și sclav totodată: stăpîn al lumii, sclav al lui Dumnezeu. Fără luptă, fără efort, creștinul realizează deci idealul sclavului: el obține în și prin Dumnezeu egalitatea cu stăpînul... Creștinismul a luat naștere în cele din urmă din angoasa sclavului față cu neantul, a neantului său propriu – adică, pentru Hegel, din imposibilitatea de a suporta condiția necesară a existenței omului – condiția morții"<sup>19</sup>.

Este momentul acum să lămuresc de ce am considerat necesară expunerea detaliată a concepției lui Hegel-Kojève despre istoria universală ca scenă a luptei pentru recunoaștere cînd, de fapt, mă interesez de o expresie a lui Nietzsche. Punctele lor de vedere asupra genezei creștinismului coincid în mare parte. Pentru Hegel, creștinismul este un episod din lupta pentru recunoaștere, o etapă necesară a istoriei universale, la fel cum conștiința nefericită este un stadiu din dezvoltarea conștiinței de sine universale. Nietzsche vede în creștinism o formă de exprimare a voinței de putere, dar aceasta este tot o formă de căutare a recunoașterii, chiar dacă una unilaterală și lipsită de vocația universalității ("trebuie să ne dovedim nouă înșine că sîntem hărăziți la independență și poruncire"). Important este că, pentru ambii gînditori, creștinismul își are rădăcinile în valorile sclavului (ceea ce poate fi și o simplă observație cu caracter istoric), dar mai ales că religia creștină trăiește, în modernitate, clipele sale de agonie; o nouă religie stă să înceapă, și aceasta este ateismul<sup>20</sup>. Nu încerc să ocultez diferențele, ci să aflu punctul lor de plecare. Hegel este convins că fiecare moment al istoriei este necesar. Istoria creștinismului, ca istorie (evoluție) a lumii creștine are o finalitate: este "mersul către dobîndirea conștiinței atee a finitudinii

---

următoarea observație: deși lectura lui Kojève poate fi considerată "marxistă", există în ea un element care indică posteritatea lui Nietzsche sau convergența unei teme: raportul dintre stăpîn și sclav. Kojève reține și dezvoltă din Hegel ceea ce dintr-o perspectivă răsturnată reținuse și denunțase Nietzsche: "simțul istoric" și "revolta sclavului".

<sup>19</sup> Kojève *op.cit.*, p. 182-183.

<sup>20</sup> Nu încetez să mă mir de încercările unor filozofi actuali de a-l scoate pe Nietzsche de sub incidența ateismului. Am întîlnit două tipuri de opinii, pînă acum: 1) Nietzsche nu a criticat decât creștinismul corupt al instituției bisericești, dar nu pe cel original, care era sincer și nobil. Este adevărat, Nietzsche are un sentiment de respect pentru întemeietorii creștinismului pentru că au fost autorii unei "lovituri de geniu". Dar religia însăși o disprețuiește pentru că se adresează "ultimului om". 2) Nietzsche nu este ateu pentru că îl înlocuiește pe Christ cu Dyonisos. Acesta pare să fie un argument mai serios. Totuși Dyonisos nu este, la Nietzsche, decât o "alegorie naturalistă", așa au numit stoicii procedeul de a denumi forțele naturii sau ale vieții cu substantive proprii.

esențiale a existenței umane”<sup>21</sup>. Libertatea gândită abstract (ca egalitate a tuturor oamenilor în Dumnezeu) trebuie să fie realizată concret (în timp). Omul nu poate să fie cu adevărat liber dacă nu pune capăt sclaviei sale în Dumnezeu, ajungând la conștiința că și-a inventat singur stăpînul transcendent. În conferințele de la Iena (1805-1806), Hegel spune că “omul religios este omul care nu știe că vorbește, în fond, despre el însuși atunci cînd vorbește despre Dumnezeu”<sup>22</sup>.

Dar această condiție nu este suficientă pentru ca sclavul să devină un *individ istoric liber*. Servitutea sa voluntară față de stăpînul său pămîntesc nu a încetat deloc prin halucinația unei lumi de dincolo (cum ar spune Nietzsche). În absența lui Dumnezeu (pe care l-a pierdut, sau mai bine zis pe care l-a regăsit în sine însuși), sclavul redescoperă chemarea morții și este dispus să-și sacrifice viața de dragul libertății. Se va supune așadar imperativului nietzscheean: “Suprimați-vă venerațiile, sau suprimați-vă pe voi înșivă!” și va declanșa seria revoluțiilor moderne care vor înființa statul universal. “Omul nu poate să fie pe deplin satisfăcut, istoria nu poate să se oprească decît prin formarea unei societăți, a unui stat în care valoarea strict particulară, personală, individuală a fiecăruia este recunoscută ca atare, în chiar particularitatea sa, de către toți, prin universalitatea incarnată în stat”<sup>23</sup>.

În concluzie, prezența spiritului în timp este sinonimă cu cîștigarea și conștientizarea libertății, ca adevăr fundamental al spiritului. Ea presupune mai întîi eliberarea de stăpînul absolut (moartea lui Dumnezeu, ca spirit transcendent), deci ateismul, și apoi recunoașterea universală a valorilor umane, în statul burghez modern (moartea omului – a animalului om – ca depășire a unui conținut empiric particular). Putem spune, împreună cu Michel Foucault, că, în filozofia hegeliană, experiența morții lui Dumnezeu (prin care omul ajunge la conștiința de sine) și moartea omului (prin care conștiința de sine poate deveni universală) stabilesc, în filozofia hegeliană, “un sejur definitiv [al omului] în lumea din care zeii au dispărut”<sup>24</sup>. La sfîrșitul istoriei, figura transcendentală a omului (și nu cea empirică pascaliană) este investită cu valoare universală și instituită ca fundamentală. Dar “omul” care înfăptuiește liber istoria și întemeiază “religia timpurilor moderne” este *sclavul*.

\*

Acest “umanism “ nu putea să fie acceptat de către Nietzsche, în opinia căruia filozofia hegeliană a sfîrșitului istoriei reinstituie cu mai multă vigoare vechile valorile (pe care promitea să le uite). Criticînd “ceea ce se înfîmplă astăzi”, Nietzsche are în vedere mai ales ceea ce s-ar înfîmpla într-un “astăzi” perpetuu pe care l-ar instaura sfîrșitul istoriei. “Filozofarea cu ciocanul” ar fi singura manieră de a depăși nihilismul sau instituționalizarea unor reacții împotriva vieții însăși, provocate în posteritatea “morții lui Dumnezeu”. Nu este vorba numai de a respinge

<sup>21</sup> Kojève, *op.cit.*, p. 183.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 573.

<sup>23</sup> Kojève, *op.cit.*, p. 184.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 396.

“simțul istoric” a cărei rațiune este de a interpreta (devaloriza) evenimentele actuale, sau viața însăși, prin recurs la un ideal metafizic îndoielnic (Idee, valoare, finalitate), ci de însăși consistența idealului, presupunînd, prin absurd, că acesta ar putea fi realizat. Profetismul hegelian gîndește că, la sfîrșitul istoriei, animalul (uman) postistoric “trebuie să rămînă un subiect opus obiectului [...]. Omul postistoric trebuie să detașeze formele de conținut”<sup>25</sup>. Nietzsche a văzut acest lucru la fel de clar ca și hegelianul Kojève, dar nu putea să admită că omul trebuie gîndit ca un “centru de conștiință” sau ca un transcendental.

Observația este în măsură să justifice opțiunea făcută aici pentru interpretarea kojejiană a lui Hegel. Din punctul meu de vedere, Kojève și Nietzsche *cred același lucru cu privire la ceea ce trebuie să fie atribuit lui Hegel*. Am în vedere aici cîteva idei care nu pot să fie trecute cu vederea și tratate ca simple analogii, și anume că spiritul obiectiv se realizează în comunitate (Kojève) sau în turmă (Nietzsche), apoi că istoria este realizată de sclav și că ea are un sens, deci un sfîrșit, că “moartea lui Dumnezeu” înseamnă afirmarea unei poziții ateiste deci începutul unei morale laice, că istoria universală este corelatul conștiinței (cum spune Foucault) și, nu în ultimul rînd, că omul este cel care instituie valorile (Dumnezeu însuși fiind postulat printr-o “vicienie a rațiunii” sau printr-un “artificiu ticălos”). Se va spune, poate, în contra observației de mai sus, că lectura kojejiană are loc în posteritatea lui Nietzsche și ar fi, deci, posibil ca ea să valorifice cîteva dintre motivele filozofiei lui. Dacă bănuiala aceasta ar fi întemeiată, atunci ea ar proba, de fapt, relevanța interpretării kojejiene pentru întreprinderea de față, întrucît ar schița, atunci, maniera în care s-a raportat însuși Nietzsche la filozofia hegeliană. Dacă, dimpotrivă, Kojève nu a fost influențat de Nietzsche, atunci cu atît mai mult merită să fie citat aici. Am avea atunci două lecturi opuse prin judecăți de valoare, dar convergente prin supozițiile care le validează. Ele se susțin una pe alta printr-un soi de acord prealabil cu privire la ceea ce trebuie pus în seama lui Hegel. Important nu este aici dacă interpretarea dată de Kojève lui Hegel este sau nu este “adevărată”, ci numai dacă ea este echivalentă – în unele aspecte – cu lectura implicită pe care a făcut-o, la vremea lui, Nietzsche.

Se conturează astfel ideea că motivul morții lui Dumnezeu este dezvoltat de către Nietzsche în marginea abordării hegeliene. Ca și Hegel, Nietzsche admite că este vorba despre un *fapt*, cel mai important dintre evenimentele recente, numai că, evaluîndu-l prin consecințele sale, el consideră că tot ceea ce Hegel-Kojève dezvoltă în spirit pozitiv trebuie respins.

Responsabilitatea morții lui Dumnezeu este atribuită de Nietzsche celui pe care îl numește “ultimul om”, sclavul care trăiește într-un profund dezgust față de sine. Într-un aforism din *Aurora* ni se spune că ultimul om este “cel care îngroapă morții”. Regăsim trimiterea, sub altă formă, în *Genealogia moralei*, unde Nietzsche vorbește despre începuturile creștinismului: “dacă cercetăm începuturile creștinismului în lumea romană, vom găsi asociații de sprijin reciproc,

---

<sup>25</sup> Kojève, *op.cit.*, p. 437.

asociații pentru ajutorarea săracilor, pentru îngrijirea bolnavilor, *pentru îngroparea morților* [subl. n.], apărute în straturile cele mai de jos ale societății de atunci”<sup>26</sup>. În lectura sa la Hegel, Kojève va semnala același lucru: creștinismul ia naștere din sentimentul angoasei pe care o resimte, în fața neantului, cel învins în lupta pentru recunoaștere. Realizarea istorică a spiritului obiectiv ca *spirit comunitar* este, în filozofia hegeliană, consecința firească a pierderii lui Dumnezeu. Sau, în termenii lui Nietzsche, moartea lui Dumnezeu înseamnă pentru omul slab sau bolnăvicios un motiv serios pentru a căuta – din nou – scăpare în comunitate: “în lupta împotriva deprimării constituirea turmei este un pas important și o biruință”<sup>27</sup>. Religia timpurilor moderne ia naștere din sentimentul că zeul s-a pierdut și din tentativa de a-l înlocui cu un altul. În locul rămas gol, Hegel și modernitatea au așezat chipul omului sau, mai degrabă, chipul însuși al neantului. Printr-un (nou) artificiu, filozofia modernă a introdus transcendentul în locul transcendentului, iar această substituție este consolidată în doctrina hegeliană (“de la Kant încoace toate soiurile de transcendenți au câștigat din nou [...]. Kant a divulgat cărarea ocolită”<sup>28</sup>). Așa cum va arăta mai târziu Michel Foucault, “munca negativului” conduce, în gândirea dialectică, la înlocuirea metafizicii infinitului cu o metafizică a finitului în care finitudinea însăși capătă demnitatea de a întemeia la nesfârșit. Momentul acesta “pozitiv” al realizării spiritului în comunitate va fi interpretat de Nietzsche ca nihilism sau ca instaurare a valorilor turmei. În *Dincolo de bine și de rău* Nietzsche vede în mișcarea democratică “nu numai o oarecare formă degenerată a organizației politice, ci de-a dreptul o formă de decădere și diminuare a omului ... într-un dobitoc de turmă desăvârșit (sau, cum îl numesc ei, într-un om al *societății libere*)”<sup>29</sup>.

Ideea recunoașterii universale, adică emanciparea sclavului, este, pentru Nietzsche, simptomul că “ziua de astăzi aparține gloatei”<sup>30</sup>. Creștinismul a instaurat în cultura Europei deprimarea și pesimismul, o dată. Ateismul lumii moderne le-a instaurat a doua oară, prin inventarea de către omul modern a unei noi religii în care a devenit el însuși Dumnezeu. “Revolta sclavilor în morală” – această mare întreprindere a voinței de putere reactive începută o dată cu creștinismul, nu ia nicidecum sfârșit o dată cu sentimentul că Dumnezeu însuși a murit. Iată ce spune Nietzsche în acest sens, într-un aforism din *Voința de putere*: “am devenit astăzi atești. Dar am renunțat oare la ideal? Cel care îl pierde pe Dumnezeu păstrează cu atât mai mult credința în morală”<sup>31</sup>. Este clar că *intervenția* lui Nietzsche în problema morții lui Dumnezeu este o *replică* dură la adresa dezvoltării ei hegeliene. Dar nu există nici un fel de incompatibilitate în ceea ce privește *faptul brut* al morții lui Dumnezeu: aici începe modernitatea. Ideea lui Nietzsche că “în religie lipsește constrângerea de a *ne* privi ca instituind

<sup>26</sup> Nietzsche, *Genealogia moralei*, Humanitas, București, 1994, III, 18, p. 420.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, III, 25, p. 440.

<sup>29</sup> Idem, *Dincolo de bine și de rău*, Humanitas, București, p. 203.

<sup>30</sup> Idem, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, p. 367.

<sup>31</sup> Idem, *Voința de putere*, Editura Aion, București, 1999, 12, p. 17.

valoarea<sup>32</sup>, este în acord cu spiritul hegelianismului. Numai *miza* este alta; diferența (radicală) apare la nivelul consecințelor. Nietzsche se crede dator să pună distanță între el și spiritul modernității (hegeliene vorbind despre sine ca despre un “alt modern”. Ateismul hegelian “radical și conștient”, este încă “religios”, în sensul că valoarea – deși umană prin origine – este văzută ca universală și obiectivă. Ea nu mai are nimic în comun cu omul viu și cu viața însăși, ci este orientată dimpotrivă. Prin descoperirea transcendențelor, gândirea modernă a resuscitat “morală ca problemă de adevăr” (Eugen Fink), cea care a fost instaurată de Socrate și și-a găsit împlinirea în creștinism. “Încercările filozofice de a depăși Dumnezeu moral (Hegel, panteismul)”<sup>33</sup> sînt sortite eșecului; ele nu se pot sustrage idealului ascetic. În sensul cel mai general, Nietzsche înțelege prin idealul ascetic “credința într-o valoare în sine a adevărului”. Plecînd de aici, Heidegger va arăta, pe bună dreptate, că expresia “Dumnezeu a murit” anunță, la Nietzsche, critica metafizicii moderne. Gîndirea “determinată de metafizică” (Heidegger), funcționează după o gramatică în care locul zeului mort nu trebuie să fie vacant<sup>34</sup>. Întrebarea nebunului din *Gaya Scienza* sugerează chiar acest lucru: dacă nu cumva oamenii trebuie să devină ei înșiși dumnezei, pentru a umple golul ivit. Fapt este că, neputînd să se debaraseze de gramatică (metafizică), a instaurat chipul omului în locul Dumnezeului mort. Este, acesta, un motiv serios pentru a dezvălui că “religia timpurilor moderne” este nihilismul: neantul a devenit el însuși dumnezeu (“credința în categoriile rațiunii este cauza nihilismului”<sup>35</sup>). Respingerea metafizicii ia forma dezgustului față de orice tip de ideal: “acești negatori și singuratici de astăzi, acești intransigenți cu privire la puritatea intelectuală, aceste spirite dure, aspre, abstinente, eroice, care sînt onoarea timpurilor noastre, toți acești palizi ateii, anticriști, imoralisti, nihilisti, acești sceptici, neîncredători, ofticoși ai spiritului, acești din urmă idealisti ai cunoașterii, singurii în care sălășluiește astăzi și s-a întrupat conștiința intelectuală – se cred într-adevăr cît se poate de eliberați de idealul ascetic... și totuși acest ideal este chiar idealul lor ... ei înșiși sînt forma lui cea mai spiritualizată”<sup>36</sup>. Sînt puse în chestiune categoriile fundamentale ale metafizicii: adevăr, rațiune, conștiință. Astfel, conștiința este văzută ca “semn al turmei și expresie a nevoii de comunicare”.

Ne aflăm în miezul unei lecturi ce denunță “socialismul” lui Hegel. Fenomenologia conștiinței țintește către realizarea valorilor turmei: conștiința individuală este “empirică” și ea va trebui suprimată, ca individual, pentru a putea fi instituită conștiința comunității. De aceea, filozofia lui Hegel, este *prin* consecințele (sau supozițiile) sale morale și politice o filozofie a “morții lui Dumnezeu”. Contribuția lui Hegel este, cu siguranță aceea de a fi conceptualizat contradicțiile

<sup>32</sup> *Ibidem*, 12, p. 18.

<sup>33</sup> *Voința de putere*, 1, p.6.

<sup>34</sup> Nietzsche considera că gramatica și metafizica merg împreună: “Nu vom reuși să ne debarasăm de Dumnezeu cît timp mai credem în gramatică”.

<sup>35</sup> *Voința de putere*, 12, p.14.

<sup>36</sup> *Genealogia moralei*, III, 24, p. 434.

(depășirea lui Pascal) și de a le fi făcut “adevate unei epoci plebee”<sup>37</sup>, fondate pe “ura împotriva ierarhiei”. Iată de ce Nietzsche nu poate accepta nici democrația, nici liberalismul; ele sînt consecințe ale metafizicii moderne care a preluat, într-o formulă laică, valorile decadente ale creștinismului<sup>38</sup>. Nu există distanță valorică între modernitate și creștinism: regăsim aceeași “conștiință de turmă transpusă în filozofie și religie”<sup>39</sup>. Hegel, filosoful indigest al modernității, are o latură populară: “interesul său exagerat pentru a descrie progresul omenirii se asociază cu încercarea de a demonstra supremația moralei cu ajutorul istoriei”<sup>40</sup>. El a încercat să aducă în istorie imperiul valorilor morale pe care Kant îl postulase “în sine”, în afara contingenței istorice.

Centrarea pe problema omenescului conduce gîndirea pe pista istoricismului și a ameliorării morale în numele unui ideal. Avînd ca fundament artificul conștiinței, metafizica modernă reinstaurează nihilismul și se propune ca un sistem de morală. Este însă un simptom al degenerării faptul că un instrument caută “să se cunoască pe sine!”<sup>41</sup> cu scopul de a se “desăvîrși”. Toate sistemele de morală, de la creștinism pînă la morală laică modernă se amăgesc cu ideea ameliorării morale a omului. Nietzsche nu crede în ameliorare și o consideră doar o mistificare: “noi nu credem în faptul că un om devine un altul dacă el nu este deja altfel ... Privirea se schimbă nu însă și esența...”<sup>42</sup>. Oamenii se nasc diferiți, cu voințe diferite, prin urmare orice tentativă de a gîndi progresul moral al omenirii este împotriva naturii. Din această pricină, umanismul este lipsit de sens. El și-a pierdut forța de legitimare: așa va pune mai tîrziu Heidegger, preluîndu-l pe Nietzsche. Iar dacă este contra naturii – deci fără șansă – să egalizezi pe omul slab cu cel puternic, victoria sclavului în lupta pentru recunoaștere este tot o mistificare.

Împotriva scenariului hegelian al luptei conștiinței pentru recunoaștere, Nietzsche se pronunță într-o scenă din *Zarathustra* în care spune că a căutat peste tot în lume și n-a găsit decît voință de putere: “Pînă și în cel care servește am găsit voința de a fi stăpîn”. Plecînd de la acest pasaj din *Zarathustra*, putem să ne dăm seama că Nietzsche acceptă ideea luptei pentru recunoaștere (și în acest sens putem suspecta lectura lui Kojève de a fi trecut printr-un filtru nietzscheean), dar ea nu poate avea sens decît, cel mult, ca “împunere a formelor proprii”, ca exploatare și biruință asupra celui slab. Împăcarea universală nu este în spiritul voinței de putere. Universalitatea este a luptei și nu a recunoașterii ca rezultat. Tensiunea nu poate să înceteze pentru că în jocul infinit al voinței de putere miza este un *pathos al diferenței*. Sclavul nu poate fi

<sup>37</sup> *Voința de putere*, 27, p. 27.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 360, p. 231. “Francisc din Assisi: îndrăgostit, popular, poet, luptă împotriva ierarhiei sufletelor, în favoarea celor mai umili. Contestarea ierarhiei sufletelor – înaintea lui Dumnezeu cu toții egali”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 389, p. 247.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 415, p. 265.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 426, p. 274.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 394, p. 249.

înălțat pînă la valorile stăpînului aristocrat, am văzut că nu există ameliorare, singura soluție pentru împăcare se află în decadență: răsturnarea valorilor autentice și decăderea aristocratului pînă la valorile plebei. În acest caz, pentru Nietzsche este de neînțeles cum se poate vorbi (prin Hegel și urmașii săi) de progres în istorie; aceasta este echivalent cu a recunoaște că revolta sclavilor în morală, instituționalizată odată cu creștinismul, este un fapt bun în sine și că, plecînd de aici, lumea europeană poate construi o “casă comună” prin fixarea – la sfîrșitul istoriei – într-o promiscuitate valorică totală.

Perspectiva victoriei ultimului om este sumbră pentru Nietzsche. Ieșirea din această situație o constituie “doctrina” privind supraomul și reîntoarcerea identicului. În *Genealogia moralei* Nietzsche anunță pe “acest om al viitorului care ne va dezlega totodată de idealul actual și de ceea ce trebuie neapărat să decurgă din el, de marele dezgust, de voința de neant, de nihilism (...) acest antichrist și antinihilist, acest învingător de zeu și de neant – trebuie ca el să vină într-o zi”<sup>43</sup>. Eterna reîntoarcere a Aceluiași, descoperirea și recunoașterea voinței de putere ca esență a omului este un timp al modestiei conștiinței. Este speranța că valorile autentice vor fi restabilite în dreptul lor și că “pathosul diferenței” (prin care se anunță voința de putere) va căsca noi abisuri în ființa omului.

Din punctul meu de vedere, Nietzsche revine la reprezentarea pascaliană a omului ca natură sfișiată între neant și infinit. Critica modernității este reproșul pentru alegerea făcută în fața constatării “empirice” a lui Pascal că “marele Pan a murit”. În loc să extragă toate consecințele “pozitive” care pot rezulta de aici, Pascal și, după el, întreaga modernitate au optat pentru soluții metafizice pe care Nietzsche le califică drept nihiliste. Dar, într-un anume sens, Nietzsche își exprimă considerația sa pentru Pascal pe care îl numește “victima cea mai instructivă a creștinismului”. El vorbește în termenii cei mai elogioși despre autorul *Provincialelor*. Puțini autori se bucură de această demnitate, în scrierile sale. În afară de Schopenhauer, al cărui merit incontestabil constă în “furia lipsită de inteligență manifestată față de Hegel”<sup>44</sup>, numai Pascal a mai reușit, dintre gînditorii moderni, să smulgă un cuvînt bun din partea lui Nietzsche. Desigur, gînditorul german atrage atenția asupra “slăbiciunii” lui Pascal de a se fi lăsat corupt de creștinism, însă și așa el reprezintă o pildă din care trebuie să învățăm<sup>45</sup>. Cel mai mult contează, la Pascal, faptul că reflecțiile sale sînt, cu certitudine, forma cea mai subtilă de reacție împotriva categoriilor rațiunii. Am avea motive să credem că opțiunea lui Nietzsche pentru gîndirea fragmentară, frivolă, reactivă, vie și “corporală” datorează ceva lecturii lui Pascal: “scrierile cele mai profunde, cu un conținut inepuizabil, vor avea întotdeauna ceva din caracterul aforistic și șocant al *Cugetărilor* lui Pascal”<sup>46</sup>. În alt loc, Pascal este

<sup>43</sup> *Genealogia moralei*, II, 24, p. 376.

<sup>44</sup> *Dincolo de Bine și Rău*, 204.

<sup>45</sup> *Voința de putere*, 51, p. 37 (“să nu uităm de corupția creștină: Pascal ca tip”).

<sup>46</sup> *Ibidem*, 424, p. 272.



numit “logicianul demn de admirație al creștinismului, [cel care] a mers atît de departe”<sup>47</sup>.

Respingînd filozofia hegeliană, Nietzsche revine la Pascal prin resuscitarea abisului deschis în ființa omului, adică prin revenirea la momentul deciziei. Spune că omul este o coardă întinsă între ultimul om și supraom. O nouă posibilitate de a alege fie Neantul, fie Infinitul: e periculos să privești înapoi, e periculos să sari, cum face dansatorul pe sîrmă din *Zarathustra*. Supraomul lui Nietzsche nu este în nici un caz un dansator pe sîrmă – nu există, la drept vorbind, nici un punct terminus la care să se ajungă. Supraomul nu este niciodată Supraom în mod definitiv, întrucît există întotdeauna un “dincolo” în raport cu acum, definit în termenii voinței de putere. Supraomul înseamnă coexistența infinitului (ca voință de putere niciodată satisfăcută) și a neantului (ca gust pentru moarte). Nu există punct definitiv decît în moarte, căci “bestia blondă”<sup>48</sup> nu se afundă pe “cărări care nu duc nicăieri” (*Holzwege*, le va spune Heidegger).

Reabilitarea abisului pascalian înseamnă așadar renașterea spiritului tragic și depășirea dialecticii ca necesară gîndire a sfîrșitului istoriei. Istoria nu poate să aibă un rezultat final pentru că voința de putere este infinită. Expresia “Dumnezeu a murit” ne învață, așadar, în Nietzsche, ceva cu privire la esența omului. Privit ca o coardă întinsă peste un abis, omul este gîndit ca pură posibilitate. De la “ultimul om”, ucigaș de Dumnezeu, la Supraom diferența este ca de la inautentic la autentic<sup>49</sup>; autenticitatea constă în recunoașterea voinței de putere ca trăsătură esențială a omului.

Față cu abisul, încercarea de a te sustrage sfișierii printr-un “salt” ar însemna victoria absolută a neantului. Este soluția dansatorului pe sîrmă din *Zarathustra*, care va sfîrși lamentabil. Dansatorul este omul hegelian pentru care istoria ia sfîrșit; Zarathustra îl va căra singur prin noapte pentru a-l îngropa, va bate la ușa “bătrînului om” și, cînd acesta va întreba cine este, va răspunde: “Un viu și un mort”. Iar aici, în răspunsul lui Zarathustra, n-a mai rămas nici un loc pentru dialectică și împăcare. Între un viu și un mort nu găsești decît ilicitul conjuncției și neputința de a mai pune un Al Treilea.

\*

Am văzut în cursul acestei interpretări că nu putem dezlipi călătorul de umbra sa. Procedăm, în lectura lui Nietzsche, *ca și cum* ar fi vorba despre un discurs cuminte, secund și repetitiv, care nu ar subzista fără prezența discursului original. Diferența nu poate fi analizată fără prezența identicului și, de aceea, este un termen mai slab. Categoriile continuității și totalității revin pe ușa din dos, chiar atunci cînd păreau îndepărtate definitiv. Ca urmare, Nietzsche se integrează

<sup>47</sup> *Voința de putere*, 388, p. 247.

<sup>48</sup> În *Genealogia moralei* Nietzsche folosește expresia “bestia blondă” pentru a desemna pe războinicul aristocrat de neam germanic, probabil imaginea Supraomului.

<sup>49</sup> A se vedea în acest sens scrierea lui M. Heidegger, *Vorba lui Nietzsche: “Dumnezeu a murit”* (ed. fr. *Le mot de Nietzsche: Dieu est mort*, Gallimard, 1990, p. 306).

fără probleme în biblioteca alexandrină a culturii moderne, fiind unul dintre reprezentanții ei marginali (la fel cu întreaga mișcare deconstructivistă). Tocmai pentru a descrie mecanismul unei astfel de gândiri, situate în mrejele modernității (Heidegger) și în același timp dincolo/dincoace de ea (Foucault), a fost propus aici termenul de *influență prin diferență*.

## NIHILISMUL ȘI SARCINA FILOSOFIEI

**SEBASTIAN BLAGA**

*Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj*

Fără îndoială că filosofia lui Nietzsche s-a constituit ca o "placă turnantă" a istoriei conștiinței europene, formulă încă ambiguă prin bipolaritatea pe care o exprimă. Și anume, putem considera într-un prim sens această "turnură" ca "turnare" adică fundamentare, instituire a unui tărîm ferm, dar în același timp putem înțelege această "turnură" ca o răsturnare, ca reorientare. Așa încît este vorba mai degrabă despre o complementaritate de sensuri, un exercițiu prin care cele două sensuri – fundamentul și (re)orientarea – se presupun reciproc. Fapt cu atît mai evident cu cît – istoria filosofiei a demonstrat-o – orice încercare de re-orientare în domeniul gîndirii presupune o re-gîndire "regresivă" a fundamentului, o coborîre în temei (în-temeiere)<sup>1</sup>. Savuros paradox care, în loc să delimiteze locul "momentului Nietzsche" în istoria filosofiei, îl desituează, îl dislocă, așa încît putem vorbi despre "u-topicul" Nietzsche.

Într-o altă ordine de idei, faptul că filosofia lui Nietzsche constituie tema întîlnirii noastre de astăzi ar putea să releve tocmai de această u-topie a gîndirii nietzscheene, de refuzul acestei gîndiri de a fi prinsă în anumite tipare fie istorice, conceptuale sau de altă natură. De aceea filosofia lui Nietzsche este o *filosofie cu rest*, constituind, în ciuda multiplelor interpretări, un tărîm mereu fertil, o gîndire vie, ne-euizată (dacă nu ineuizabilă) și nu în ultimul rînd enigmatică.

Problema nihilismului reprezintă unul dintre punctele cheie ale ceea ce numim *metafizica lui Nietzsche*, alături de alte teme cum ar fi: voința de putere, eterna reîntoarcere a aceluiași, supraomul etc.

Există o plurivocitate de sensuri ale nihilismului nietzscheean, sarcina noastră fiind aceea de a degaja din această pluridimensionare ceea ce au în comun aceste sensuri, propriul, definitoriul. În acest sens, Martin Heidegger remarca, în cursurile sale dedicate lui Nietzsche<sup>2</sup>, faptul că "a gîndi nihilismul semnifică mai degrabă a te menține în ceea ce toate acțiunile, toate realitățile acestei epoci a istoriei occidentale își au propriul timp, propriul spațiu, propria rațiune și propriile rațiuni secrete, căile și scopurile lor, ordinea, justificarea,

---

<sup>1</sup> Despre radicalitatea gîndirii vezi M. Heidegger, "Întrebarea privitoare la tehnică" în *Originea operei de artă*, Humanitas, București, 1995, p.172, nota 15: "O gîndire gîndește cu atît mai mult cu cît are o atitudine mai radicală, cu cît mai mult se îndreaptă spre *radix*, spre rădăcina a tot ce este".

<sup>2</sup> Cursuri susținute de Heidegger la Universitatea din Freiburg între anii 1936-1940 și care s-au materializat într-o lucrare în două volume intitulată *Nietzsche*.

certitudinea și insecuritatea lor – într-un cuvînt *adevărul lor*".<sup>3</sup> Această viziune e solidară cu ideea semnificației istoriale a nihilismului potrivit căreia a gândi nihilismul e totuna cu a regîndi istoria metafizicii occidentale ca fundament al propriei noastre istorii. Esența acestor două sensuri – veritativ și istorial-ontologic – rezidă în aceea că nihilismul e conceput ca re-gîndire a întregii istorii, ca tentativă de de-situare și re-situare a întregii istorii a metafizicii așa cum a fost înțeleasă pînă atunci, motiv pentru care nihilismul e o istorie a istoriei metafizicii.

Iată de ce nihilismul a luat forma unui proces de devalorizare a valorilor supreme, devalorizare ce a culminat cu celebra afirmație: "Dumnezeu a murit". Nietzsche vorbește despre acest moment ca despre o moarte a dumnezeului creștin. Lucru foarte important deoarece prin dumnezeul creștin Nietzsche înțelege "suprasensibilul" în general, ca valoare supremă, fundament, origine și finalitate a sensibilului. În fond, originea acestei delimitări între "sensibil" și "suprasensibil", înțelegînd prin aceasta o depreciere a sensibilului și o supraevaluare a suprasensibilului, trebuie căutată la Platon, motiv pentru care nihilismul este conceput, într-un alt sens și ca "răsturnare a platonismului". Chiar dacă nu este vorba aici, în special, de o depășire a filosofiei platoniciene în sine, ci mai degrabă de o răsturnare a ideii generice a discriminării între sensibil și suprasensibil. Or, ceea ce Nietzsche numește platonism este totuna cu tendința pe care a adoptat-o metafizica occidentală. De aceea instaurarea unor noi valori trebuie să succedă unei necesare devalorizări a tuturor valorilor. Ceea ce revine la a spune că doctrina nihilistă a lui Nietzsche nu ne învață – în primă instanță – nimic, ci mai degrabă are menirea de a ne dezvăța să gîndim în limitele impuse de moștenirea vechii metafizici, a metafizicii anterioare. În acest sens nihilismul nietzscheean este o re-gîndire a metafizicii occidentale, adică o dezmoștenire de vechea manieră de a gîndi totalitatea existenței.

Moartea lui Dumnezeu ca valoare supremă înseamnă prăbușirea întregului edificiu de valori sau, cum ar spune Nietzsche, momentul în care realizăm că, pînă la urmă, caracterul existenței în ansamblu nu este interpretat nici ca "scop", nici ca "unitate", nici ca "adevăr". Raportîndu-se la problema morții lui Dumnezeu ca act suprem al devalorizării tuturor valorilor, filosoful francez Michel Haar consideră că acesta este momentul cînd totul se egalizează, dînd naștere unui "interminabil amurg. Nu o aneantizare definită a semnificațiilor ci naufragiul lor nedefinit".<sup>4</sup> Ideea aceasta a rătăcirii, a dezorientării totale, a "bulversării" complete ca urmare a abolirii valorii supreme, a Sensului în ultimă instanță, conduce către cealaltă extremă – exacerbarea "vieții", care, lipsită de fundament, devine pură aparență.

Dacă ar fi să considerăm această etapă a "nihilismului extrem" ca punct final al mișcării istoriale a nihilismului, ar trebui să admitem că nu există nici o alternativă, nici o cale de ieșire. Dar această atitudine ar echivala cu o definire

<sup>3</sup> M.Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Ed. Gallimard, 1971, p. 37.

<sup>4</sup> Michel Harr, *Nietzsche et la metaphysique*, Paris, ed. Gallimard, 1993, p.31.

incompletă, dacă nu eronată a nihilismului. Trebuie să admitem natura oarecum paradoxală a acestui stadiu al nihilismului, ca stadiu intermediar: pe de o parte ca și punct maxim al devalorizării valorii supreme și, prin aceasta, a tuturor valorilor, iar pe de altă parte ca punct minim al unei potențiale instituirii de valori noi.

Care ar putea fi atunci sarcina filosofiei, a gândirii în general, confruntată fiind cu o asemenea criză a istoriei umanității? Michel Haar vorbește despre o *metamorfoză a divinului*, susținând că “după moartea lui Dumnezeu, divinul trebuie reinventat”.<sup>5</sup> Or, în fond, ceea ce trebuie reinventat este omul, umanitatea care a “muri” odată cu moartea lui Dumnezeu, căci moartea lui Dumnezeu ca valoare supremă a atras după sine prăbușirea tuturor valorilor, deci și a aceleia de “om”: “tema morții lui Dumnezeu și ficțiunea uciderii sale fac parte dintr-un ceremonial de doliu, doliu al cărui obiect adevărat este esența tradițională a omului”<sup>6</sup>.

Nu întâmplător tema morții lui Dumnezeu și problema reinventării omului conduc către doctrina Supraomului. Trebuie să asumăm însă o clarificare în ceea ce privește conceptul de supraom, mai bine zis a particulei *supra*, care ar putea fi generatoare de interpretări eronate. Dincolo de orice conotație ideologică, conceptul de supraom nu trimite la o transcendere a naturii umane, ci, dimpotrivă, vizează tocmai esența acesteia. Cu alte cuvinte, dacă s-ar pune problema unei depășiri, atunci aceasta ar viza nu aspectul psihologic (ca auto-depășire bunăoară), ci aspectul metafizic, iar în acest caz s-ar putea vorbi despre o depășire nu a omului în general, ci a omului gândit în chip tradițional. Heidegger subliniază această concepție paradoxală a supraomului prin faptul că “supraomul vizează doar omul, iar omul iese întotdeauna în afara lui”.<sup>7</sup>

În fond, Nietzsche opune “omului bun” al moralei supraomului a-moral, al cărui domeniu este “dincolo de bine și de rău”. Morala este caracterizată prin faptul că separă lumea în sensibil și suprasensibil, iar omul moral apare ca produs al deprecierei sensibilului, din care cauză idealurile sale sînt întotdeauna îndreptate către suprasensibil. Nietzsche vede în această atitudine prototipul omului pasiv, indiferent sau, chiar mai mult, supus. Alternativa nietzscheană vizează omul liber de orice presupuziții suprasensibile, liber de orice idealuri induse, omul liber, a-moral ca singurul care stă la baza instituirii de noi valori (...), în primul rînd instituirea valorilor care ia în serios originea pur umană a valorilor și împlinește astfel nihilismul”<sup>8</sup>.

Departate de a semnifica simpla aneantizare, nihilismul ca mișcare istorială ridică un semn de întrebare asupra crizei umanității împinsă la extrem. Dacă Nietzsche afirma în *Voința de putere* faptul că “ceea ce povestesc e istoria următoarelor două secole” e tocmai pentru a atrage atenția asupra

---

<sup>5</sup> *idem*, p. 211.

<sup>6</sup> *idem*, p.203.

<sup>7</sup> M.Heidegger, *op.cit.*, p. 102.

<sup>8</sup> *idem*, p. 103.

faptului că nihilismul nu este un eveniment istoric printre altele, ci însuși Evenimentul, de la care pornind istoria se poate revendica drept istorie. Putem vorbi în consecință despre o actualitate a nihilismului, motiv pentru care a ignora astăzi problema nihilismului înseamnă a te complăce în in-actual, a accepta u-topicul, dar nu conștient, ci ca și capitulare. Căci a conștientiza utopia clipei prezente înseamnă deja a o problematiza, posibilă explicație a motivului pentru care, în plină epocă nihilistă, Nietzsche scrie *Considerații inactuale*.

## UITARE ȘI ISTORIE. ÎNTRE NIETZSCHE ȘI HEIDEGGER

ȘTEFAN GUGURA

Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj

**ABSTRACT.** The analysis of the oblivion passes through the analysis of the relationship between the oblivion and the history in the philosophy of Nietzsche and continues with the analysis of the oblivion in the philosophy of Heidegger that contains the analysis of the oblivion in *Sein und Zeit*, the intentionality of the oblivion, the oblivion of the being and the ex-propriation of the being.

### 1. Nietzsche: Istoria memorantă și uitarea

Nietzsche vorbește despre istorie în *Considerațiile inactuale*, mai ales în cea de a doua *Considerație*. Cum subtitlul acestei considerații este *Despre folosul și neajunsurile istoriei pentru viață*, sîntem avertizați încă de la început că discuția va avea loc asupra rolului pe care ar trebui să-l aibă istoria în viața umană, fie el pozitiv sau negativ. Nietzsche analizează astfel atît utilitatea istoriei pentru viață cît și inconvenientele ce se pot ivi în cazul unui exces de prezență a istoriei. Istoria e o parte activă a vieții, sub trei aspecte (§2): ca istorie monumentală, ca istorie tradițională și ca istorie critică.

Istoria monumentală e necesară pentru viață ca tezaur de cunoștințe, de mari exemple și de consolare. Monumentele nu sînt simple semne ale trecutului. Ele ne învață despre măreția acestui trecut și, ca trecut al nostru, ele tonifică viața. Dar dacă monumentele pot fortifica viața, ele o pot și sufoca, căci, pentru un prezent insignifiant, trecutul măreț poate fi o povară suplimentară sau o simplă consolare: nu avem un mare prezent dar am avut un mare trecut – e chiar ceea ce dovedesc monumentele de orice fel.

Istoria tradițională are rolul de a înscrie prezentul în continuitatea unei tradiții, căci totul e o consecință a trecutului. Acest prezent nu e o noutate completă, ci sursa sa se găsește în trecutul din care provine. Tradiția nu e o simplă colecție de obișnuințe sau de lucruri trecute, fără vreo legătură directă cu istoria și prezentul, ci tradiția ne transmite mesaje care ne arată proveniența trecutului. Dar unde se vedește un avantaj există de asemenea și un dezavantaj, căci tradiția poate împiedica prezentul să se manifeste ca atare; acesta se arată ca o simplă verigă în lanțul tradiției, noutatea sa nu există, totul dovedindu-se continuitate și simplă tranziție.

Istoria critică reprezintă tentativa de a rupe firul timpului prin critica provenienței fiecărui prezent. Prezentul vrea să se dovedească autonom iar acest lucru se întâmplă printr-o delimitare de trecut, în ciuda marilor sale exemple și a filiației ce vine din trecut. Chiar dacă proveniența prezentului nu e neglijată, el se arată, odată cu preluarea critică a trecutului, ca o noutate pe firul timpului.

Remediile propuse de Nietzsche împotriva excesului de istorie sînt anistoricul și supraistoricul. Anistoricul desemnează capacitatea de a uita și înscrierea într-un orizont limitat. Supraistoricul înseamnă întoarcerea privirii dinspre “devenire” – situată de partea istoriei și a științei – către artă și religie, ce conferă existenței caracterul permanenței și identității. Chiar dacă Nietzsche vrea să opună istoriei anistoricul și supraistoricul, constatăm că nucleul lor e aceeași: istorialul. Însă istoria poate deveni, consideră Nietzsche, o maladie, și atunci cum putem salva elementul sănătos al vieții? Prin uitare și limitare! Sau, mai curînd: prin uitarea care este limitare. Uitînd, eliminăm o bună parte din ceea ce s-a adunat și s-a depozitat, ne debarasăm de o parte din măreția apăsătoare a trecutului, ne desprindem de o parte din indefinitul și imemorialul tradiției. Nu uităm totul, dar uităm o bună parte din ceea ce s-a acumulat. Putem însă uita la comandă? Dacă se poate rememora prin simplă curiozitate, prin sîrguință și prin cercetare sistematică, ar trebui să fie posibil și reversul: uitarea programatică, refuzul rememorării.

Pentru tradiția metafizică, relația cea mai importantă a omului cu fiindurile a fost, încă de la Platon, reamintirea. Rememorarea a fost continuatoarea acesteia. Dacă reamintirea era verticală, rememorarea e orizontală. Prin reamintire nu se readucea în prezent ceva din trecutul imediat sau mai puțin imediat, ci din trecutul esențial; de aceea ea era verticală. Epocile metafizice nici nu au fost de aceea ancorate pînă la urmă în trecutul lor imediat, ele erau oarecum de o manieră absolută, decuplate de trecut și fără să ia seama la viitor – cu totul în prezent. Prezentul era manifestarea subită a esențialului (metafizicului, divinului). Aceste epoci (Antichitatea, Evul Mediu, Modernitatea) erau încarnarea sa nedisimulată. Nimeni nu se revendica de la strămoșii săi, decît eventual situați undeva în atemporal; nici nu era vorba de strămoșii proprii, de o moștenire proprie, ci de una esențială, situată în atemporal. Abia cînd metafizica a început să intre în declin, categoria reamintirii a ajuns și ea să se metamorfozeze – a devenit rememorare. Nu a mai existat astfel relația verticală, ci doar una orizontală. Trecutul însuși, situat înainte în esențial, a devenit unul imediat; de aceea a trebuit sondat, analizat, repopulat cu “ceea ce s-a petrecut într-adevăr” și împins cît mai departe. Cu cît prezentul ajunge consecința unui trecut mai bogat și mai îndepărtat cu atît cîștigă în semnificație. Altădată, atunci cînd trecutul ca trecut esențial se regăsea în imediat, ca imediat (ca prezent), nici nu era nevoie de vreo investigație a trecutului propriu; de fapt trecutul nici nu era trecut, deci nu era *unde* să se caute. Sau dacă se căuta undeva, acest undeva era imediat la dispoziție: prezentul era însăși manifestarea verticală a trecutului. Nu era



nevoie să cauți în vreun timp îndepărtat sursa cutărui prezent. Prin reamintire aveai o legătură nedisimulată cu trecutul, cu trecutul esențial desigur. Odată cu rememorarea se produce o răsturnare, sau, mai curînd, rememorarea trădează metamorfoza produsă: epoca modernă intrată în faza sa de împlinire nu-și va mai căuta proveniența într-un trecut esențial dar metafizic. Metafizica intrînd în declin, trecutul devine și el unul imediat. Metafizica e înlocuită în dimensiunea sa rememorantă cu istoria. De aceea secolul XIX, secolul istorismului, a ajuns să investigheze tot trecutul, să depoziteze și să acumuleze fără capăt.

Ce propune Nietzsche, situat în mijlocul acestui proces de acumulare fără sfîrșit, ca remediu împotriva exceselor de istorism? Cumva întoarcerea la metafizică și la reamintire (așa cum o va face ulterior Husserl: faptele științifice, inclusiv cele istorice, sînt simple fapte, fără dimensiune transcendențială; salvarea din faptic e apelul la transcendental – metafizica restaurată!)? Nicidecum. Remediu ar fi uitarea. Uitarea nu ca o desprindere completă de trecut, ci ca o desprindere parțială; nu e vorba de a uita tot trecutul, ci de a ne mărgini la un trecut limitat – nici rememorare, nici reamintire, nici rememorare orizontală indefinită, nici reamintire vertical-esențială. Uitarea taie legăturile atît cu esențialul cît și cu indefinit-rememoratul, dar ea totuși reține ceva! A uita nu înseamnă a uita complet, a te scufunda în noaptea întunecată. Ceea ce vrea să spună Nietzsche este că deși aparent uitarea nu reține nimic, că e ceva exclusiv negativ, ea este, dimpotrivă, pozitivă. În uitare avem acces la ceva care e mai esențial decît ceea ce e reținut prin memorizare. Uitarea e mai oarecum mai rememorantă decît memoria, căci reține de o manieră mai esențială. Memoria poate deveni un simplu depozit de lucruri uzate și trecute, depozitul istoriei ca istorie imediată. De aceea Nietzsche își numește considerațiile “inactuale” – *unzeitgemässige*; ele nu pot fi măsurate cu timpul de toate zilele, cu timpul istoriei. Ele nu prelungesc oarecum istoria cotidiană. “Actualitatea” lor e alta decît a actualității cotidiene. E vorba de o actualitate de ordin secund, în care timpul obișnuit e abolit în favoarea unui alt timp, nici istoric (indefinit și centrat pe trecut) nici metafizic (centrat pe prezent și eternitate), ci finit și orientat spre viitor. Aparent, uităm întotdeauna ceva știut *deja*, cunoscut *deja*; uitarea ar fi astfel legată de trecut, căci uitatul aparține depozitului memoriei. Ar trebui numai să răscolim în acest depozit pentru a regăsi lucrul uitat. Tocmai accesul la depozitul memoriei e barat de uitare; deși legată aparent de trecut, ea îl manifestă de fapt ca ascuns. *Lucrul* uitat e ascuns dar ‘trecutul’ căruia îi aparține devine extrem de manifest. În timp ce însă uităm cutare lucru putem rememora cu ușurință alt lucru, de asemenea din trecut. Care e atunci trecutul? Trecutul rememorării sau al uitării? Este el *aceleși* trecut? Cînd uitarea e depășită prin revenirea în memorie a lucrului uitat, este el, trecutul uitat, anulat prin instaurarea trecutului rememorat? Sau abia atunci putem vorbi de *un* trecut (clar, conturat, dat)? Și totuși dacă vorbim aici de rememorare și am vorbit de reamintire, iar dacă uitarea pare asociată doar cu rememorarea, va trebui să ne aducem aminte că Platon vorbea la timpul său de o uitare esențială, asociată reamintirii și care o face posibilă.

Chiar din punct de vedere metafizic nu reamintirea e mai profundă, ci uitarea! Uitarea face posibilă reamintirea și nu invers. Uitarea nu se instaurează peste ceva știut deja, ci începem să cunoaștem (să ne reamintim pentru Platon și metafizică) pentru că sîntem dominați de o uitare funciară. Dar uitarea a fost ea însăși uitată în favoarea reamintirii și apoi a rememorării. Vorbind însă de o uitare a uitării intrăm deja în dialog cu Heidegger.

## 2. Heidegger: istorialitatea im-proprie și uitarea

### 2.1 Uitarea în *Sein und Zeit*

Uitarea e prezentă în *Sein und Zeit* ca o chestiune strict filosofică: tradiția filosofică a uitat ființa, ființa e prezentă în tradiție, care ar trebui să fie exclusiv tradiția ființei, de o manieră secundară. Ființa e și ea prezentă alături de alte chestiuni, asupra cărora gîndirea filosofică s-a aplecat, dar nu mai mult decît atît. Peste o chestiune ridicată de gîndirea antică s-au depus aluviunile vremurilor iar tradiția care într-un fel sau altul se revendică de acolo, de la ființă, marginalizează ființa. Filosofia a uitat ființa. În uitare ființa nu e cu totul absentă; ea e readusă din cînd în cînd la suprafață ca o chestiune de la sine cunoscută și care nu merită astfel prea multă atenție. Prea multul se transformă astfel în prea puțin, susține Heidegger. Ființa este *prea* cunoscută, ca *prea* generală, *prea* prezentă, și atunci e de la sine înțeles că nu mai ai ce spune despre ea. Astfel prezentată, însă, ființa e uitată. Iată că se vedește astfel prezentă o 'uitare' în chiar inima cunoscutului și rememoratului: ceea ce are aparența de *prea* cunoscut e de fapt uitat, ceea ce e *cu totul* reamintit e de fapt ocultat. Prea-cu-totul e deci o modalitate a ascunderii și nu a revelării. Excesul nu e un prea-plin, ci un aproape-gol. Chiar dacă aici e prezentă o uitare, ce are a face o chestiune strict filosofică cu uitarea de toate zilele? Se întemeiază ea o uitare banală în uitarea ființei? Să revenim pentru moment la analiza unei uitări oarecare.

### 2.2 Intenționalitatea uitării

Vorbim despre uitare dar în orice uitare e uitat ceva. Încercînd să ne reamintim ceva anume constatăm că l-am uitat. Ceva căutat este uitat. Acesta este, dar ca uitat. Uitat fiind, pare oarecum la îndemînă; n-am avea decît să îndepărtăm uitarea și 'lucrul' s-ar arăta. Ca uitat sau ca rememorat? Cu cît încercăm să presăm mai mult asupra uitării cu atît lucrul se ascunde mai tare. Ca uitat, lucrul pare cu totul ascuns. Și totuși el este revelat, căci uitarea este g lucrului. Uitatul aparține uitării iar uitarea e a uitatului. Fără uitat nu există uitare dar uitatul se relevă numai în uitare. Unul nu e posibil fără celălalt. Și totuși uitatul ce este el? Este el ceva anume? Sau doar ceva investit de uitare? Ca uitat fiind, el aparține trecutului. Nimeni nu-și amintește lucruri prezente sau viitoare. Dar cărui trecut, pînă la urmă, celui imediat sau celui esențial? Spre deosebire însă de alte intenționalități (văzut-vedere, auzit-auzire, cunoscut-

cunoaștere, iubit-iubire), care nici ele nu reclamă prezența imediată a lucrului intenționat, uitarea nu ajunge nicicând să-și reveleze ca atare uitatul! Niciodată uitatul nu ajunge la prezență ca uitat! Și totuși uitatul aparține întotdeauna unei prezențe – aceea în care are loc uitarea. În uitare uitatul e pînă într-atît de prezent încît nu ne dă pace. Uitatul din uitare ne apasă. Ne apasă totuși uitatul sau uitarea? Mai curînd uitatul; sîntem *în* uitare dar nu centrați *pe* uitare. Nu uitarea ne interesează, ci uitatul. Extrem de apăsător, el nu este totuși de față. Iar cînd ajunge să fie nu mai e prezent ca uitat, ci ca reamintit. Reamintitul nu e însă totuna cu uitatul. Cînd ne reamintim, uitatul dispare. De aceea el nu ajunge ca atare la prezență. Am putea crede că în uitare e vorba mai curînd de un lucru trecut decît de unul prezent. Și totuși în uitare prezența uitatului, prezența trecutului pesemne, e extrem de pregnantă. Lucrul nu ne dă pace oricît încercăm să-l readucem la prezență prin reamintire. Cu cît presăm mai mult cu atît se ascunde mai tare. Uitarea nu poate fi stăpînită; nu putem uita la comandă, așa cum putem memoriza prin învățare și la ordin. Uitarea năvălește de fiecare dată pe neașteptate, dar, altfel, sîntem înconjurați de uitare. Mai mult decît de cunoaștere și simțire, sîntem bîntuiți de uitare. Putem dispune de cunoștințele noastre dar nu ne putem controla uitările.

Legată mereu de trecut, uitarea izbucnește în prezent. Ea păstrează trecutul dar deschide prezentul. Încercăm să ne reamintim ceva și brusc constatăm că am uitat; uitarea se instalase dar nu băgasem de seamă. Încercînd să ajungem la lucrul altfel știut ne pomenim asaltați de uitare. Uitarea face prezentul mai pregnant decît bunăoară cunoașterea sau chiar memorarea. Unui prezent plat, uitarea face loc unui prezent în deschidere. Prezentul e în deschidere pentru că uitarea se instaurează de fiecare dată. Intre două uitări ne reîntoarcem la prezentul (e)tern.

Dacă reamintirea e legată de un obiect, ce este acel ceva de care e legată uitarea – uitatul adică? Este uitatul un obiect? Așa cum nu dispunem de uitare tot astfel nu stăpînim uitatul. Dacă uitarea a putut fi captată și apoi uitată de către metafizică (Platon), uitatul n-a fost deloc băgat în seamă. Legată mereu de un fiind, esența tradițională nu poate cuprinde pînă la urmă și uitarea, căci aceasta din urmă n-are obiect. Legată de ceva anume, ea este fără obiect. Uitatul nu poate fi adus niciodată de față, el nu poate fi nicidecum reprezentat. Dar, oricum, acest uitat e prezent doar în uitare, iar uitarea e fără îndoială o stare subiectivă. Iată-ne totuși în subiectivism! Ceea ce și explică de altfel cum se face că uitarea a fost categorisită ca un proces subiectiv sau ca un act psihic ratat. Intr-un fel uitarea e mai subiectivă decît ceea ce se numește de obicei o stare subiectivă, pentru că e legată de un “obiect” intern; pe de altă parte e mai obiectivă pentru că e deschisă. Subiectul e legat de obiect (mai curînd invers) dar pînă la urmă el nu e deschis (subiectul e monada leibniziană). Deschiderea subiectului îl anulează pe acesta, relocalizîndu-l în afara subiectiv-obiectivismului. Delocalizarea subiectului și realocarea sa îl va conduce pe Heidegger la gîndirea uitării ființei și a desubiectivării uitării.

### 2.3 Uitarea ființei

Uitarea ființei de care vorbea *Sein und Zeit* părea a fi o incapacitate a tradiției filosofice de a se menține la rangul pe care-l avusese odată și pe care-l abandonase. Tot *Sein und Zeit* vorbește de deschiderea subiectului și despre adevăr ca deschidere. Deschiderea nu e însă legată aici de uitare. Uitarea rămînea încă o caracteristică a omului așa cum și deschiderea subiectului (ca *Dasein*) păstra încă o marcă umană (în *Sein und Zeit* *Dasein*-ul e încă o ființare).

Adevăr în greacă poartă numele de ἀλήθεια al cărui nucleu este λήθη – uitarea. Pentru moderni între adevăr și uitare nu mai există nici o legătură: uitarea e cu totul subiectivă iar adevărul are mai multe paliere, mergînd de la subiectivitatea cea mai acută pînă la obiectivitatea dorită de necontestat (adevărul absolut). Oricum cele două nu sînt deloc puse în relație. Există adevăr acolo unde există o smulgere din uitare dar de o asemenea manieră încît uitarea nu e abandonată (nu e ea însăși uitată) ci păstrată. Uitarea rămîne inima adevărului. Ea nu e o etapă pe calea dobîndirii adevărului, lăsată în urmă odată ce acesta a fost atins. Acolo unde este adevăr este și uitare și invers. Dar nici adevărul nu este un simplu adevăr, sub forma concordanței sau certitudinii. Adevărul e o dispută între deschiderea ce o reprezintă smulgerea din ascundere și ascunderea însăși – uitarea. Dar ce legătură există pe de o parte între adevăr și ființă iar pe de altă parte între o uitare oarecare, de fiecare dată uitare a ceva, și uitarea ființei? Să analizăm încă o dată o uitare oarecare.

În uitare ceva este uitat. Aparent e vorba doar de o incapacitate a noastră: “lucrul” ne stă la dispoziție și iată-l brusc uitat. “Lucrul” ne e atît de aproape pe cît ne sîntem noi înșine, și pe neașteptate devine inaccesibil. Deși avut, “lucrul” e ascuns. Situația nu doar deranjează, ci chiar indispuce. Stăpîni pe noi înșine și pe ceea ce cunoaștem (pe lucrurile din jur), iată-ne brusc dezamăgiți. Și nu ne dezamăgește ceva din afară, ci chiar noi înșine. Noi nu putem să ne reamintim, noi nu putem ajunge în posesia “lucrului”. Nu doar că ne-am scufundat cîndva în apa ce poartă numele λήθη (Platon), ci plutim în permanență pe ea. Sîntem scufundați în uitare. Doar că uitarea nu e prezentă, totuși, ca o apă și nici raportul nu e unul permanent. Uitarea se instalează rareori și pe neașteptate. În uitare noi înșine împreună cu “lucrul” devenim inaccesibili. Uitarea barează accesul. “Lucrul” se retrage. Noi înșine aducem la lumină o parte în ascundere din noi. În uitare operează o dublă ascundere: a “lucrului” și a noastră însăși. Pe de o parte “lucrul” nu e accesibil, pe de altă parte noi nu putem să ajungem la el. Dacă noi înșine nu ne-am adăposti în uitare, dacă lucrul nu s-ar retrage, chiar cunoscut fiind, l-am avea pe dată. Invadați de o mulțime fără capăt de cunoștințe, stăpîni indiscutabili ai unui imperiu al cunoașterii, iată-ne dintr-odată infirmi: uităm. Și totuși uitarea survine. Atunci cînd ea survine, știm că avem “lucrul”, doar că accesul e blocat. În uitare domină nu doar ascunderea, ci și o revelație specifică: “lucrul” uitat nu e aidoma unui lucru niciodată cunoscut. Dimpotrivă, știm foarte bine că “lucrul” ne e cunoscut. Trebuie doar să ni-l reamintim. Dar ceva blochează accesul.

Cine-l blochează pînă la urmă, noi sau “lucrul”? Și noi și “lucrul”. Atît noi cît și “lucrul” ne retragem în ascundere. O dublă adăpostire operează aici pe seama unei unice surveniri. În uitare se arată disputa dintre deschidere și retragere, dintre adăpostire și revelare. Mai mult chiar. Am vorbit despre orientarea spre trecut a uitării, ca spre ceva uitat. Dar ea survine de fiecare dată și se instaurează. Orientarea ei nu e spre trecut, ci mai curînd spre prezent: ‘acum’ avem nevoie de “lucru” și ‘acum’ el se ascunde. Totuși nu chiar de ‘acum’ este vorba aici. Nimeni nu se uită la ceas ca să vadă în ce moment a uitat ceva sau cît timp durează o uitare. Presați de uitare, uităm la rîndul nostru timpul cotidian. Asaltați de “lucrul” uitat, neglijăm timpul. Acest ‘acum’ al uitării e timpul complet ce implică trecut, prezent și viitor. Avem o temporalizare deplină a timpului, ce ne face să neglijăm cu totul timpul de zi cu zi. Timpul cotidian e anulat în favoarea timpului în temporalizare. Așa cum “lucrul” cunoscut revelă din cînd în cînd partea sa de taină și timpul manifestă uneori caracterul său survenitor. De aceea aceste momente temporale sînt istoriale. Istoria nu e ceea ce se întîmplă în permanență sau cu semnificație, ci ceea ce survine arareori și pe neașteptate. Prinși desigur în fluxul de zi cu zi nu luăm aminte tocmai la uitările noastre. Dacă am putea le-am evita cu totul. Oricum, relația dintre adevăr și ascundere a început deja să se arate.

În uitare “lucrul” este uitat, ascuns, dar uitarea manifestă ceva: tocmai “lucrul”. “Lucrul” e prins între ascundere și revelare. “Lucrul” este o comoară, păstrîndu-și caracterul de taină oricît de mult ar fi exploatat. Uitarea e teritoriul acestei dispute tainice. Dar ființa, este ea ceva anume pentru a fi uitată? Cum putem uita ființa? Nu e ființa prezentă în orice prezență, în orice fiind, chiar în uitare? Dar care este ființa fiindului uitat? Tocmai uitarea! Ființa nu e prezentă *în* uitare, ci e chiar uitarea.

Uitarea manifestă caracterul de ființă, de deschis. Uitarea e acea modalitate a deschiderii în care se manifestă atît revelatul cît și ascunsul. Uitarea păstrează mai bine raportul la închidere decît reamintirea. Uitarea e mai aproape de esența lucrului, de ceea ce “lucrul” este, decît cunoașterea. Uitarea ca ocultare-dezocultare e chiar ființa! Ființa e uitată prin aceea că se păstrează doar unul din aspectele relației care este prins în ea; ființa nu e nici doar revelare și nici numai ascundere. Ea e domeniul de adăpostire al deschiderii de taină. Metafizica a uitat ființa punînd mereu accentul pe ființare, pe deschidere și prezență în detrimentul ascunderii și al adăpostirii în secret. Uitarea care a operat în metafizică e ea însăși o dimensiune a ființei. Uitarea uitării e tocmai neglijarea acestui aspect. A uita uitarea înseamnă a o considera ca o simplă uitare, a nu observa că ea manifestă ceva, că ea e o parte a “lucrului”.

#### 2.4 Ființa expropriantă

În textele de după *Kehre* Heidegger vorbește despre ființă ca aprop(r)iere-expropriere (*Ereignis-Enteignis*). Raportul nu este însă dinspre ființă către aprop(r)iere-expropriere, ci invers: ființa e doar *una* din modalitățile conferirii sau retragerii propriului, nu neapărat ultima și nici cea mai înaltă. Dominată de

expropriere, ființa a convertit ascunderea λήθη în simplă uitare. Λήθη nu este uitarea, ci adăpostirea. Uitarea e doar aspectul din adăpostire dăruit omului de către ființă. Atunci cînd ființa s-a convertit în ființă a ființării, ascunderea a devenit simplă uitare iar luminișul ființei manifestare a fiindului. Aceste momente de conversiune sînt momentele istoriale, cele care au purtat și poartă istoria metafizicii. Reconversia ființei ființării (*Sein*) în ființă întemeiată în moarte (*Seyn*) e fundamentul ascuns a ceea ce Nietzsche numea orizontul finit al istoriei. A te înscrie într-un orizont finit înseamnă a-ți proiecta ființa în moarte pentru a extrage de acolo deciziile asupra a ceea ce aparține în propriu istorialității sau e expropriat în direcția a ceea ce se numește istorie curentă.

## CERTITUDINEA VICIOASĂ ȘI NOUA DEZORDINE ONTOLOGICĂ

DORU CĂSTĂIAN

Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj

*"Il est possible que pour la première fois la pensée m'est venue qui scinde en deux l'histoire de l'humanité."*

Nietzsche către Overbeck,  
Nisa, începutul lui martie 1884

Nietzsche reprezintă fără îndoială unul din punctele remarcabile ale istoriei, întrucât putem plasa existența acestuia în problematicul, mereu de gândit, al evenimentului. Noi, cei care scriem despre evenimentul Nietzsche, o facem dintr-o suflare, lipsiți de pioșenie și inocență, la fel cum lipsită de inocență a fost și folosirea din prima frază încă a jargonului deleuzian. Să ne oprim acum privirea asupra unui alt nume major al exegezei nietzscheene: Pierre Klossowski. Cartea lui Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* este dedicată lui Gilles Deleuze și, ca și *Diferență și repetiție* a acestuia din urmă, se constituie în jurul noțiunii de intensitate, ca punct esoteric al unei alte gândiri, al unei gândiri lipsite de imagine, al unei gândiri tempor(al)izate, violente, de sorginte bergsoniană. Deci, gândire a intensității<sup>1</sup>.

Michel Foucault însuși așează într-unul dintre eseurile sale cele două cărți într-un raport de "stranie rezonanță": "... mă simt obligat să vorbesc despre două cărți care mi se par dintre cele mai mari: *Diferență și repetiție* și *Logica sensului*. Atît de mari, încît este foarte greu să vorbești despre ele și foarte puțini au făcut-o. Multă vreme de acum înainte, această operă se va roti, cred, deasupra capetelor noastre, într-o rezonanță enigmatică cu aceea a lui Klossowski, alt semn major și excesiv... (Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, 1986). Acest text nu este despre Nietzsche, despre Klossowski sau despre Deleuze. El încearcă să se plaseze tocmai în cadrul evenimentului pe care aceste trei nume îl reprezintă, acum cînd miza este deja trasată, să se rotească la viteze infinite distribuind "puncte remarcabile", să rezoneze anacronic și violent cu acestea, evident, la nivelul intensității. A pleca de la cartea lui Deleuze, ca și de la cartea lui Klossowski înseamnă a fi deja infideli lui Nietzsche, a-l "înstrăina deja într-o interpretare. Ce anume se degajă din demersul klossowskian? Eterna Reîntoarcere a Aceluiași ca și experiența în

---

<sup>1</sup> Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969 și Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, Babel, 1995.

cel mai înalt grad privilegiată, care oferă totodată acces la cea mai înaltă gândire. Nietzsche este primul care se plasează la nivelul trăirii. Iată ce îi scrie el lui Gast, la 14 august 1881: “soarele de august este deasupra noastră, anul aleargă, o liniște foarte mare și o pace asemenea se răspîndesc asupra munților și prin păduri.... O! prietene, câteodată teama mă cuprinde întrezărind o existență dintre cele mai periculoase, căci eu sînt dintre acele mașini care ar putea exploda...”

Experiența trăită a Eternei Reîntoarceri, intensitatea ca și stare a sufletului (*tonalité de l'âme*), raportul acesteia cu gândirea și comunicarea, iată ce este pus în joc în textul lui Klossowski. O altă problemă pare acum a-și face apariția. Și anume rezonanța pe care Klossowski o găsește între experiența Eternei Reîntoarceri și explozia subiectului. Acestea fiind spuse, o paralelă se cuvine a fi făcută, o veche discuție se cuvine a fi reamintită: paralela dintre ceea ce este constituirea și asigurarea identității subiectului în cartezianism și noua stare a subiectului descentrat. Ce înseamnă descentrarea subiectului? După Deleuze cît și după Klossowski, ea înseamnă introducerea subiectului în devenire, cu tot cu operă. Înseamnă a lasă burghiul devenirii să perforeze, a lăsa mișcarea violenta a devenirii să așeze “părțile” subiectului în eflorescențe superbe, conform poziționării “punctelor remarcabile” (Deleuze), să le aducă pînă la devenirea pură, pînă la ființa sensibilului. Gîndirea rămîne orfană. Acum, ea trebuie să-și caute singură drumul în devenire. Două modele se opun acum cu toată claritatea. Pe de o parte, avem demersul cartezian, “cercul vicios al interdependențelor lui Descartes care este o oglindire trinitară fericită și sigură, o savurare de sine a subiectului sub privirea afectuoasă și mereu onestă a lui Dumnezeu. Eu sînt întrucît mă îndoiesc, iar faptul că eu sînt arată că Dumnezeu este tocmai pentru ca eu să fiu și să nu mă înșel atunci cînd cred că sînt. Triunghiul astfel construit este acum îngînat, dublat într-un ecou rău, în timp ce distanta care separă terenul minat al subiectului pe cale să explodeze de locul de joacă al subiectului deplin este un mediu eminentemente falsificator. Subiectul cartezian știe lumea ca fiind duplicitară și înșelătoare (întrucît tocmai acest caracter l-a pus pentru prima oară la încercare), dar se știe pe sine ca adevărat depozitar al cunoașterii, asigurat de veracitatea divină. Limbajul devine mediu transparent, mijloc de accedere la adevărul din lucruri. Vedem cum între momentul cartezian al certitudinii dobîndite și momentul nietzscheean al revelării (termenul îi aparține lui Klossowski) Eternei Reîntoarceri există o corespondență, în sensul accesului nou și revelator la ceea ce este, deopotrivă, bună amplasare ontologică cît și început real de cunoaștere. Ceea ce este problematic în stabilirea acestei corespondențe, cît și perspectivele filosofice ce se deschid vor fi luate în discuție, în mod mai detaliat, mai tîrziu. Momentul cartezian edifică subiectul în același timp în care momentul revelării Eternei Reîntoarceri îl distruge definitiv. În acest punct revenim la Klossowski și aruncăm o privire asupra mișcării care descoperă dispariția subiectului odată cu dispariția lui Dumnezeu și, în același timp, articulează o nouă experiență, care este aceea a Eternei Reîntoarceri, care este o experiență trăită, și în același timp, cea mai înaltă gândire... “Gîndirea



Eternei Reîntoarceri vine spre Nietzsche ca o revelație bruscă, ca *Stimmung*, ca o anumită stare a sufletului (*tonalité de l'âme*): unită cu acest *Stimmung*, ea se degajă ca și gândire; ea poartă, cu toate acestea, caracterul unei revelații, al unei dezvăluiri subite...” (P. Klossowski, *op.cit.*, p. 93). Revelația Eternei Reîntoarceri este tocmai punctul de contact dintre unda de intensitate și subiect “în chiar clipa” (*au même instant*) exploziei acestuia din urmă. Nimic din modelul cartezian nu supraviețuiește acestei clipe. Aici, Klossowski se lovește de ceea ce pare o dificultate intrinsecă a acestei interpretări: cum poate o stare a sufletului, un *Stimmung*, să se degajeze ca și cea mai înalta gândire? Cum iese revelația Eternei Reîntoarceri din tautologia clipei?

Răspunsul lui Klossowski este complex și se profilează treptat:

a) Starea sufletului este o fluctuație de intensitate;

b) Pentru a deveni comunicabilă, intensitatea trebuie să se pună pe sine ca obiect și, astfel, să revină asupra propriilor sale determinări;

c) Revenind asupra sa, intensitatea se interpretează pe sine. Pentru a face asta, ea trebuie să se despartă, să se îmbine și să se dezbine. Și asta se întâmplă în momentele de înălțare (*hausse*) sau cădere (*chute*). În orice caz, vorbim de o aceeași fluctuație.

d) Există un sens al acestei constatări, al căderii și înălțării?

e) Cum poate fi intensitatea agentul sensului, ea, care, în sine, nu are nici un sens? Klossowski răspunde: intensitatea este agentul sensului în măsura în care revine asupra sieși, dar într-o nouă fluctuație. Astfel, repetându-se și imitându-se, ea devine semn.

f) Semnul semnifică printr-un nou aflux de intensitate care reîntâlnește, într-un fel sau altul, urma (*trace*) primară a intensității.

g) Gândirea nu se degajă niciodată de haosul din care ea provine: “*Toute signification demeure fonction du chaos générateur de sens...*”

Clipa revelării Eternei Reîntoarceri nu este, ne spune Klossowski, o clipă oarecare a existenței noastre. Miza este transformarea eului individual, transformare care se produce prin parcurgerea a nenumărate stări. În timp ce eul cartezian, putem spune malițios, eșua în imobilitate, eul nietzscheean ajunge tocmai în sînul vertijului celei mai sălbatice mișcări. Această mișcare adăpostește rău eul, îl face să se piardă, să se transforme, îl aneantizează în devenirea generală, îl suprimă. Iar clipa (*l'instant*) Eternei Reîntoarceri este tocmai acea clipă care desparte o existență de alta. Aneantizarea subiectului se produce atunci, și se produce din chiar două puncte de vedere: pe de o parte, prin raportarea la coerența proprie gândirii Eternei Reîntoarceri; pe de altă parte, prin raportarea la codul cotidian de semne, căzut acum în futilitate.

“... Schimbarea comportamentului individului nu este una determinată de voința conștientă, ci de chiar economia Eternei Reîntoarceri. Sub semnul cercului vicios, natura însăși a existenței dar și actelor individuale este cea care se modifică în mod intrinsec...” (P. Klossowski, *op.cit.*, p. 106). După accesul la experiența Eternei Reîntoarceri, individul devine, pentru a ne reîntoarce pentru o clipă la Deleuze, “pura afirmare a unor serii divergente”...

Am văzut astfel care sînt determinările corespondenței dintre aventura subiectivității carteziene și cea a subiectivității klossowskian-nietzscheene.

Astfel stînd lucrurile, putem îndrăzni a intra într-o zonă problematică a teoretizării lui Klossowski, pentru a sublinia niște dificultăți, dar și pentru a trasa cîteva linii (de fugă) înspre o ontologie care să le surmonteze.

a) putem decela două planuri: planul tautologiei momentului revelației Eternei Reîntoarceri, care trebuie apoi să se "înstrăineze" în interpretare, pentru a deveni, ca experiența, comunicabil;

b) schițarea unui plan ierarhic, în care experiența Eternei Reîntoarceri, deși nu mai poate fi gîndită ca centru, poate fi gîndită ca avînd un rol regulator și limitativ;

c) pe de altă parte, ducînd această critică pînă la capăt, refuzînd ierarhiile, nu ne va fi ușor să evităm riscul căderii într-un relativism banal, facil și, nu mai puțin steril. Este sigur că nu putem pune semn de egalitate între momentul cogito-ului cartezian și momentul revelației subite despre care vorbește Klossowski. A face aceste observații ține, mai degrabă, de a ne plasa în cadrul unei ambiguități nietzscheene structurale. Și anume aceea a nediferențierii demersului unui Nietzsche care declară că nu există fapte, ci numai interpretări și care n-ar putea arunca în afara lanțului interpretativ nici un moment privilegiat, și cea a unui Nietzsche care face ierarhii, cu privirea genealogului, al cărui plasament nu a fost niciodată determinat mulțumitor.

### **Contururile unei ontologii a obiectului pur**

Nietzsche ne introduce, deci, într-o lume ambiguă. Plecînd de la Nietzsche este perfect imaginabilă o ontologie a suprafeței, și asta se poate face plecînd de la interpretarea devenită, în sfîrșit, infinită, de la "lumea adevărată devenită poveste", de la moartea lui Dumnezeu... Iată cum se poate face privilegierea superficialului în ciuda oricărei ontologii cu ambiții clasice. Tot de la Nietzsche plecînd, putem imagina o ontologie ierarhică a forțelor. Sau, dacă vreți, o ierarhie ontologică a forțelor. Mișcarea pe care acest text o încearcă în continuare este aceea de surmontare a acestei dez-articulări nu prin liniștirea a ceea ce este fisura ei internă, ci prin trasarea unei consecințe pure. Cum putem renunța la schema aceasta a momentului fondator, intrînd într-o ontologie a non-originarului, a produsului, fără a cădea într-un relativism, care, așa cum am arătat, nu este de dorit? Realității superficiale cu care putem, negreșit, intra într-o existență estetică, sau lumii înfruntării neîncetate dintre forțe îi putem opune o lume a obiectelor pure, adică a obiectelor în starea lor de agresivitate primară. Această lume prinde "consistență" tocmai printr-o decizie. Și anume decizia de a exclude orice punct privilegiat, fie ca el păstrează, sau nu, așa cum e la Nietzsche o subiectivitate de un tip sau altul. Lumea obiectului pur este lumea care se naște tocmai din aceasta excludere, dar care refuză atît sus amintitul relativism, cît și ontologia suprafeței. În această lume, individul nu mai păstrează reculul în fața existenței pe care

urmează s-o facă, să-i dea o interpretare, el se găsește mereu în mijlocul lumii, în mijlocul acestei lumi. Și sîntem aici foarte departe de orice heideggerianism. Nu avem de-a face cu nici o precomprehensiune a lumii, cu nici un sens dat al ființei, ci, am putea spune că, dimpotrivă, individul viețuind în lumea obiectelor pure este perfect amnezic, deși nu în sensul unei pasivități pure, ci chiar în sensul în care problema acțiunii sau a pasiunii nu se mai pune, întrucît ceea ce este în joc este chiar consistența acestei lumi. Lumea obiectelor pure nu este lumea descrierii exhaustive a obiectelor cu care ne-a obișnuit Noul Roman Francez.

Dincolo de orice negîndit-mereu-de-gîndit, dincolo de o superficializare, mereu parțială, a lumii, mereu secretîndu-și fondul de siguranță ce asigură zona mediană de bunăvoință a interlocutorilor și a lumii, gîndirea obiectelor pure se plasează tocmai în zona de paralizie atît a obiectelor cît și a subiectului, de unde nici unul nu-l poate apuca pe celălalt.

## BIBLIOGRAFIE

- F. Nietzsche – *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 1995;  
F. Nietzsche – *Știința voioasă*, Humanitas, București, 1993;  
P. Klossowski – *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969;  
G. Deleuze – *Diferență și repetiție*, Babel, București, 1995;  
M. Foucault – *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994.

## DORU CĂSTĂIAN

## CĂTRE UN NIETZSCHE SUPERFICIAL

**CIPRIAN JELER**

*Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj*

*"Există un complot nietzscheean..., complotul unui individ izolat... împotriva formelor existente ale întregii specii umane"*  
(Klossowski)

Se apropie, poate, momentul în care cuvintele nu vor mai semnifica prin pura lor imperfecțiune și nici prin pluralitatea ce le munește din interior.

Momentul în care privirea asupra textului va înceta să fie interpretativă, fără a deveni prin aceasta erotică, și va dobîndi fixitatea delirului non-ficțional. Un text, cum este cel al lui Deleuze despre Nietzsche, va înceta să-l mai organizeze pe ultimul, chiar dacă maniera acestei organizări este pura mobilitate. Dincolo de orice cauzalitate grosieră, dar, mai ales, dincolo de orice complicitate subterană între gândire și ființă, între text și realitate, gândirea va gândi cu realități, cu obiecte pure, încremenite și metamorfotice, cu obiecte ale desenelor animate unde, fără nici o metonimie de atribute, balonul din gumă de mestecat devine (mai precis, este) balon meteorologic umplut cu heliu, ridicînd personajul în aer, pentru ca, la rîndul lui, acest balon meteorologic să-și secrete propriul ac, care-l va sparge etc.

Pînă atunci însă, pînă va veni acel moment, să trasăm un "profet" al filosofiei ca desen animat, să creionăm, adică, un Nietzsche mai puțin sistematic, mai puțin filosof, mai puțin real.

### 1. Autoreferențialitatea

Aceasta e o problemă care scapă celor mai mulți filosofi. Nietzsche însuși o ignoră de cele mai multe ori. Să vedem însă dacă nu avem de-a face aici cu o cu totul altă eludare a autoreferențialității. Căci, de obicei, la majoritatea filosofilor problema nici nu este pusă. Înțelepciunea cade, oarecum, din cer, nu contează care sînt sursele ei, important este că ea e acolo și că trebuie să se țină cont de ea. (Problematizările metodei nu schimbă cu nimic acest fapt). Este, aceasta și una dintre criticile pe care Nietzsche le aduce idealștilor: "A nu te cunoaște pe tine însuși: inteligența idealștilor. Idealistul: o ființă care are motive să se ignore pe sine și care este suficient de inteligentă să ignore chiar și acele motive" (*Voința de putere*, 344). Cum s-ar fi pus, în caz că s-ar fi pus, problema autoreferențialității unui text filosofic de pînă la Nietzsche? Îndrăznesc să formulez un răspuns: textul ar fi vorbit despre o stare de lucruri deja-prezentă, deja-existentă; la rîndul lui, textul ar fi trebuit să se insereze în acea stare de lucruri, să-și stabilească raporturile cu ea (altele decît raportul de semnificare). Textul ar fi vorbit despre sarea de lucruri, starea de lucruri ar fi cauzat textul.

Ce schimbă Nietzsche în acest mod fictiv de a pune problema autoreferențialității? În loc să vorbească despre o stare de lucruri deja-prezentă, Nietzsche vorbește despre raportul dintre teorie și practică. "Practică" nu înseamnă aici a acționa conform cu ceea ce ai descoperit a fi starea de lucruri profundă, fundamentală. "Putem înțelege numai o lume pe care am făcut-o noi înșine" (V.P., 495). Nietzsche încearcă deci să elimine această "distanță funestă" dintre teorie și practică. (*A doua inactuală* ar fi o primă încercare în acest sens).

Putem să revenim acum la problema autoreferențialității la Nietzsche și la unul dintre pasajele cele mai importante ale lui, în ce o privește: natura, spune el în *Dincolo de bine și de rău*, "are un mers 'necesar' și 'previzibil', dar nu pentru că ar conține legi care s-o domine, ci pentru că acestea îi lipsesc cu desăvârșire, fiecare forță parcurgându-și în fiecă clipă drumul pînă la ultimele ei consecințe. Presupunînd că și aceasta ar fi doar o interpretare... atunci, cu atît mai bine!" (DBR, 22). Același aforism ne vorbește despre "caracterul general și necondiționat al voinței de putere".

Dar dacă voința de putere interpretează (GM, II, 12; VP, 643), cădem în contradicție: dacă textele lui Nietzsche spun "adevărul" atunci ele sînt doar interpretări. Nietzsche nu rămîne, însă, în această contradicție: soluția lui va fi aceea de a intra atît de "în adîncime" încît să se întrebă dacă textele lui spun adevărul, și nici dacă ele sînt doar interpretări. El se menține, deci, oarecum, la suprafața problemei. Tocmai acest fapt ne indică intenția lui Nietzsche: el nu vrea să spună adevărul despre lume și nici să o interpreteze: vrea să creeze lumea, să o transforme în întregime. Nu e vorba de o rescriere a lumii, ci de o transformare efectivă a ei. Aceasta explică și nevoia lui Nietzsche de a anihila distincția dintre teorie și practică.

## 2. Dedublarea

*"a nu trăi după criteriu dublu"* (V.P., 458)

"Zarurile lansate o dată sînt afirmarea hazardului, combinația pe care o formează ele căzînd este afirmarea necesității" (*Nietzsche et la philosophie*, p. 29). Tot acolo: "Jocul are două momente care sînt cele ale unei aruncări de zaruri: zarurile lansate și cele care cad. Nietzsche prezintă aruncarea zarurilor ca jucîndu-se pe două mese, distincte, pămîntul și cerul". Există, deci, două momente ale jocului și de aceea Nietzsche îl prezintă ca jucîndu-se la două mese – este teza lui Deleuze. Ea pare să fie corectă, căci despre cer se spune "ești divină masă pe care jucători divini aruncă zaruri" (*Așa grăit-a Zarathustra*, III, "În revărsatul zorilor"), iar, mai încolo: "o zeiască masă e pămîntul, care se zguduie de noile cuvinte creatoare și de zarurile zeilor" (Z, III, "Cele 7 pecetei"). Nu este însă vorba, cum crede Deleuze, de două momente ale jocului, căci nu este vorba de două table. Cerul nu este o altă tablă decît pămîntul. Cerul este chemat doar ca "Adîncule! Prăpastie-a luminii".

Dar dacă “nu există nici un etern păianjen al rațiunii, nici o eternă plasă de păianjen a rațiunii” care să susțină pământul, înseamnă că pământul nu e decît “exuberanța și sminteala” acestui abis al cerului. Dacă despre lucruri se spune că “nici deasupra lor și nici prin ele, nu-i nici o ‘voință veșnică’ – să vrea”, atunci pământul nu este decît o masă perfectă, o suprafață pură, fără grosime, nesusținută, în abis, de nimic. “Cerul întâmplării, cerul hazardului, cerul exuberanței, cerul nevinovăției”, nu este altceva decît pământul: “această fericită siguranță, în toate lucrurile am găsit-o: toate preferă pe picioarele-ntâmplării – să danseze” ( Z, p. 235, sublinierea mea). Nu există două table și deci nu există două momente ale jocului: “iar dacă numai o singură dată sufletul nostru a vibrat de fericire ca o liră, eonii toți au fost necesari pentru a împlini această simplă întâmplare – și veșnicia toată a fost binecuvîntată, mîntuită, legitimată și aprobată în această unică clipă în care am spus Da” (VP, 1032, s.n.).

Avem aici de a face cu un exemplu de dedublare; este unul dintre cele mai “blînde” exemple, pentru că nu este o dedublare pe verticală, ci una pe orizontală: e vorba de infima distanță dintre două momente. Nu cred că Nietzsche ar adera, totuși, la această interpretare a lui Deleuze. Căci cele două momente nu sînt perfect incluse în același plan. Există o oarecare contemplație în momentul secund, cel al căderii zarurilor, cel al afirmării necesității, element pe care nu cred că Nietzsche l-ar accepta necondiționat. Voi explica mai tîrziu de ce.

Întîlnim la Deleuze și alte tipuri de dedublări, chiar dacă aproape toate pornesc de la același punct nevralgic. Astfel: “Spiritul răzbunător este elementul genealogic al gîndirii noastre, principiul transcendent al manierei noastre de a gîndi” (N.P., p.40). În contra acestei idei vine critica filosofiei kantiene ca o încercare “protestantă” de a introduce în subiect atît legislatorul (rațiunea) cît și supusul, atît preotul cît și credinciosul (NP, p.106) pentru ca, după cîteva pagini, voința de putere să fie instanță critică și tot ea, și obiect al criticii. Toată această pantă culminează cu despărțirea voinței de putere în *ratio cognoscendi* (voința de putere negativă) și *ratio essendi* (cea afirmativă). Un alt tip de dedublare este ruperea alianței dintre voința de putere negativă și forțele reactive (N.P., p. 200). Aceasta este o neconcordanță, este o dedublare pentru că “voința de putere... nu este niciodată separabilă de cutare sau cutare forțe determinate” (N.P., p.57). Însă ceea ce Nietzsche a încercat să facă mai întîi, a fost eliminarea oricărui tip de dedublare. “Morala este tot atît de ‘imorală’ ca orice alt lucru de pe Pămînt... Marea eliberare adusă de înțelegerea acestui fapt. Contradicția din interiorul lucrurilor este îndepărtată, omogenitatea ființării este salvată” (V.P., 308). O lume fără excrescențe, o lume plată: aceasta este ceea ce Nietzsche a încercat, în primă instanță, să facă. Cea mai bună exemplificare a acestei încercări este *Genealogia moralei*. Resentimentul, de exemplu, acest “material exploziv” care se acumulează și amenință să distrugă turma, nu are altă posibilitate decît să se întoarcă împotriva lui însuși. Omul se întoarce astfel împotriva lui însuși, apărînd astfel “conștiința încărcată”, “vina”, “păcatul”; omul se dedublează. Dar, spune Nietzsche, “faptul că cineva se

simte ‘vinovat’, ‘păcătuind’, nu dovedește în nici un caz că este îndreptățit să se simtă astfel”. Nu avem, desigur, de a face aici cu întoarcerea către sine a forței active după ce ea a fost separată, printr-o iluzie, de ceea ce ea poate. Căci interiorizarea omului resentimentului se datorează faptului că cei puternici se înstăpinesc asupra lor (*G.M.*, II, 17), la fel cum ajungerea la putere a forțelor reactive nu se face prin separarea forței active de ceea ce ea poate, ci pentru că erau mai puternice “din punct de vedere numeric” (*V.P.*, 401).

Decurgînd din această dedublare primă, altele urmează. Plăsmuirea idealului ar fi prima și ca o prelungire a acestuia apare lumea științei, lumea adevărată. Nietzsche încearcă să omogenizeze, să aplatizeze și aceste două excrescențe, ultima prin punerea problemei valorii adevărului și prima prin demonstrarea faptului că “idealul ascetic își are izvorul în instinctul de apărare și salvare al unei vieți în degenerare” (*GM*, III, 13).

### 3. Suprafața

*“noi, însă-nătoșii, avem nevoie de...o astfel de artă, înaripată, superficială, ușoară, nestîinjenită, o artă admirabil de artificială”*  
(*Cazul Wagner*, p.111)

Dedublările analizate în *Genealogie* sînt, aproape în totalitate aplatizate, integrate într-o singură suprafață prin reducerea lor la viață. Iar viața, de bine de rău, are o grosime, are viscere și fundamente; ea nu este o suprafață pură. Dar iată că “încrederea în viață s-a dus, viața însăși a devenit o problemă... Însăși dragostea de viață mai este încă posibilă, – numai că iubești altfel... Este dragostea pentru o femeie care te nedumerește” (*C.W.*, p.110). Dacă viața însăși a devenit o problemă, nu mai avem unde să ne refugiem, nu mai avem un fundament care să ne suporte (nici chiar acel tip de non-fundament cum este voința de putere, unul care ar determina doar în măsura în care ar fi determinat, unul care ar fi sfîșiat în fărîme de forțele pe care le-ar raporta unele la altele). Revenim, astfel, la problemele de la început. La încercarea lui Nietzsche de a se menține la suprafața lucrurilor: “este ne-voie [pentru a ști să trăiești] să te oprești curajos la suprafață, la fald, la înveliș” (*C.W.*, p.112). Revenim la încercarea lui Nietzsche de a nu intra în adîncimile paradoxului despre care am vorbit la început; de a nu se întreba dacă el spune adevărul despre lume; căci un răspuns negativ la această întrebare ar anula tezele lui; un răspuns afirmativ le-ar valida, dar prin aceasta ar face din ele doar interpretări. Nietzsche spune “dacă e o interpretare – cu atît mai bine” și prin aceasta el se menține la suprafață, prin aceasta el suspendă lumea din orice fundament posibil al ei (chiar și din voința de putere). Observăm această tendință a lui și în alte fragmente: “Fenomenul corpului reprezintă fenomenul cel mai bogat, mai clar, mai inteligibil: a-l situa la început din punct de vedere metodic fără a decide în privința semnificației sale ultime” (*VP*, 489). Dionisiacul este definit ca “revărsarea dureros-pasionată în stări ambigue, plene,



imponderabile” (VP, 1050, s.n.). Plenare, adică întregi, fără straturi, fără fundament+suprafață, adică suspendate. Orice suprafață este nu doar ruptă de un “ideal”, de ceva de deasupra, ci este și suspendată în abis. “Pământul însuși, ca orice planetă, un hiatus între două nimicuri, o întâmplare fără plan, rațiune, voință, conștiință de sine...” (VP, 303).

#### 4. Eterna reîntoarcere ca pariu

*“Formula fericirii mele: un da, un nu, o linie dreaptă, un scop”  
(Amurgul idolilor, p.11)*

Nu este posibil, spune Nietzsche, “ca dintr-o simplă estimare a valorilor să apară ‘fapte’ (V.P., 192). Aici găsim motivul pentru care elementul contemplativ din al doilea moment al jocului de zaruri, momentul afirmării necesității care ar reporni mișcarea hazardului, nu l-ar fi mulțumit. Dar și motivul pentru care a renunțat atât de ușor la pretenția de adevăr a tezelor lui. “Presupunînd că și aceasta ar fi o interpretare... atunci, cu atât mai bine!” (D.B.R., 22), spune Nietzsche. Degeaba și-ar fi prezentat tezele ca fiind adevărate, degeaba ar fi cerut conformarea la ele, dacă dintr-o simplă estimare a valorilor nu pot să apară fapte. El renunță atât de ușor la adevăr pentru că scopul îi este cu totul altul. El vrea să schimbe omul și lumea, nu să încerce să le interpreteze, să le descrie (redescrie) așa cum sînt deja.

Pornește de la o constatare. “Observînd omul actual a rezultat că noi mînuim judecăți de valoare foarte diferite și că nu mai există în ele nici o forță creativă, – temeiul: ‘condiția existenței’ lipsește acum judecății morale. Ea este mult mai superfluă, mai puțin dureroasă. – Ea devine arbitrară. Haos” (V.P., 260). Nietzsche nu va încerca să arate caracterul “relativ” al valorilor de care diferiți indivizi sau diferite societăți se folosesc. Aceasta nu ar face altceva decît să ducă la un nivel și mai scăzut intensitatea “durerii” judecăților morale. Ceea ce va încerca el este o imanentizare a valorilor, adică o suspendare, o veritabilă creare a lipsei de temei a valorilor. Ducînd pînă la ultimele consecințe nihilismul, Nietzsche încearcă să facă valoarea imposibil de gîndit. În suprafață, în suprafața pură, valorile nu mai pot fi gîndite, iar “încrederea în viață s-a dus”. “Cine creează țelul ce rămîne deasupra umanității și deasupra individului? Odiuioară, prin morală se urmărea conservarea: dar nimeni nu mai vrea acum să conserve, nu mai este nimic de conservat” (VP, 260). Ideea lui Nietzsche este că “libertatea”, ușurătatea, dansul încep doar din acest punct; că de aici, abia, vor începe moralele experimentale (“Prin urmare o morală experimentală: a-ți da un țel” (VP, 260)) și că aceste morale experimentale, aceste tipuri de *hybris* (descrise în GM, III, 9) vor duce la afirmația de sine, la afirmația lumii, a unei lumi noi. Nietzsche însuși își numește filosofia o “filosofie experimentală”, care “anticipează în mod euristic chiar posibilitățile nihilismului principial”, care nu rămîne la Nu, ci încearcă să-și facă drum către afirmarea dionisiacă a lumii, în toate aspectele ei (VP, 1041). În suprafață, într-o suprafață

din care nu se poate ieși pentru “a privi de sus” și a institui valori, doar afirmația pură, doar acțiunea inocentă pot fi indicatoare, pot fi un fel de principii directe care ar putea, eventual, duce la instituirea unui nou tip de valori. Pariul lui Nietzsche este că doar din acest moment viața apare ca voință de putere. Căci pentru a putea suporta eterna reîntoarcere avem nevoie de “transmutarea tuturor valorilor... nu voință de conservare, ci de putere; nu umila exprimare ‘totul e doar subiectiv’, ci ‘totul este de asemenea opera noastră’ – să fim mîndri de acest lucru!” (V.P., 1059). Doar din acest punct vom avea acces la valorile lui Da, la noile valori – “Totul devine și revine veșnic, – nu este posibil a te sustrage! Admițînd că am putea judeca valoarea, ce rezultă de aici? Ideea reîntoarcerii ca principiu selectiv” (VP, 1058).

Pariul lui Nietzsche este că, într-o suprafață pură, afirmația, acțiunea, “savurarea oricărei forme de incertitudine și experimentalism” (VP, 1060) ar putea duce la instituirea unui nou tip de valori. “Admițînd că am putea judeca valoarea”, spune Nietzsche. El nu încearcă, deci, să descrie lumea în termeni de forțe și voință de putere; nici să arate cum mersul “necesar” al lumii, al forțelor și voinței de putere duce către supraom și eterna reîntoarcere. Ci încearcă să creeze o criză, să producă o explozie prin care, după ce a fost redusă la o suprafață pură, lumea să înceapă să prindă consistență în termeni noi, cei ai voinței de putere și ai eternei reîntoarceri. “Noul curaj – nu adevăruri apriorice..., ci subordonarea liberă unei idei ce-și are timpul ei” (VP, 862).

## BIBLIOGRAFIE

- Friedrich Nietzsche – *Voința de putere*, Aion, București, 1999;  
 Friedrich Nietzsche – *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 1995;  
 Friedrich Nietzsche – *Dincolo de bine și de rău*, Humanitas, București, 1993.

## V A R I A

### DU PAR-SOI A LA VARIATION. QUELQUES REPONSES A LA QUESTION DU PLATONISME DE HUSSERL SELON LA LOGIQUE DU TOUT ET DES PARTIES<sup>1</sup>

CLAUDIO MAJOLINO

Universitatea "La Sapienza" Roma

A FABIO STELLA

#### 1. Deux voix

« Que veut dire que nous pouvons (*können*) nous représenter un contenu « par soi » (*für sich*), « séparément » (*getrennt*) ? »<sup>2</sup>.

Envisager le projet husserlien d'une nouvelle logique du tout et des parties – car en effet il s'agit bien d'un projet, esquissé mais demeuré tel, enfermé à jamais dans les gonds établis par la Troisième Recherche Logique (*RL III*) – veut dire, à mon avis, laisser *retentir* en elle deux voix différentes. Deux voix qui, dans leur différence de timbre s'annulent en faveur de l'univocité d'un thème qui est parmi les plus décisifs de la phénoménologie husserlienne: celui des *implications du concept phénoménologique d'essence dans son encadrement matériel*.

[*la logique sensible de Stumpf*]

Tout d'abord, dans le passage husserlien qui ouvre notre exposé on aperçoit très distinctement la *voix phénoménologique* de Carl Stumpf, maître et camarade de Husserl, défenseur, contre le pli imposé par Kant à la doctrine des catégories, d'une théorie de l'expérience bâtie sur les loi des phénomènes sensibles (*sinnliche Erscheinungen*). La présence de la voix stumpfienne dans les *RL*, c'est vrai, n'était pas une grande surprise. Aussi bien dans *RL II* que dans *RL III* on trouve plein de références à Stumpf, à la *Tonpsychologie* de 1883, mais surtout à son œuvre de 1873, *Über den psychologischen Ursprung*

---

<sup>1</sup> Cette étude n'est qu'une partie d'un travail beaucoup plus vaste sur les ressources de la phénoménologie de Husserl face à la métaphysique d'Aristote et à sa doctrine des catégories. Pour cette raison plusieurs passages peuvent paraître obscurs ou l'exposé en quelque sorte "saccadé". J'ai toutefois maintenu la structure de ce petit texte inchangé ayant confiance aux développements possibles qu'autorise un séminaire. Je tiens à exprimer toute ma gratitude premièrement à P.-A. Garcia qui très amicalement a bien voulu relire avec une infinie patience le manuscrit. Sa lecture critique et son ironie m'ont aidé à me défendre de tous les revenants italiens cachés dans ma composition française. Je tiens également à remercier très vivement mon ami Ion Copoeru de m'avoir donné l'occasion, dans le cadre des séminaires de l'*Ecole d'été francophone 1999* de l'Université de Cluj-Napoca de discuter publiquement ces thèses encore à l'état d'esquisses. *Merci enfin à GiPi(na)*.

<sup>2</sup> HUSSERL, *RL III*, § 5, tr. fr. pp. 16-17.

*der Raumvorstellung*, dans laquelle il introduisait la notion, tout à fait cardinale, d'inséparabilité des contenus non-autonomes. Mais dans l'*Introduction* de *RL III* Husserl arrive jusqu'au but de sa reconnaissance en soutenant – non sans produire quelque surprise chez le lecteur – que la distinction entre contenus abstraits et concrets, développée autour de *RL II*, est « identique » (*identisch*) avec celle établie par Stumpf entre contenus autonomes et non-autonomes<sup>3</sup>.

Chez Stumpf les phénomènes sensibles, les *Erscheinungen*, sont pour la première fois expliqués uniquement à partir de leur « *inhärierende Gesetzmäßigkeit* », leur légalité intime<sup>4</sup>. Husserl prend aux sérieux cette intuition stumpfienne d'une logique intime du sensible. Logique qui, déjà chez Stumpf, n'est pas à identifier qu'avec le dépliement des lois de connexion entre les contenus de l'intuition (la psychologie stumpfienne est une « *Gesetzwissenschaft* ») et qui aboutit à la découverte d'une complexité foncière, enracinée dans l'intuition, qui cesse enfin d'être comprise – à la Kant – en tant qu'intuition pure. L'intuition est d'ores et déjà complexe ou, pour mieux dire: *non simple*. Dans cette nuance s'ouvre tout l'espace de l'ontologie formelle husserlienne: la voix stumpfienne qui retentit dans la page de Husserl nous parle surtout de cette *non simplicité de l'intuition du tout concret*.

En tant qu'expérience des phénomènes sensibles, l'intuition stumpfienne se situe dans un véritable *domaine d'indétermination objective* où il ne s'agit pas de la complexité synthétique des objets de la représentation, ni d'une prétendue immédiateté impressionnelle des données simples. *Dans les phénomènes il n'y a de simple* ni du côté des données matérielles (et c'est ça la grande différence avec *un certain* empirisme classique) ni du côté des représentations. Mais la notion de tout développée par Stumpf c'est aussi le résultat à la fois du rejet de celle de simple et du refus de prendre la complexité synthétique en tant que modèle pour la structuration du phénomène. Ni simple ni complexe, le phénomène est un *tout*, un tout qui *a* des parties qui, d'une certaine façon, ne *sont* pas. Un tout, donc, qui à proprement parler *n'a pas* des parties (dans le sens le plus philosophique de cet « avoir »), mais des dimension intensives fusionnées.

[*la voix d'Aristote*]

Or, le motto que Stumpf fera sien dans l'*Erkenntnislehre* « le tout est (selon sa nature) antérieur aux parties » (*Das Ganze ist – der Natur nach – früher als der Teil*)<sup>5</sup> ne provient pas d'un cours institutionnel de psychologie gestaltiste du XIX<sup>ème</sup> siècle. C'est bien plutôt un passage de la *Métaphysique*, qui introduit d'emblée la deuxième voix à reconnaître dans le passage husserlien cité: la *voix ontologique* d'Aristote.

<sup>3</sup> HUSSERL, *RL III*, Introduction, tr. fr. p. 5.

<sup>4</sup> STUMPF 1883 p. 97 *passim*.

<sup>5</sup> STUMPF 1939-40 p. 30.

La fonction anti-kantienne du renvoi à Aristote est chez Stumpf tout à fait évidente, et on n'a pas manqué de la relever<sup>6</sup>. Les relations remarquées *dans* voire *sur* les phénomènes trouvent leur fondement dans la nature – dans l'être – des contenus mêmes. « Ainsi chaque ressemblance et chaque distinction nous est imposée par le contenu même », il s'agit toujours, dit Stumpf, d'une « *distinctio cum fundamento in re* »<sup>7</sup>. A partir de la doctrine du tout et des parties Stumpf tente ainsi, selon un geste de dépassement de la représentation, de reconduire les catégories kantienne en tant que formes de la pensée aux catégories de l'être. Preuve en est la persistance du vocabulaire aristotélicien Substance-Attributs (*Substanz-Eigenschaften, Substanz-Attributen*) dans son œuvre<sup>8</sup>. Le tout est dit substantiel là où les parties non-autonomes sont indiquées comme des attributs<sup>9</sup>.

Cependant l'*analogie* (*Analogie*) entre tout et substance n'est pas sans effets sur le développement de la phénoménologie stumpfienne. Qu'est-ce qu'elle implique: qu'il faut envisager la substance aristotélicienne selon les dispositions du tout phénoménal, des différenciations intimes introduites par l'analyse du phénomène sensible, mais alors aussi de lui faire subir les effets de la variation (*Veränderbarkeit*) de ses parties ? Ou bien, au contraire, c'est le tout, en tant qu'apparaissant selon le trait de l'unité, en tant que noyau ontologique, qu'il faut saisir à partir de l'ontologie de la substance ?

Dans l'espace ouvert par cette équivocité, les deux voix que l'on vient d'isoler vont donc se confondre. Et à ce point là, ne nous étonne guère le fait que le rapport nécessaire de co-appartenance des contenus-partiels (*Teilhafte*) couleur/extension soit parfois posé par Stumpf comme analogue au modèle logique de la prédication d'une propriété à une substance selon le principe d'identité<sup>10</sup>.

[*Husserl et le reste de substance*]

La prise en charge du problème du *reste de substance* présent dans la phénoménologie de Stumpf représente par contre la véritable pointe de l'ontologie formelle husserlienne. Ce résidu suppose un double facteur. Du côté phénoménologique strict il implique la réintroduction d'une certaine simplicité du donné phénoménologique, même si compliqué à travers la logique immanente des ses parties qui en efface la dimensionalité intensive. Et du côté métaphysique, il suppose aussi *le rétablissement d'une certaine réalité de l'être en tant qu'un être (l'être du tout)*, qui est l'Être même de la chose face à la conscience, une structure qui, bien qu'éloignée de toute articulation selon sa constitution propre, ne sait pas être pensée autrement que comme structure du réel. Mais le domaine d'indétermination ontologique des parties

<sup>6</sup> KAISER EL-SAFI 1994 p. 103 *passim*.

<sup>7</sup> STUMPF 1883, p. 97.

<sup>8</sup> STUMPF 1939-40 p. 13 sq.

<sup>9</sup> HUSSERL, *RL III* § 2, p. 11 note 2.

<sup>10</sup> STUMPF 1939-40 p. 111, p. 132.

non autonomes n'implique-t-il pas la mise en abîme de la substantialité en tant que contrainte ontologique de l'essence et de l'objet ? Autrement dit, l'appartenance foncière, introduite par Stumpf même, de la variation des parties (ou des contenus) non autonomes à l'essence du tout substantiel ne pousse-t-elle pas vers une notion d'essence tout autrement différente qui vit de certaines altérations de soi-même, qui *très radicalement* est nulle part ailleurs que là où elle *perd sa nature* ? On peut décider de rabattre les parties sur le tout en tant que substance, ce que fait Stumpf en confondant sa voix avec celle d'Aristote selon la thèse de la priorité logique et métaphysique du tout (substance) sur les parties (attributs), ou bien on peut renverser ce lien en proposant une certaine priorité phénoménologique des parties sur le tout, selon un geste que *RL III* accomplit dès ses premières lignes.

[*le sens de séparation*]

L'inhérence des parties non autonomes au tout garde donc *analogiquement* la même inhérence des attributs à la substance. Le fondement de cette analogie est dans le fait que soit les parties que les attributs *ne sont pas que* « dans » ou « par rapport à » la consistance ontologique de la substance/tout. Selon Aristote les attributs (aussi bien les généralités abstraites que les particularités générales), comme disaient les médiévaux, sont *in subjecto*<sup>11</sup>. Mais pour que cela soit, il faut bien que le sujet soit *séparé*. Importer dans des distinctions phénoménologiques ce *sens* de séparation du tout selon son essence implique des conséquences fort lourdes. En quelque sorte, le tout, quoique lié à ses parties par le lien d'identité, reste pourtant affecté par un sens de séparation qui en fait un *Quid*. La dépendance du tout par rapport à la différenciation de ses parties n'empêche pas qu'il soit en quelque sorte séparé d'eux. Dans l'identité tout/partie le reste de substance et le sens de séparation se croisent, en déterminant la teneur ontologique de l'enquête phénoménologique.

Qu'est-ce que cela signifie ? *Séparé* (*χωριστός*), selon *Met. D* 18, 1022a 35, est ce qui *est subsistant par soi et n'a donc besoin d'autre chose pour être* (*διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ' αὐτὸς*)<sup>12</sup>. L'essence est chez Aristote à plusieurs reprises définie par sa séparation<sup>13</sup>, plus radicalement: de toutes les catégories il n'y a que l'essence qui soit *définie par sa séparation*<sup>14</sup>. Son effacement entraîne l'anéantissement de toutes les autres<sup>15</sup>, alors que la suppression des autres catégories n'affecte guère la suffisance de l'essence ou, si l'on veut, sa substantialité. Bref: *être par soi*, *être séparé*, sont les termes qui marquent la propriété fondamentale de l'essence selon Aristote<sup>16</sup>. La substance, enfin,

<sup>11</sup> ARISTOTE, *Cat.* 2, 1a-1b.

<sup>12</sup> ARISTOTE, *Met. D* 18, 1022a 35.

<sup>13</sup> ARISTOTE, *Met. Z* 1, 1028a 34 ; 3, 1029a 28 ; 14, 1039a 32.

<sup>14</sup> ARISTOTE, *Phys.* I, 2, 185a 31.

<sup>15</sup> ARISTOTE, *Met. L* 5, 1071a 36 ; *Cat.* 5, 2b 5.

<sup>16</sup> ARISTOTE, *Met. Z* 4 1029b 14.

dans la sphère ontologique, est «par soi» – καθ αὐτοῦ, «für sich» – en tant qu'*incapable d'être modifiée dans son essence*, puisqu'elle garde un noyau ontologique d'identité qui est le seul à lui donner le statut d'essence à part entière. Mais à cette première détermination de la séparation – selon laquelle l'être séparé définit la propriété foncière de la substance – il vaut mieux, ne serait-ce que par souci de précision, en ajouter une deuxième: selon *De An.* II, 1, 413a 4, le νοῦς aussi nous est dit être séparé, mais cette fois par rapport au corps, voire au sensible: *être séparé veut dire encore n'être pas affecté par la matière*<sup>17</sup>. Dans son commentaire P. Aubenque ajoute ici: «ce deux sens coïncidaient chez Platon, pour qui l'Idée, séparée du sensible, était en même temps la seule réalité subsistante»<sup>18</sup>. Ici, même selon les nuances d'une complexité qu'il ne saurait pas sous-évaluer, Aristote rencontre Platon. L'être séparé implique aussi le trait de l'indépendance ontologique face à la sphère de la sensibilité. Mais n'était-ce pas cette réhabilitation du phénomène matériel dans l'expérience concrète qui avait guidé les recherches stumpfiennes? Il faut donc pour Husserl sortir des apories de la deuxième voix ontologique.

[*Le lien entre réel et séparé*]

Quelque interprète a soutenu que *RL III* était une «parenthèse dans la description proprement phénoménologique» des Recherches Logiques, «parenthèse parce qu'elle énonce des propositions générales de logique et d'ontologie formelle détournant apparemment l'intérêt porté à l'analyse des actes»<sup>19</sup>. Ceci est vrai et faux en même temps. Vrai, dans la mesure où, avec cela, on ne conteste pas la nécessité du passage de la théorie de l'abstraction idéatrice à la logique du tout et des parties, mais on se limite à souligner la contrainte «objective» exercée par cette Recherche. Faux<sup>20</sup>, si l'on entend soutenir que cette contrainte objective se limite à être une parenthèse dans le cheminement de la phénoménologie. Quoi qu'il en soit, il reste qu'avec *RL III* l'analyse husserlienne *ex abrupto* se déplace, avec toute sa batterie conceptuelle, sur le terrain de l'ontologie. Et, d'un point de vue ontologique, se poser la question du statut du *séparable* – même si l'on part du contenu psychologique chez Stumpf – c'est faire référence aux débats très anciens que l'on vient d'évoquer.

Car le débat sur le platonisme, du point de vue de l'eidétique phénoménologique de l'objet, ce n'est que ça: une certaine façon de prendre (ou ne pas prendre) position entre les deux pôles ontologiques, en définissant la sorte de *lien* censé relier ce qui est dit, à raison, être – ou *réel* – avec ce qui est dit être au sens dérivé. Dans ce débat le *sens* de la séparation est tout à fait décisif. Soit pour Platon, soit pour Aristote le niveau des essences n'est

<sup>17</sup> STRICKER 1955 pp. 119-139.

<sup>18</sup> AUBENQUE 1962, p. 36.

<sup>19</sup> SCHERER 1967, p. 207.

<sup>20</sup> SOKOLOWSKI 1977, p. 94 sq.

pas sans un certain rapport avec la *séparation* ou la *mise à part*. La séparation des Idées est chez Platon liée à la problématique de l'ὄντο ὄν, du *vere ens*, le «véritablement être» ou «réellement réel», de ce dont on peut dire à bon droit qu'il est. Voici apparaître *le lien profond entre l'être séparé et le véritablement être*. Même si selon Aristote il faut nier aux universaux l'être séparé, le noyau entre être séparé et véritablement être, découvert par Platon, demeure pourtant intact. Mais qu'est-ce qui est censé être en premier lieu ? Ici vaut la réponse suivante: ce qui garde l'identité à soi-même, selon une auto-ipséité fondamentale: l'être «soi-même en tant que soi-même»<sup>21</sup> disait Platon. Le propre de l'être, c'est donc une certaine permanence dans l'identité à soi-même<sup>22</sup>, dans laquelle on repère la co-appartenance de l'être et de l'identité, selon une problématique qui a traversé entièrement l'histoire de la philosophie ancienne et médiévale. *Le séparé est en tant qu'identique à soi*. Et c'est bien pour cela que les Idées platoniciennes vont se séparer de la sphère du devenir qui renvoie à la couche sensible, qui, elle, n'est «jamais pareil à soi-même»<sup>23</sup>, et que la doctrine de la substance aristotélicienne refuse à la *ὑλη* le statut d'ουφσιῶα<sup>24</sup>.

Pardonnez les raccourcis que je prends ici pour traiter de ces thèmes, mais il faut à présent poser la question très importante pour le discours phénoménologique: qu'en est-t-il de ce lien ontologique selon lequel *l'essence se définit en tant qu'ipseité par rapport à la propriété de l'être séparé* dès lors que l'on se place sur le terrain de la phénoménologie husserlienne, à savoir sur le plan, définit dans *RL III*, des lois structurales du champ de la conscience et des objets en général en tant qu'objets concrets? Autrement dit: Husserl, a-t-il réussi à apercevoir puis à distinguer les *deux voix* de la phénoménologie et de l'ontologie traditionnelle?

## 2. Trois différences

[*les ordres de différences introduits par RL III, §1*]

Le premier paragraphe de *RL III*, avec ses stratifications et remaniements, est sans conteste parmi les plus nuancés de tout le texte. Dans ces deux pages très denses, Husserl établit plusieurs séries de différenciations. Néanmoins, avant de présenter chacune des différentes déterminations du mode de donné spécifique de l'objet concret selon ses lois formelles eidétiques, il énonce, presque en passant, la thèse qui marque sa prise de position face à la phénoménologie stumpfienne. A savoir, que l'objet (*Gegenstand*) n'est que partie. «*Tout objet est une partie réelle ou possible*» dit

<sup>21</sup> PLATON, *Phæd.* 65c-66a.

<sup>22</sup> PLATON, *Phæd.* 79b-80a.

<sup>23</sup> PLATON, *Phæd.* 80a-80b.

<sup>24</sup> ARISTOTE, *Met.* Z3, 1028b-1029a 13.



Husserl (*Jeder Gedenstand ist wirklicher oder möglicher Teil*)<sup>25</sup>. Il appartient à l'essence de l'objet d'être, en quelque sorte, partie. Sur le sens de cet "en quelque sorte" se joue tout le pari de l'ontologie matérielle.

Sans s'expliquer ultérieurement à propos de cette co-appartenance, fondé, semble-t-il, eidétiquement, entre le concept d'objet et celui de partie, Husserl démarre avec une première série de distinctions. Il y a des objets simples (*einfache*) qui n'ont pas de parties, et des objets composés (*zusammengesetzte*) qui ont de parties connexes (*verknüpft*) diverses. Ainsi le concept primitif de partie (*Teil*) qui traverse le domaine de l'effectif (*wirklich*) et du possible (*möglich*) n'est pas encore défini. Il vaut mieux penser qu'on ne peut pas l'éclaircir sans l'aide d'autres distinctions, mais en envisageant une démarche systématique possible – de laquelle même Husserl nous suggère de nous méfier<sup>26</sup> – nous trouvons face à une deuxième différenciation.

Parmi tous les objets composés il y en a de deux sortes, selon qu'il s'agit d'objets qui ont des parties *non-autonomes* (*unselbständige Teile*) ou bien *autonomes* (*selbständige*). Nous ne savons pas encore cependant ce qu'il faut entendre par cet « avoir ». Les parties autonomes sont des parties disjointes (*disjunkte*) et reliées les unes aux autres en tant que simplement connexes (*einfach verknüpft*). Les parties non autonomes sont bien disjointes aussi, mais leur rapport de connexion est beaucoup plus intime: Husserl définit ce rapport de connexion comme une compénétration (*Durchdringung*), mais il n'en dit rien encore. Cependant aussi bien la liaison de disjonction simple que celle de compénétration – qui marquent des rapports entre les parties – sont des *formes* de liaison. Plus encore, elles sont des formes de liaison *ultimes*, qui dépendent (*abhängen*) notamment d'une différence cardinale: celle entre les *objectités* autonomes et les *objectités* non-autonomes<sup>27</sup>.

Le paragraphe s'arrête ici, avec cette annonce d'une différence dite « cardinale » (*kardinales Unterschied*), qui à la fin du neuvième paragraphe, dès la deuxième édition, sera conçue selon les termes d'une véritable « différence ontologique » (*ontologisches Unterschied*)<sup>28</sup>. Or, cette deuxième distinction adjoint bien des éléments nouveaux, mais n'ajoute rien à la question du signifié du concept de partie. « Tout objet – disait Husserl tout d'abord – est une partie réelle ou possible ». Par conséquent, on s'attend dès lors à trouver la notion d'objet éclaircie par le couple, phénoménologiquement rétablie, tout/parties. Mais ce qui se passe dans la suite du texte c'est en fait l'inverse: les notions de tout et de partie vont s'enrichir des déterminations ontologiques de l'objet (autonomes/non autonomes). L'idée d'objet se trouve ainsi, ce n'est pas par hasard, prise dans *une certaine circularité*.

Si on regarde de plus près la structure de ce premier paragraphe on aperçoit quelque chose d'assez étrange. *RL III* s'ouvre avec un paragraphe

<sup>25</sup> HUSSERL, *RL III*, § 1, tr. fr. p. 7.

<sup>26</sup> HUSSERL, *RL III*, Introduction, tr. fr. pp. 5-6.

<sup>27</sup> HUSSERL, *RL III*, § 1, tr. fr. p. 8.

<sup>28</sup> HUSSERL, *RL III*, § 9, tr. fr. pp. 31-32.

intitulé « objets composés et objets simples, articulés et non articulés ». Mais en réalité Husserl ne traite qu'une fois, dans les premières lignes, très furtivement du premier couple, sans jamais y revenir. En fait, il n'est qu'introduit, introduit pour être dépassé immédiatement. Si enfin on cherche dans le paragraphe (ou dans le chapitre entier) la deuxième distinction entre objets articulés et non articulés (*gegliederte und ungegliederte Gegenstände*), il faut fouiner dans une courte partie de la première édition, supprimée dans la deuxième. Examinons la question en essayant de donner quelque réponse.

[*la fonction heuristique du couple objet simple/objet composé*]

En ce qui concerne le premier couple, il est tout à fait évident que la distinction entre objets simples et composés n'est pas une distinction eidétique. A vrai dire, même Husserl ne la présente pas comme telle, il l'annonce tout simplement en disant que l'on peut diviser les objets *idéalement* entre... (*so ergibt sich die ideelle Scheidung der Gegenstände in...*). Car elle ne s'appuie pas sur une contrainte eidétique, elle n'est pas non plus, au sens phénoménologique strict, une véritable différence. La preuve en est vite faite. Le complexe et le simple sont-ils justement des corrélats évidents d'une intuition d'objet? Bien évidemment non. Ils sont des concepts phénoménologiquement dérivés. Ni la complexité ni la simplicité ne sont des déterminations eidétiques de l'objet en tant que tel: avec cette différence personne ne serait capable de distinguer à l'intérieur de la classe des objets les deux sous-classes déterminées et distinctes, selon la présence *dans l'objet même* d'un trait eidétique intuitivement donné marquant l'appartenance d'un objet quelconque à l'une ou à l'autre. Ce trait ne peut pas être celui de la simplicité ou de la complexité. Etant donné qu'est bien le tout ce qui peut être simple ou composé, les concepts de simple ou complexe sont donc *des déterminations du tout*. Et la position de Husserl est très claire à ce propos: *l'eidétique phénoménologique de l'objet concret ne commence pas par le tout*.

La circularité que l'on avait remarqué est l'effet d'une analogie implicite entre la simplicité de l'objet (l'objet en tant que simple ou complexe) et celle du tout (le tout en tant que sans parties ou avec parties). *Elle est l'effet provoqué par ce sens de séparation – “le tout qui se détache” – qui depuis Aristote hante la notion philosophique du tout*. Mais, immédiatement le couple conceptuel de déterminations du tout est chez Husserl dépassé par une analyse, la seule eidétiquement déterminée, qui vise les formes de rapports possibles entre *parties*, analyse fondée sur la nature de ces parties mêmes. Ce déplacement, ainsi que la thèse de la co-appartenance entre objet et partie, montrent qu'on ne peut pas conduire une *phénoménologie de l'expérience concrète en s'appuyant sur l'analogie du tout en tant que substance*. Le tout en tant que catégorie de l'objet concret est bien chez Husserl le principe universel d'organisation de l'objet dans sa matérialité, mais il l'est uniquement si *la simplicité de la substance lui est niée d'emblée, si lui est refusé la priorité ontologique sur les parties*: si on le libère des effets du sens de séparation.

« Objet », « simple », « tout et partie », même « séparation », tout se déroule ici comme s'il s'agissait de renouveler le sens de ces notions à travers leur affranchissement du reste de substance que Stumpf, malgré lui, avait conduit, au cœur même de sa psychologie phénoménologique.

[ de la structure différenciée des objets...]

Pourtant, dans ce démarrage de recherche, bien que déguisé derrière l'apparence analytique d'une distinction introduite pour être aussitôt mise de côté, il y a toutefois une thèse eidétique implicitement formulée. Le résultat auquel nous conduit l'expulsion de la priorité ontologique du tout, à travers l'écartement heuristique de ses déterminations, est que *les objets sont en soi différenciés*.

Il y a justement une considérable différence entre les deux distinctions introduites par le premier paragraphe de *RL III* et n'importe quelle taxinomie ou grammaire générale des objets. Entre le Meinong de la *Gegenstandstheorie* et Husserl, par exemple, il n'y a pas uniquement un clivage entre un intérêt porté sur la chose même et une méréologie fondée sur les caractères de la représentation. Plus encore: les différences entre objets meinongiengs sont des différences extensives entre objets différents; par contre ce qui caractérise le statut des distinctions husserliennes est leur appartenance au domaine eidétique de l'*auto-différenciation* de l'objet<sup>29</sup>. *Chaque objet est, pas du point de vue du sens mais de l'essence, à la fois et selon des séries eidétiquement hétérogènes, plusieurs objets*. Autrement dit: l'objet est une certaine auto-différenciation, la stabilisation, pour ainsi dire, d'un rapport foncièrement variable entre des parties qui actualisent des domaines ontologiques différents, et qui, comme on le verra, sont les domaines de la différence cardinale ou ontologique.

Mais cela pas *de facto*. Les différences entre objets ne relèvent-elles pas du fait que, avec un geste de la représentation, nous sommes capables d'isoler, de détacher quelque chose de son environnement ou de son contexte, ou de la remarquer par elle-même<sup>30</sup>. Et la phénoménologie ne se borne pas non plus à distinguer et répertorier des *objets pour préjugé* selon des présupposés ontologiques élargis. L'incursion ontologique de la phénoménologie s'annonce par contre comme une théorie des « modes de relation fondés *a priori* sur l'idée de l'objet »<sup>31</sup>, comme une « théorie pure (*a priori*) des objets comme tels » dans laquelle on vise « des idées ressortissant à la *catégorie de l'objet* (...) ainsi que des vérités *a priori* qui se rapportent à ces idées »<sup>32</sup>. Afin d'édifier une théorie pure des objets en général, Husserl aboutit à la nécessité d'une eidétique de l'objet. La tâche de cette eidétique est de conduire aux structures *a priori* constitutives des objets selon des registres de la synthèse

<sup>29</sup> HUSSERL, *Esquisse d'une Préface*, § 7, tr. fr. p. 384 sq.

<sup>30</sup> HUSSERL, *RL III*, § 6, tr. fr. p. 19 sq.

<sup>31</sup> HUSSERL, *RL III*, § 1, tr. fr. p. 7.

<sup>32</sup> HUSSERL, *RL III*, Introduction, tr. fr. p. 5.

tout à fait spécifiques, à travers une enquête sur l' « origine phénoménologique » des concepts des objets<sup>33</sup>. Il s'agit donc des idées, des idées et de leurs vérités: il s'agit de l'essence. C'est bien à l'*idée* d'objet, en fait, que se réfèrent (*weisen*) les notions de tout et des parties, et c'est dans la complexion eidétique de l'objet que l'on va envisager ce *rapport phénoménologique* inattendu entre parties hétérogènes qui, peut-être pour la première fois après Platon, se révèle capable d'établir la liaison entre concret et abstrait tout en s'écartant du sens de séparation.

[...à la structure du se-différencier]

« Objet » – au moins dans le sens de l'objet concret de l'ontologie matérielle – c'est, selon son essence, une certaine différenciation de parties: un phénomène, à savoir une différence en tant qu'apparaissant. "Il" est toujours traversé par des séries potentielles de différenciations (couleur, forme, extension, intensité, durée) qui vont se stabiliser de façon variable, de celle maximale de l'objet composé (des différences en tant que différences effectives) à celle minimale de l'objet simple (une différence qui y est, mais qui n'apparaît pas en tant qu'effective). Mais il s'agit toujours du *même* objet, qui à la fois est *différencié jusqu'au simple ou jusqu'au complexe*. La notion de simplicité – même quand on parle d'objet simple – est ainsi vidée de toute fonction phénoménologique. L'ipséité foncière de l'objet, son essence, est en fait toujours *dans des différenciations à traverser*. Ils ont donc bien raison les interprètes qui ont soutenu que Husserl a rendu leurs couleurs aux objets<sup>34</sup>. Mais cela signifie, je crois, plus radicalement, qu'il a montré les implications de la différenciation nécessaire de l'objet face à son essence. Il faut *une toute autre notion d'essence pour rendre compte de cette auto-différenciation*. Avec cela on touche à l'effacement du lien ontologique entre l'ipséité de l'essence platonicienne (en tant qu'identité à soi) et les variations des accidents ou des affections, qui ne relèvent pas de l'être au sens premier. Chez Husserl, par contre, la différenciation pensée selon la variation des rapports entre parties, et des parties en elles-mêmes, représente la *nature même de l'objet*, sans que soit nécessaire le recours au sens de séparation. L'eidétique de l'objet se fonde sur les distinctions mêmes posées par l'idée d'objet en tant que telle: sur sa nature, donc. Mais *la nature de l'objet est dans le fait qu'il perd sa nature à chaque fois, parce qu'il est soumis aux lois d'essences qui sont, elles-mêmes, affectées d'une variation foncière*.

---

<sup>33</sup> HUSSERL, *Prolegomena*, § 67.

<sup>34</sup> BENOIST 1995, pp. 4-22.

[*l'introuvable objet simple*]

Car en effet ce n'est pas par hasard que Husserl ne donne pas d'exemples d'objets simples, sauf à travers des définitions logiques. Que serait donc l'objet simple ? Quelque chose qu'on puisse isoler par la pensée ou la représentation ? Quelque chose de séparé en soi ? Un *Quid* censé être contenu dans une représentation ? Husserl répond premièrement comme ça : « Il faudrait qualifier de *simple* ce qui ne peut pas se « décomposer » (*unterscheiden*) en une pluralité de parties, c'est-à-dire ce où l'on ne peut distinguer au moins deux parties *disjointes* »<sup>35</sup>. Husserl introduit la notion courante d'objet simple (le tout qui n'a pas de parties) pour la faire glisser vers sa version phénoménologique (le tout ou les parties sont au-delà de l'évidence de toute distinction effective). Mais pourquoi s'interdit Husserl la définition du simple en tant qu'objet « n'ayant pas des parties »<sup>36</sup> ? Tout simplement : parce que dire que l'objet simple n'a pas des parties et dire que l'objet simple est différencié selon des séries qu'on ne peut pas distinguer ce n'est pas tout à fait la même chose. On peut penser le simple, phénoménologiquement, comme "indistinction" dans l'apparaître, et donc encore en tant que différenciation, ou bien ontologiquement en tant que fragment dernier, morceau ultime – ou principe constituant – de réalité. Mais dans le premier cas, « simple » perd toute sa teneur ontologique. Dans le second, « simple » serait l'objet *mis à part* ou le « mis à part » même, et sa constitution ontologique se reflète dans la structure de la prédication. L'objet simple serait enfin *le modèle même de l'objet complexe*. Mais chez Husserl le simple est sans aucun doute second, et cela pas « προῶν ἢ ἡσυχᾶ ἴ » μαισ ↔ τῆ' φύσει ». Néanmoins le composé n'est pas premier non plus. Le premier, s'il faut absolument utiliser ce terme, serait pour Husserl le différencié ou, pour mieux dire : *l'affecté par la variation*.

Pour éclaircir cette dernière question il faut maintenant envisager l'affaire, annoncée dès le début de notre exposé, de la seconde distinction présente dans le titre du premier paragraphe et disparue dans la deuxième édition. Cet approfondissement se confirme nécessaire pour plusieurs raisons. Premièrement pour des raisons historiques. Aristote en fait n'est pas uniquement évoqué de façon implicite dans la pertinence métaphysique du thème ontologique de *RL III*. Il *était* présent aussi *en personne* dans ce passage coupé, bien qu'à travers le filtre brentanien. Deuxièmement, pour des raisons thématiques. Nous avons dit que le couple simple/complexe n'est introduit que pour être dépassé. Dans la deuxième édition le dépassement se déroule sans appel vers une eidétique des parties. Dans la première par contre, à la fin du premier paragraphe, Husserl esquisse *in extremis* un autre essai de dépassement, et cette fois, non pas en introduisant d'emblée la logique des parties, mais à travers la logique des genres.

<sup>35</sup> HUSSERL, *RL III*, § 1, tr. fr. p. 8.

<sup>36</sup> HUSSERL, *RL III*, § 1, tr. fr. p. 7.

[*la différence tout de connexion/membre de connexion*]

Husserl écrit<sup>37</sup>: « Pour établir une différenciation, on pourrait ici, au lieu d'objets simples et composés, parler plutôt d'objets *non articulés* et d'objets *articulés* ». D'un point de vue descriptif, c'est vrai, la teneur eidétique de cette distinction n'est pas plus contraignante que celle qu'il fallait dépasser. Mais cette division se rattache à un rapport « moins général, quoique toujours encore primitif ; à savoir le rapport entre *tout de connexion* et *membre de connexion* » (*zwischen Verknüpfungsganzem und Verknüpfungsglied*). Or, par rapport aux autres couples conceptuels que l'on vient de reconnaître, cette troisième exploite une autre voie pour éclaircir la logique des objets concrets, en donnant une dernière chance au tout. Ça se passe comme si Husserl, avant de quitter le tout de substance voulait le traverser, en explorant de but en but les ressources phénoménologiques et les implications de cette catégorie. D'ailleurs le couple simple/complexe, exprime la nature de l'objet concret selon une *différence entre tous* (le tout simple vs le tout composé), et on connaît déjà le destin de cette distinction ; le couple parties autonomes/non autonomes contient une *différence entre parties*, celui que Husserl avait déjà exploré auparavant<sup>38</sup> et qui mènera jusqu'au but tout au long de *RL III*; mais le couple membre de connexion/tout de connexion est, bien évidemment, un couple croisé, *le seul à vrai dire qui a à voir avec une différence entre le tout et les parties*. A travers cette dernière différence Husserl met ainsi l'ontologie matérielle à l'épreuve de la logique des genres selon l'enchaînement aristotélicien genre/espèce/individu. La clé pour cette vérification conceptuelle est ainsi donnée par la différence, pour ainsi dire "verticale" entre tout de connexion et membre de connexion.

---

<sup>37</sup> HUSSERL, *RL III*, § 1, tr. fr. pp. 325-326. Le passage allemand intégral de la première édition est le suivant : « Differenzierend könnte man hier statt von einfachen und zusammengesetzten lieber von *ungegliederten* und *gegliederten Gegenständen* sprechen. Dieser zweite Unterschied des Einfachen und Zusammengesetzten bezieht sich auf ein weniger allgemeines, obschon immer noch primitives Teilungsverhältnis ; nämlich auf das Verhältnis zwischen *Verknüpfungsganzem* und *Verknüpfungsglied*. Unter einen Verknüpfungsganzen oder kurzweg einer *Verknüpfung* wird also ein Ganzes, welches mehrere disjunkte Teile besitzt. Diese selbst heißen Glieder. In dem weiten Sinne dieser Definition müssen Farbe und Gestalt als die in der Einheit des gefärbten Ausgedehnten verknüpften Glieder gelten. In einem engeren Sinne spricht man von Gliedern bei disjunkten Teilen, die relativ zueinander 'selbständig' sind, mit andern Worten bei disjunkten 'Stücken' eines Ganzen. Die Feststellung dieser Begriffe wird uns bald ausführlich beschäftigen.

Daß die beiden unterschiedenen Begriffspaare wirklich auseinander zu halten sind, lehrt beispielsweise das dem Verhältnis von *Aristotelischer* Gattung und Art entsprechenden Verhältnis anschaulicher Momente, das 'logische' Teilungsverhältnis in *Brentanos* Terminologie. Ein durch niederste Spezies bestimmter Fall von Farbe ist im zweiten Sinne einfach (nämlich ungegliedert), im ersten zusammengesetzt : Dieses hier vorliegende Rot kann, von seiner räumlichen Ausbreitung abgesehen, nicht in disjunkte Teile gegliedert werden, aber es enthält doch Teile. In Abstraktum Rot liegt das Moment Farbe, aber was Farbe zu Rot ergänzt, ist nicht die Anknüpfung ein weiteren und neuen Momentes, sondern Farbe 'spezifiziert' sich nur zu Rot, welches Farbe ist und doch nicht mit Farbe identisch ist ».

<sup>38</sup> HUSSERL 1894, I, §§ 1-3 tr. fr. pp. 122-134

A partir de cette distinction du passage de la première édition on obtient la série suivante de conclusions. Le tout l'est en tant que connexion, il est donc complexe: il est un objet articulé qui « possède plusieurs parties disjointes ». Les parties du tout sont des membres, donc des objets non articulés, voire simples. Exemple en est pour Husserl le rapport entre forme (partie) et couleur (partie), membres connexes dans l'unité de l'objet étendu coloré (tout de connexion). Les deux parties sont simples en tant que non articulées, l'objet concret coloré est un tout, un tout de connexion. Par rapport à la donne du couple tout/partie de la première distinction le rapport est ici renversé: au lieu de défendre une certaine simplicité du tout (substance, séparé, sujet et ainsi de suite) – simplicité refusée d'emblée par le renversement de la hiérarchie stumpfienne – le simple est ici envisagé sous l'angle des parties. C'est comme si Husserl se demandait si le simple, refusé au tout, et donc soustrait au sens de séparation, *ne pouvait convenir, d'une certaine façon, aux parties*. Il y aurait ainsi, dans l'objet d'expérience concret, un jeu de polarité entre la complexité du tout (centripète) et la simplicité des parties (centrifuge), polarité immédiatement donnée dans l'unité de l'objet concrètement présent.

[*la différence simple au sens étroit /simple au sens élargi*]

Mais Husserl se rend compte que cette idée *de la simplicité des membres* est fort équivoque. Comme si elle donnait l'impression, fort gênante, que la force ontologique évoquée par la notion de simplicité pouvait avoir raison du statut abstrait des parties, en en faisant d'elles *le lieu où la différenciation s'arrête. Peut-on sauver le simple sans compromettre le caractère ontologique ou cardinal de la différence entre abstrait et concret ? Sans faire glisser la réalité du réel, les traits de la substance, vers la non-autonomie des attributs ? Dé-substantialiser le tout, cela implique de lui soustraire les caractères du séparable, et c'est bien cela que le couple tout de connexion/membre de connexion – fidèle à l'idée directrice stumpfienne – nous apporte, à savoir une certaine non autonomie ou co-appartenance du tout à l'égard de la différenciation de ses parties. Mais maintenant le problème s'est déplacé: ces parties sont-elles simples ?*

La réponse husserlienne encore une fois n'est pas donnée tout d'un coup, elle est distribuée sur plusieurs étapes. Tout d'abord la première: la distinction entre membres en général et membres « au sens plus étroit » (*in einem engeren Sinne*). Au sens plus étroit, « membres » désignent uniquement les parties disjointes « *réciproquement autonomes* »<sup>39</sup>: à savoir les « fragments ». A la question de la simplicité des parties il faudrait ainsi répondre en même temps oui *et* non. Oui dans le cas des « fragments », non dans le cas des « moments ». Les pages de ce carnet rouge (parties en tant que *fragments*) sont bien simples, le rouge du carnet (partie en tant que

<sup>39</sup> HUSSERL, *RL III*, § 5, tr. fr. p. 326.

*moment*) non. Cependant si l'on s'arrête ici c'est bien évidemment la même *analogie* porteuse de sens de séparation qui l'emporterait. L'être simple du fragment, en tant qu'individu concret, se superpose à la position du sujet dans l'ensemble prédicatif, lorsque le rouge, en tant qu'espèce, est en position de prédicat. Cette page (à savoir: cette extension rouge) est donc l'individu spécifié selon l'attribut être rouge. *Si l'on active l'analogie*, entre fragment et moment, le même rapport subsiste entre le sujet logico-ontologique et le prédicat abstrait qui est dans le sujet, à savoir celui entre le membre inférieur de la série genre-espèce-individu et le membre supérieur qui est en position de prédicable, à savoir entre substance première et substances secondes. Si l'on active l'analogie on assiste au *retour du réel, avec ses propriétés, avec son monde*.

[*Le simple est l'abstrait*]

Pourtant l'éponge n'est pas encore jetée. « Que les deux couples de concepts que nous avons distingués – dit Husserl – doivent être effectivement séparés l'un de l'autre (*auseinander zu halten sind*) c'est ce que nous apprend, par exemple, le rapport entre moments intuitifs correspondant au rapport entre genre et espèce aristotéliens, le rapport « logique » de division (*das « logische » Teilungsverhältnis*) dans la terminologie de Brentano ». La suite du discours se révèle maintenant fort différente de ce que l'on avait imaginé, et nous nous apercevons tout d'un coup que notre exemple du carnet rouge était mal choisi. La question de Husserl détourne le plan de l'analyse sur le terrain des différences ultimes. En fait l'exemple qu'il propose n'est absolument pas celui d'un fragment autonome, mais un cas de couleur déterminée par l'espèce ultime. « *Ce rouge présent ici\_* », déjà détaché de sa dépendance face à l'extension spatiale, *est-il simple ou composé\_?*

Dans le « *sens plus étroit* » *il est bien simple*, c'est-à-dire non-articulé. Mais alors dans ce cas là il n'est pas *quelque chose*, à savoir un quelque *analogon* de l'individu ontologique, d'une substance première, singulière, concrète: il est absolument un *abstractum*. Selon l'analogie il serait bien du côté des affections de la substance. Ce serait donc bien un « fragment » mais *pas la chose la plus réelle*, pas une partie autonome, comme Husserl l'avait annoncé tout à l'heure.

Husserl propose tout d'abord d'attribuer le simple au fragment autonome, mais après, dans l'exemple qu'il nous offre, choisi selon le rapport logique de division aristotélien, il nous présente un tout autre simple, pris dans l'ensemble des fragments non autonomes. *L'espèce ultime*: c'est là qu'il faut chercher si l'on veut des parties simples. Mais le simple serait alors l'abstrait, le foncièrement dépendant. La conclusion est donc frappante: *si les parties sont simples, forcément elles ne sont pas réelles*. Le véritable simple est du côté des affections. Les individus sont peut-être, dans le registre ontologique, les éléments du monde, mais les spécifications ultimes sont des moments qui n'ont pas de monde. Si uniquement l'*abstractum* peut être dit



simple « au sens étroit », pour l'objet matériel il n'y a rien de plus simple que l'être affecté de quelque chose qui n'est pas ni un *aliquid* ni une *chose*. Un être-affecté intransitif.

[*la non-évidence de la non-autonomie*]

Que s'est-il passé, pourquoi Husserl change-t-il d'exemple ? Le moment autonome n'est simple que grâce à son indifférence à la variation de ses parties co-données. « Le sens de la séparabilité – dit Husserl – réside uniquement dans l'idée suivante: *dans la nature du contenu lui-même ne se fonde aucune dépendance à l'égard des autres contenus, il est ce qu'il est, indifférent à tous les autres* »<sup>40</sup>. Mais cela n'implique pas que la différenciation foncière de l'objet se soit arrêtée. L'objet reste toujours la stabilisation d'un se-différencier matériel. L'objet autonome, en tant qu'objet concret qui garde à chaque fois sa provenance matérielle, n'est jamais à l'abri des lois d'essence qui l'obligent à avoir des parties disjointes. Tout simplement, il est cet objet, qui à travers la variation, se laisse *imaginer* sans différence. Autrement dit: il renferme une différence à preuve d'imagination. « Nous ne réclamons – dit Husserl dans un autre tout petit passage de la première édition – pour les cas de l'autonomie aucune évidence, nous parlions bien plutôt de la simple non-évidence de la dépendance »<sup>41</sup>.

Il y a ainsi deux façons de se différencier pour l'objet concret: en se maintenant en tant que concret à travers la série des différenciations, en donnant lieu donc à des *concreta* qui gardent avec le *concretum* primitif une certaine continuité ontologique (les moments autonomes), sauvegardée du barrage imaginatif de la variation; ou bien *en changeant de nature*, en se différenciant selon la différence cardinale du concret et de l'abstrait. Il n'y a aucune continuité ontologique selon les degrés de l'être entre espèce et genre ou entre individu et espèce. Enfin, dans ce changement de nature, dans l'être affecté de quelque chose qui est hors de toute affection effective se donne la véritable simplicité de l'objet matériel.

[*l'abstrait est complexe*]

On peut pourtant différencier ultérieurement l'*abstractum* même. Et voilà le second sens de la réponse husserlienne, selon le « *sens élargi* » de la notion du simple. Paradoxalement simple veut dire ici en quelque sorte complexe. L'espèce ultime, la même qui, quelques lignes plus haut était définie par Husserl comme simple, est maintenant expliquée selon sa complexité, à savoir selon la logique de cette affection intransitive qui se renferme dans l'objet matériel. L'espèce ultime, dit Husserl, est articulée parce que elle « *ne peut pas être démembrée en parties disjointes, mais il contient pourtant des parties* »<sup>42</sup>. Mais quelles sont les composantes de cette articulation *qui ne sont*

<sup>40</sup> HUSSERL, *RL III*, § 5, tr. fr. p. 326.

<sup>41</sup> HUSSERL, *RL III*, § 5, tr. fr. p. 326.

<sup>42</sup> HUSSERL, *RL III*, § 1, tr. fr. p. 326.

*pas disjointes*, indifférenciées au deuxième degré? « Dans l'*abstractum* rouge – dit encore Husserl – se trouve le moment couleur, cependant ce en quoi la couleur complète le rouge n'est pas l'adjonction d'un nouveau moment supplémentaire, mais la couleur se "spécifie" seulement en rouge, qui est couleur et pourtant n'est pas identique à la couleur ». Le moment est donc articulé pour la même raison pour laquelle il était défini comme simple: parce qu'il est justement *dernier*, à savoir qu'il a des composantes qui ne lui sont pas attribuables à titre positif. Le se-spécifier du rouge est le se-faire-couleur à sa façon. Ce rouge, à proprement parler, n'est pas même une couleur, il est tout simplement rouge. Il contient le moment couleur mais selon un trait inexplicable d'indifférence. Il n'est pas le sujet d'un être-affecté, à savoir d'un attribut. Là où il y a une différence qui n'est qu'implicite et inexplicable, dans la *species infima*, la différenciation de l'objet se pousse jusqu'aux limites de l'effectif, elle devient invisible et inattribuable. Le simple est l'abstrait donc, mais l'abstrait n'est pas du tout simple.

[la nature de l'objet]

L'objet matériel est selon son essence différencié selon les séries hétérogènes des parties autonomes et non autonomes. Chaque fois que l'on découpe, que l'on démembré l'objet autonome selon ses composantes matérielles il perd sa nature. Mais dans cette variation radicale il gagne sa véritable nature d'objet. Sa simplicité elle est là: dans l'*abstractum* face auquel il est indifférent, qui n'est rien d'autre qu'une véritable différence intensive. L'objet autonome trouve son être objet dans l'indifférence face aux différences qui le traversent. On peut toutefois à chaque moment expliciter ces différences et dissoudre avec l'autonomie de l'objet sa concrétude même. L'objet, puisqu'il n'est que partie, reste objet mais en changeant de nature. Par contre chaque fois que l'on découpe l'*abstractum* on obtient bien un découpage mais pas des parties: on obtient un pur changement de nature. Ce découpage sans parties signifie qu' "au fond" de l'objet matériel il n'y a qu'un noyau intensif d'attributs sans substance, des affections d'affections qui s'appuient l'une sur l'autre.

Ainsi l'élément dernier ce n'est pas ce qui est toujours sujet (l'individu, la substance, le dernier), selon Aristote (cet homme – substance, singulier, concret, autonome – ou bien ce rouge – accident, singulier, abstrait, non autonome) mais un certain imprédictible. Une différence indifférente qui n'est pas attribuable positivement, privée aussi de tout statut ontologique. Un simple donc qui n'aurait de place dans la sphère prédicative ni en tant qu'accident ni en tant que substance. Un jeu d'affections (*affectio* veut dire finalement: modification) qui représente enfin l'ipséité de l'objet au-delà de tout sens de séparation. C'est ça l'objet enfin: une unité disjonctive de degrés d'affections, affections d'affections, qui parfois laissent imaginer une substance.

### 3. Quelques réponses

Nous ne pouvons pas ici épuiser toutes les implications de ce paragraphe aussi riche que complexe. Nous ne sommes pas d'ailleurs sûr d'avoir éclairci

comme il le faudrait les passages husserliens que nous venons de citer. Il faudrait mesurer l'exactitude des nos conjectures sur la constitution d'ensemble des thèses qui composent l'entière *RL III*. Et puis il faudrait encore lire plus attentivement et avec soin les positions sur le tout et les parties développées dans les *Catégories* d'Aristote. Mais cela nous obligerait à un travail à part entière dédié à cette tâche, travail qu'à présent on ne peut pas même esquisser. Dans le cadre étroit de notre exposé mieux vaut se contenter de quelques réponses sous forme de thèse à vérifier.

Les énigmes de ce premier paragraphe de *RL III*, ses tâtonnements, ses stratifications, ses glissements sont en fait les épreuves husserliennes d'une différence à la mesure du tout matériel. Husserl peut bien à raison s'identifier au programme stumpfien d'une logique intime du sensible. Il peut dire avoir gardé l'esprit profond de l'intuition de Stumpf en faisant confiance aux implications radicales de ses concepts. La couche matérielle de l'objet nous oblige à une logique de ses degrés de différenciation qui suit la trace d'une doctrine du tout et des parties pensées *ad hoc* pour la *concrétude* des objets. Ces différenciations nous conduisent vers un objet différencié, l'essence duquel est à reconnaître non pas dans la persistance ontologique d'une substance mais dans les variations des couches matérielles jusqu'au niveau où la perte progressive de la nature de l'objet nous conduit à son *simple être* en tant que jeux d'affections sans substance.

A travers l'affranchissement du sens de séparation impliqué par le reste de substance selon l'analogie, nous trouvons face à une toute nouvelle catégorie fondamentale de l'essence, celle de *l'être-démembre sans parties*, pendant eidétique de l'auto-différenciation de l'objet matériel. C'est ça l'effet de l'inclusion à part entière de l'indétermination foncière de la matière, dénoncé aussi bien par Platon que par Aristote, dans la teneur de l'essence de l'objet. Il n'y a que l'essence de l'objet concret qui se définit comme ce qui peut être démembré intensivement sans parties. Cette spécification échappe à toute attribution selon la table des catégories dessinée à travers la série individu-espèce-genre. Ainsi l'ipséité de l'objet n'est pas liée à son identité à soi mais à une certaine se-différencier selon les traits hétérogènes du concret et de l'abstrait, qui lui font perdre à chaque fois sa nature.

L'objet abstrait est bien incorporé dans l'objet concret, et l'incorporation cette fois-ci n'est pas, comme pensait Stumpf, une identification selon le principe d'identité mais une véritable hétérogenèse. La philosophie avec Husserl, peut-être pas pour la première fois après Platon mais a coup sûr avec une puissance conceptuelle jamais égalée, rencontre l'essence, pas en profondeur, vers l'*ὄντο ὄν*, mais sur les disjonctions qui animent *la surface* de la chose matérielle: cette quête de l'essence qui s'éloigne de plus en plus de la *réalité du réel* s'appelle d'ores et déjà *variation phénoménologique*.

Paris, été 1999

## BIBLIOGRAPHIE

– KAISER EL-SAFI 1994 Margaret Kaiser El-Safti, *Carl Stumpf Lehre vom Ganzen und den Teilen*. "Axiomathes", vol. 1, avril 1994, pp. 87-122.

- AUBENQUE 1962 Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: P.U.F. (1994)
- BENOIST 1995 Jocelyn Benoist, *La découverte de l'a priori synthétique matériel. Au de là du "quelque chose" le tout et les parties (RL III)*. "Recherches husserliennes", vol. 3, 1995, pp. 3-22.
- STUMPF 1939-40 Carl Stumpf, *Erkenntnislehre*. 2 vol. Leipzig: Barth.
- STUMPF 1883 Carl Stumpf, *Tonpsychologie* (premier volume: 1883). Leipzig: Hirzel.
- STUMPF 1873 Carl Stumpf, *Über den opsychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Amsterdam: Bonset (1965).
- SOKOLOWSKI 1977 Robert Sokolowski, *The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations*. In: *Edmund Husserl's Logical Investigations* (ed. by J.N. Mohanty). The Hague: Nijhoff 1977, pp. 94-111.
- DE STRYCKER 1955 Emile de Strycker, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*. "Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offerts à Mgr. A. Mansion. Louvain: Publications universitaires 1955, pp. 119-139.
  
- Les *Recherches Logiques (RL)* de Husserl sont cités selon la traduction française (quelques fois modifiée) de H. Elie, L. Kelkel, R. Schérer (Paris: P.U.F. 1962, 3 vol.). *RL III* se trouve dans le tome second. Le texte allemand est dans *Husserliana XVIII (Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag: Nijhoff 1975), *XIX 1 (Logische Untersuchungen. Zweiter band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*. Den Haag: Nijhoff 1984) et *XIX 2 (Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*. Den Haag: Nijhoff 1894).
- HUSSERL 1894 (*Psychologische Studien zur elementaren Logik*) se trouve traduit dans le recueil *Articles sur la logique* (tr. par J. English), pp. 123-167 (Paris: P.U.F. 1975). Le texte allemand est dans *Husserliana XXII (Aufsätze und Rezensionen, 1890-1910*. Den Haag: Nijhoff 1979) pp. 92-123.
- Enfin, avec les raccourcissements ARISTOTE *Met., Cat., De An., Phys.*, et PLATON *Phæd.*, on renvoie aux ouvrages suivantes: Aristote: *Métaphysique, Catégories, De l'âme, Physique* et Platon: *Phédon*