

PRESUPOZIȚII EXISTENȚIALE ÎN FILOSOFIA LUI NIETZSCHE

Prof. univ. dr. Vasile Macoviciuc,
Academia de Studii Economice, București

Abstract. *The present study states that Nietzsche's conception on life and man is placed onto the sphere of the consequences of the „Will of power”'s metaphysical postulate. Moreover, the entire philosophical conception of his encompasses a series of ontic/existential presuppositions assumed by the German philosopher in/by the very critical approach on European metaphysical tradition.*

Nietzsche recunoaște că stimează un filosof numai în măsura în care acesta este în stare să dea un exemplu, să fie un model demn de urmat; de aceea, îi admiră pe Schopenhauer și Montaigne pentru onestitatea stilului de gândire. În timp ce Kant și-a asimilat rigorile instituționalizate ale mediului universitar – exemplul său producând „profesori de filosofie și o filosofie de profesori” –, Schopenhauer a trăit periculos într-o izolare inconfortabilă, îndrăznind „să dispere de (pentru – n.n.) adevăr”¹; de fapt, acest pericol însoțește orice gândire care își începe drumul de la filosofia lui Kant, în măsura în care cel în cauză refuză să fie o mașină de gândit și calculat, exprimându-se robust și complet în suferință și nesăbuit în dorințe; energia minții lui Schopenhauer modifică scepticismul popular și relativismul dizolvant de secreție kantiană în sensul unei contemplări tragice a lumii și vieții.

Tocmai de aceea interpretarea filosofiei lui Schopenhauer nu poate fi operată decât în manieră individuală și cu valabilitate strict personală, distingându-se modurile reale de cele aparente în eforturile ce năzuiesc către fericirea umană: nici bogăția, nici onorurile, nici corectitudinea uzuală, nici devoțiunea onestă nu satisfac insul în fața absenței de valoare a propriei existențe; în schimb, amplificarea puterii interioare, tenacitatea voinței lucide și tragice pot sugera un scop global înalt și transfigurator. Pericolul disimulat provine din faptul că o asemenea experiență a lucidității neconsolate pune omul în fața limitelor neechivoce ale datului său și ale propriei voințe, umplându-l cu nostalgie și o melancolie ce ascund aspirații existențiale profunde, riscante. Implicarea totală, fără circumstanțe atenuante, a întregii ființe în chiar producerea ideăției reprezintă fundamentul culturii autentice; „nostalgia omului de a renaște ca sfânt și ca geniu”² aparține, fără îndoială, unui mit care angajează proiectul omenesc către asemenea limite existențiale încât nu-i mai este accesibil decât simbolul tragic; valoarea vieții este conferită de acel nucleu al aspirației prin care fiecare devine „o unicitate productivă”³, un

¹ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles, II, et IV., Schopenhauer éducateur. Richard Wagner à Bayreuth. Fragments posthumes (Début 1874 – printemps 1876)*, Gallimard, 1988, p. 29, 33.

² *Ibidem*, p. 35.

³ *Ibidem*, p. 36.

destin solitar cu haloul insolitului. Filosofia lui Schopenhauer are ca pivot întrebări ce se referă la semnificația existenței umane; „nostalgia unei naturi puternice, a unei umanități simple și sănătoase este la el o nostalgie de sine însuși”⁴; fără a judeca o contemporaneitate confuză și lipsită de culoare, fără a se pierde în ipocrizia stilurilor curente de viață, Schopenhauer atinge adevăruri mult mai înalte.

Epoca, în opinia lui Nietzsche, a erijat unul după altul trei imagini despre om. Modelul prefigurat de Rousseau, cu efecte populare confuze, emană o forță care a dus la revoluții violente. Omul lui Goethe – croit pentru naturile contemplative, mai rafinate – „este o forță conservativă și conciliantă, dar el riscă (...) să degenereze în filistin, așa cum omul lui Rousseau se poate [pre]face ușor personaj catilinar”⁵. În schimb, omul lui Schopenhauer își asumă suferința voluntară a adevărului prin care se împlinește totala conversiune a ființei sale, refuzând cu tenacitate reducerea sensului vieții la conservarea propriei mediocrități, la minciuna confortabilă de sine. Omul autentic probează că activitatea sa are un sens metafizic, inteligibil în conformitate cu legile unei vieți superioare, de un alt calibru, afirmative, chiar dacă s-ar părea că pentru a le urma trebuie să [în]frângă regulile vieții obișnuite; prin chiar acest fapt, se permanentizează suferința; trecând dincolo de obișnuințele unei contemplații [în]trist[at]e și îmbufnate, disprețuind neutralitatea rece și demnă de dispreț a omului de știință, omul schopenhauerian acceptă să fie devorat de o cunoaștere pasională, oferindu-se sieși ca primă victimă; fără îndoială, prin chiar gestul său temerar își minează șansele de fericire domestică, optând pentru o viață eroică.

Oamenii mici – notează Nietzsche – gândesc și cred că oamenii mari sunt mari în același fel în care ei înșiși sunt mici. Cei care nu-și înțeleg viața decât ca punct în dezvoltarea unei rase, a unui stat sau a unei științe și vor deci să se integreze deplin în istoria devenirii, participând la istorie și nimic mai mult, nu au înțeles marea lecție a existenței, respectiv faptul că eterna devenire este un joc de marionete în care omul uită de sine, își uită menirea, se dispersează și diluează. Omul eroic, însă, are un fond disperat, distruge tot ceea ce aparține unei asemenea deveniri pline de iluzii și pune în lumină falsul existențial.

Întreaga problemă a sensului vieții se concentrează în jurul întrebării: „unde se sfârșește animalul, unde începe omul?”⁶ Dacă, din nevoi vitale, omul este dispus la a se [auto]amăgi, frustrându-se prin minciună de aptitudinea sa metafizică, și dacă, pe de altă parte, instituțiile ascund, prin eschivă, sarcina noastră autentică, nu este mai puțin adevărat că fondul autentic al stărilor de lucruri este din când în când perceput, vertijul angoasei evidențiind fără tăgadă tot ceea ce este vis, miraj în propria noastră viață. Chemarea cosmică a omului nu poate fi înăbușită la nesfârșit, „însă, în același timp, simțim că suntem prea slabi pentru a suporta timp mai îndelungat aceste clipe de acomodare la ceva mult mai profund, și că nu suntem oameni către care aspiră natura pentru eliberarea (*délivrance*) sa”⁷. Oamenii autentici depășesc orizonturile animalității; filosoful, artistul și sfântul sunt tipuri exemplare în care natura simte că-și atinge scopul. Prin acest mod de a înțelege rosturile omenescului, Schopenhauer a descoperit un nou

⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁷ *Ibidem*, p. 54.

ciclu de obligații merit să pregătească nașterea, în noi înșine și în afara noastră, a filosofului, artistului și sfântului; lucrarea omului asupra omenescului din sine însuși desăvârșește natura; noul ideal comunitar nu se mai bazează pe forme și legi exterioare, ci pe o gândire fundamentală structurată de trăirea culturii. Natura are nevoie de tipurile umane performante pentru a accede la propria sa limpezire, luminare, cunoaștere de sine, deci pentru împlinirea unui țel metafizic: „umanizarea finală și supremă către care aspiră și conspiră întreaga natură pentru a se elibera de sine însăși”⁸.

Nietzsche încearcă, de fapt, o interpretare liberă a ideilor schopenhauriene, prefigurând opțiuni decisive pentru propria sa filosofie. Astfel, apreciază că, prin condiția noastră obișnuită, nu suntem capabili să contribuim cu ceva la nașterea unui om eliberator; pesimismul lui Schopenhauer izvorăște din mediocritatea și ura în care se complăce epoca; refuzând atmosfera pesimistă din ideea lui Schopenhauer, Nietzsche afirmă răspicat o teză care va căpăta configurații originale: „scopul dezvoltării unei specii rezidă acolo unde ajunge la propria sa limită și se transformă într-o specie superioară”⁹, și nu în masa de exemplare comode, obsedate de prosperitate și confort sufletesc. „Nerozia naturii umane actuale”¹⁰ anulează orice credință într-o posibilă semnificație metafizică a culturii. Căci, într-o lume în care și pentru care “Dumnezeu a murit”, totul este sub semnul relativității, a provizoriului, provizoratului și improvizației: “s-a isprăvit cu încrederea în viață, viața însăși a devenit problemă.”¹¹

Nietzsche deconstruiește ambițiile gândirii metafizice prin deconspirarea acelor conținuturi și funcții latente care sunt dincolo și dincoace de intențiile pur spirituale revendicate. Metoda genealogică decodifică originea valorilor și valoarea surselor valorizării. Este, de fapt, o procedură critică ce demitizează idealitatea și spiritualitatea pură pe care și le revendică proiecțiile axiologice. În același timp, realitățile concrete – inclusiv, și mai ales, cele umane – sunt înțelese ca fiind constituite din raporturi ierarhice, mai mult sau mai complexe, de forțe – din care unele sunt active, iar altele reactive. Așa cum sintetizează G. Deleuze, în concepția lui Nietzsche „un fenomen nu este o aparență, nici chiar o apariție, ci un semn, un simptom care își găsește sensul într-o forță actuală. Filosofia este în întregime o simptomatologie și o semiologie. Științele sunt un sistem simptomatologic și semiologic. Dualității metafizice a aparenței și esenței, și, de asemenea, relației științifice de la efect la cauză, Nietzsche substituie corelația fenomenului și sensului. Orice forță este apropierea, dominația, exploatarea unei cantități de realitate.”¹² Obiectele, valorile, actele ș.a.m.d. sunt, deci, expresia unei forțe care se raportează la o altă forță, fiind, sub acest aspect, o Voință (de putere). În acest punct, trebuie observat că, deși Nietzsche năruie, prin interpretare genealogică, miturile metafizicii europene, însăși construcția sa teoretică poate fi calificată drept metafizică. M. Heidegger consideră că în meditațiile nietzscheene este evident un răspuns la problema ce privește constituția și modalitatea existentului (ființării). Astfel, privind și vizând existentul în ansamblu, Nietzsche oferă două

⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁹ *Ibidem*, p. 58.

¹⁰ *Ibidem*, p. 78.

¹¹ Idem, *Știința voioasă* [“*la gaya scienza*”]. *Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, 1994. Citatul este din *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu, traducerea versurilor de Simion Dănilă, p. 14.

¹² Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1988, p. 3-4.

răspunsuri: „pe de o parte, existentul în totalitatea sa este Voință de putere, și, pe de altă parte, existentul este Eterna Revenire (Reîntoarcere – n.n.) a Aceluiași”.¹³ Cele două noțiuni sunt interdependente, vizând simultan constituția, deci ființa și esența a ceea ce ființează, cât și modalitatea de a ființa, respectiv consistența devenirii în prezență.

Concepția nietzscheeană despre condiția umană trebuie integrată firesc în operațiile de deconstrucție a metafizicii tradiționale și de lectură genealogic-suspicioasă a creațiilor spirituale. Într-o adversitate polemică și distructivă cu tradiția culturală europeană, Nietzsche afirmă că: “[atunci] când se vorbește despre «umanitate», ne bazăm pe ideea că ea ar putea fi ceea ce desparte omul de natură și îl diferențiază de aceasta; însă, în fapt, această separație nu există: proprietățile «naturale» și cele ce se pretinde a fi în exclusivitate «omenești» se află amestecate în mod nedesociabil. În calitățile sale cele mai nobile și mai elevate, omul este în întregime natură și poartă în sine ciudățenia acestui duplicat caracter natural. Aptitudinile sale de temut și care se consideră în favoarea inumanului sunt poate chiar solul rodnic de unde poate să țâșnească o oarecare umanitate, atât sub formă de emoții, cât și de fapte și opere.”¹⁴

Postulatul nietzscheean este, fără îndoială, incitant; de aceea, îi vom identifica temeiurile pe măsură ce urmărim mai îndeaproape doar modul în care Nietzsche ajunge la postulatul Voinței de putere căruia i se poate atribui o valoare metafizică. Cert este că Nietzsche respinge orice concepție – religioasă, filosofică, morală – care operează dedublarea lumii într-un strat al esenței și, pe de altă parte, lumea și viața ca aparențe lipsite de valoare. Efortul său constă în a depăși dualitățile metafizice spre a restitui adevărata valoare a concretului și vieții nemijlocite. „Oricare ar fi poziția filosofică pe care ne-am plasa azi, trebuie să recunoaștem că, indiferent cum am privi-o, falsitatea lumii în care ne închipuim că trăim este lucrul cel mai cert și mai stabil pe care îl poate sesiza ochiul nostru: găsim temeiuri peste temeiuri care încearcă să ne seducă la presupunerea că în «esența lucrurilor» există un principiu amăgitor.”¹⁵ Evident, neîncrederea în gândire, pierderea inocenței în fața lumii, are consecințe adânci, inoculând „datoria de a fi neîncredător, de a privi dușmănos din toate abisurile bănuielilor”. Împotrivirea față de ideea de a fi înșelați sedimentează propriile certitudini: „ideea că adevărul are o valoare mai mare decât aparența este o simplă prejudecată morală și nimic mai mult, este chiar cea mai puțin dovedită ipoteză din câte există pe pământ. Să recunoaștem totuși ceva; viața nu ar fi deloc posibilă fără o perspectivă de evaluări și de aparențe; iar dacă am vrea să suprimăm totalmente «lumea aparentă» laolaltă cu înflăcărea și nerozia virtuoaasă a anumitor filosofi, presupunând că voi ați putea s-o faceți – n-ar mai rămâne nimic din «adevărul» vostru!”¹⁶ Demistificarea acestor obișnuințe de gândire este desfășurată prin insinuarea unor presiuni dinspre instinctul de autoconservare – generic spus – care își fac simțită prezența în ordinea spiritului. „Orice filosofie care pune pacea mai presus decât războiul, orice etică ce înțelege negativ ideea de fericire, orice metafizică și fizică ce cunoaște o finalitate, o stare definitivă de vreun fel oarecare, orice aspirație preponderent estetică sau religioasă spre un

¹³ Martin Heidegger, *Nietzsche, I*, Éditions Gallimard, Traduit d'allemand par Pierre Klossowski, 1971, p. 359.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs [suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement]*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1995, p. 196.

¹⁵ Idem, *Dincolo de bine și de rău*, traducere din limba germană de Francisc Grünberg, Humanitas, București, 1992, p. 41.

¹⁶ *Ibidem*, p. 42.

alături, un dincolo, un în afară, un deasupra permit întrebarea dacă nu cumva boala a fost aceea care l-a inspirat pe filosof. Marcarea inconștientă a necesităților filosofice sub mantia obiectivului, a idealului, a spiritualității pure merge înfricoșător de departe și m-am întrebat adesea dacă, de o manieră generală, filosofia nu a fost cumva până acum doar o interpretare a trupului și o înțelegere greșită a acestuia.” În infrastructura judecăților de valoare se află ascunse presiuni și trebuințe vitale, așa încât diferitele maniere de a concepe «valoarea existenței» sunt în primul rând „simptome ale anumitor trupuri”, dar un posibil „medic filosof” ar putea să explicitizeze psihologic modul în care „în toate filosofările nici n-a fost vorba până acum despre «adevăr», ci despre altceva, să spunem despre viitor, sănătate, creștere, putere, viață...”¹⁷

Într-un context mult mai cuprinzător de analiză a filosofiei nietzscheene în raport cu tradițiile scepticismului european – antic și modern –, A. Koukis subliniază că „această filosofie nu este o simplă filosofie a vieții (*Lebensphilosophie*), ci, mai curând, o filosofie a «vieții» care se întemeiază pe cele mai riguroase presupoziii cosmologice și biologice (în termeni heideggerieni: ontice)”¹⁸ De altfel, Nietzsche operează o mereu neexplicitată substituție a câmpurilor semantice proprii termenilor «viață» (*Leben*) și «existență» (*Dasein, Existenz*); „doctrinariii scopului existenței” – a căror obsesie întemeietoare justificativă este luată în răspăr – „lucrează în interesul speciei”: „propulsează viața speciei, propulsând credința în viață”¹⁹; instinctul vieții izbucnește ca „rațiune și patimă a spiritului”, așa încât, „datorită apariției mereu reînnoite a acestor învățători despre scopul existenței, natura umană s-a modificat în general – ea are acum o nevoie în plus, tocmai nevoia că întotdeauna să apară asemenea învățători și învățături despre «scop». Omul a devenit treptat un animal fantastic ce trebuie să creadă, să știe de ce există, specia sa nu poate prospera fără o încredere periodică în viață! Fără credință în rațiunea din viață!”²⁰

Un prim strat al presupozitiilor vizează tot ceea ce există pur și simplu înainte deși concomitent cu ordinea umanului; pe de o parte, lumea, Universul, (*die Welt, das All*) ca materie inertă sau plină de forță, însă indiferentă, întrucât este lipsită de «scop» (*Zweck*), «valori» (*Werte*) sau «sens» (*Sinn*): „să ne ferim să gândim că lumea este o făptură vie”, „să ne ferim să credem că Universul ar fi o mașinărie; cu siguranță că n-a fost clădit în vederea unui singur scop”; „ordinea astrală în care trăim este o excepție; această ordine, precum și durata considerabilă de care a avut nevoie, a făcut la rândul ei posibilă excepția excepțiilor: formarea organicului”, iar în raport cu acest nivel „caracterul general al lumii este haos pentru veșnicie, nu în sensul absenței necesității, ci al absenței ordinii, structurii, formei, frumuseții, înțelepciunii și cum se mai numesc estetismele noastre omenești”; nici una din sentințele noastre estetice sau morale asupra universului nu sunt legitime; mai mult: „să ne ferim să spunem că în natură există legi. Există doar necesități; aici nu există nimeni care comandă, nimeni care se supune, nimeni care încalcă”; și, întrucât nu există scopuri, termenul însuși de «întâmplare» nu are sens; o altă consecință: „să ne ferim să spunem că moartea este opusă vieții. Viața este numai varietate a morții, o varietate foarte rară”²¹; Nietzsche aspiră către o

¹⁷ Idem, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 11–12.

¹⁸ A. Koukis, *Nietzsche et le scepticisme ancien grec*, în “Skepsis”, VII, 1996, Atena, p. 179.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 31–32.

²⁰ *Ibidem*, p. 34.

²¹ *Ibidem*, p. 217–218.

«dedivinizare» a naturii, pentru a „ne înfrăți” cu o asemenea natură căreia i se sfâșie vălul antropomorfic. În acord cu presupuziția indiferenței constitutive Universului în care ne situăm, se află o anume indiferență față de sens și valoare proprie speciilor animale în care se integrează și stricta ființarea biologică a omului.

“Natura” are o „măreție risipitoare și indiferentă, măreție care ne revoltă, dar ne și impresionează prin noblețea ei”²². Totuși, ființele organice se caracterizează prin instinctul vieții. Însăși „desfășurarea ideilor și concluziilor logice în creierul nostru actual corespunde unui proces și unei lupte a instinctelor, care în sine sunt toate foarte ilogice și nedrepte”, pentru simplul motiv că, „în sine, fiecare grad superior de prudență în concluzionare, orice tendință sceptică, reprezintă deja un mare pericol pentru viață. Nicio ființă vie nu s-ar putea conserva dacă instinctul opus, de a afirma mai degrabă decât a amâna judecarea, de a înșela și de inventa mai degrabă decât a aștepta, de a aproba mai degrabă decât de a nega, de a judeca mai degrabă decât de a fi drept – n-ar fi fost extrem de puternic dezvoltat.”²³ Disciplinarea, limitarea și corecția reciprocă a instinctelor se află la însăși temelia gândirii științifice; atunci când acestea au cunoscut expansiuni izolate, „acționau ca otrăvuri, de pildă instinctul îndoielii, instinctul temporizator, instinctul colecționar, instinctul dizolvant”, însă prin integrare devin „funcții ale unei singure forțe organizatoare, sălășluind într-un singur om!”²⁴. Considerând că metoda de abordare a unor asemenea chestiuni trebuie să dovedească, în esență, o economie de principii, Nietzsche postulează: „ființa vie năzuiește înainte de toate să dea curs liber puterii sale – viața, ea însăși, este voință de putere”. Așadar, «voința de putere» este privită ca forța organică fundamentală care tinde să-și răspândească energiile, „instinctul de conservare fiind doar o consecință indirectă, una dintre cele mai frecvente ale ei”²⁵, la fel ca și „instinctul păstrării speciei”²⁶. Spre deosebire de consecințele sale mediate, și, deci, mai atenuat organice, «voința de putere» este calificată de Nietzsche drept „instinctul cel mai puternic și mai legat de viață”²⁷.

Conștiința este stadiul ultim în dezvoltarea organicului, și, tocmai de aceea, partea „cea mai nefinisată și mai puțin puternică a acestuia”, sursă a nenumărate erori. „Dacă liantul conservator al instinctelor n-ar fi infinit mai puternic, dacă n-ar sluji ca regulator al întregului, omenirea ar trebui să piară din cauza judecăților absurde și a visărilor cu ochii deschiși, din cauza supreficialității și credulității sale, într-un cuvânt din cauza conștiinței sale, sau, mai curând, fără ea omenirea n-ar mai fi existat de mult! O funcție, înainte de a fi dezvoltată și

²² Idem, *Dincolo de bine și de rău*, ed. cit., p. 95.

²³ Idem, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 121–122.

²⁴ *Ibidem.*, p. 123. Textul continuă astfel: “Și cât de departe mai suntem încă de a vedea cum gândirii științifice i se alătură forțele artistice și înțelepciunea practică a vieții, de a vedea formarea unui sistem organic superior față de care savantul, medicul, artistul și legiuitorul, așa cum îi cunoaștem noi astăzi, ar trebui să apară drept vechituri sărăcăcioase!”.

²⁵ Idem, *Dincolo de bine și de rău*, ed. cit., p. 19.

²⁶ Idem, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 33. “Chiar și cel mai dăunător om este poate încă cel mai folositor în privința menținerii speciei: căci el întreține la el, sau, prin influența sa, la alții, instincte fără de care omenirea s-ar fi sleit sau ar fi putrezit de mult”, p. 31. “Acest instinct care domnește la fel în oamenii superiori ca și în cei josnici, instinctul păstrării speciei, izbucnește din când în când, ca rațiune și patimă a spiritului; el se înconjoară atunci de o suită strălucitoare de motive, vrând din toate puterile să se uite că este de fapt numai pornire, instinct, nebunie și netemeinicie”, p. 33.

²⁷ Idem, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 419.

maturizată, reprezintă un pericol pentru organism: este cu atât mai bine dacă în acest răstimp ea va fi strașnic tiranizată! Iar conștiința este tiranizată zdravăn – și nu cel mai puțin, de către mândria de a o avea! Se crede că aici s-ar afla miezul omului, ceea ce rămâne, ceea ce este etern, ultim, original!”²⁸ Supraevaluarea conștiinței este benefică tocmai pentru că îi împiedică evoluția prea rapidă.

În acest sistem de referință, Nietzsche atenționează asupra efectelor ambivalente ale științei: progresul cunoașterii poate sluji capacitatea omului de a se bucura de viață, dar ar putea deveni și „marea aducătoare de durere”²⁹, stimulând însă astfel capacitatea de a descoperi noi orizonturi existențiale. Nietzsche demitizează prin metoda genealogică și valoarea care, prin tradiție, se atribuie autoreflexivității. „Problema conștiinței (mai exact a conștiinței de sine) ni se înfățișează abia atunci când începem să înțelegem în ce măsură ne-am putea lipsi de ea”³⁰; anumite sugestii vin dinspre fiziologie și zoologie. Presupoziția nietzscheană consideră că „finețea și tăria conștiinței se află întotdeauna în raport cu capacitatea de comunicare a omului (sau a animalului), iar capacitatea de comunicare, la rândul ei, se află în raport cu nevoia de comunicare”; „de fapt conștiința s-a dezvoltat numai sub presiunea nevoii de comunicare”³¹.

Dezvoltarea vorbirii și evoluția conștiinței de sine a rațiunii sunt concomitente. Nevoia de comunicare este investigată de Nietzsche în cadrele unei posibile semiotici, întrucât „nu numai vorbirea slujește drept punte de la om la om, ci și privirea, apăsarea, gesturile; conștientizarea impresiilor propriilor simțuri, capacitatea de a le putea stabili și scoate oarecum în afara noastră, a evoluat în măsura în care a crescut nevoia de a transmite și altora prin semne. Omul inventator de semne este în același timp omul care devine din ce în ce mai conștient de el însuși; omul a învățat abia ca animal social să devină conștient de sine – o face și acum, o face tot mai mult. După cum se vede, ideea mea este că o conștiință nu face parte de fapt din existența individuală a omului, ci mai curând din ceea ce este în el spirit social și de turmă, că prin urmare conștiința se dezvoltă mai subtil numai în raport cu utilitatea ei pentru comunitate și turmă și că deci fiecare din noi, în pofida bunăvoinței de a se înțelege pe sine cât mai individual cu putință, de «a se cunoaște pe sine», va conștientiza întotdeauna numai nonindividualul din el, «media» lui, că însuși gândul nostru – prin caracterul conștiinței, prin «geniul speciei» care îl stăpânește – este mereu oarecum votat în majoritate și reîntors la perspectiva turmei.”³² Așadar, deși actele noastre sunt personale și unice, conștientizarea lor le relevă o altă fațetă. Perspectivismul (sau fenomenalismul) nietzschean dezvăluie că „natura conștiinței animale vrea ca lumea pe care o putem conștientiza să fie doar o lume a suprafeței și semnelor, o lume generalizată și vulgarizată, că tot ceea ce devine conștient devine tocmai de aceea anost, îngust, relativ neghiob, general, semn, însemnul turmei, că orice conștientizare este legată de o mare și adâncă pervertire, falsificare, superficializare și generalizare. La urma urmei, creșterea conștiinței este o primejdie iar cine trăiește printre europenii conștienți știe că este chiar o boală.” A gândi problema în termenii raportului și opoziției dintre subiect și obiect înseamnă a rămâne captivi în ecuații metafizice ce rămân în „capcanele gramaticii (metafizica poporului)”; dacă se aduce în discuție cumva opoziția dintre „lucrul în sine” și „aparență”, este o

²⁸ Idem, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 43.

²⁹ *Ibidem*, p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 227.

³¹ *Ibidem*, p. 228.

³² *Ibidem*, p. 229-230.

naivitate, întrucât „nu cunoaștem nici pe departe destul spre a putea deosebi”. Nietzsche consideră mai onest să acceptăm că „nu avem de fapt niciun organ pentru «cunoaștere», pentru «adevăr»; «știm» (sau credem sau ne închipuim) tocmai atât cât ar putea fi folosit în interesul turmei omenești, al speciei, și însuși ceea ce este numit aici «folos» este la urma urmei tot numai o credință, o închipuire, poate acea neghiobie nefastă de pe urma căreia vom pieri într-o bună zi”³³.

În legătură cu speculația metafizică tradițională, Nietzsche face o precizare de principiu: „orice idealism filosofic a fost până acum ceva ca o boală unde nu era – ca în cazul lui Platon – prudența unei sănătăți de fier, teama de simțuri covârșitoare, înțelepciunea unui înțelept discipol al lui Socrate”³⁴. Vechea teamă că simțurile ademenesc – fiind, deci, un permanent pericol pentru viața în[tru] idee – indică faptul că „ceara în urechi» era pe vremea aceea aproape o condiție a filosofării”³⁵, întrucât proteja de muzica de sirenă a vieții. Modernii de tipul lui Spinoza practică „un soi de vampirism”, tocmai prin creditul rațiunii pure, lipsite de inimă. Înclinația contemporană de a gândi invers – „că ideile ar fi ademenitoare, mai primejdioase decât simțurile” – este la fel de unilaterală și greșită, întrucât omite tocmai evidența că ideile – „în pofida aparenței lor reci și anemice” – „au trăit întotdeauna din «sângele» filosofului”³⁶. Din acest unghi constată și respinge platitudinea viziunilor de tipul celei a lui Herbert Spencer care nici nu ajung la adevăratele mari probleme, sfârșind – în prelungirea unui materialism naiv alimentat de știință – cu „cea mai săracă ca sens dintre toate interpretările posibile ale lumii”³⁷; „o lume esențialmente mecanică ar fi o lume esențialmente lipsită de sens!”³⁸; or, sugerează Nietzsche, „nu trebuie să se dorească dezgolirea caracterului... plin de nenumărate înțelesuri”³⁹ ale existenței.

Acceptând pluralitatea perspectivelor din care putem recepta intelectual lumea, „nu putem respinge posibilitatea că ea cuprinde în sine interpretări infinite”. A se adora „ceea ce este necunoscut drept «cel necunoscut»” – căci „lucrul în sine” kantian poate fi perceput și ca nouă divinizare a unui „monstru de lume necunoscută”⁴⁰ – înseamnă reeditarea unui vechi obicei metafizic, nepermis, întrucât – exclamă Nietzsche – „vai, sunt prea multe posibilități nedivine ale interpretării incluse în această necunoscută, prea mult diavolesc, prostie, nebunie în interpretare – până și propria noastră interpretare omenească, prea omenească, pe care o cunoaștem”...⁴¹ În calitatea noastră de căutători ai cunoașterii, trebuie să practicăm răsturnarea perspectivelor prin care se obține „posibilitatea de a stăpâni propriul pro și contra, de a le afișa și retrage, astfel încât tocmai diversitatea perspectivelor și a interpretării afectelor să poată fi folosită pentru cunoaștere”⁴².

Cunoașterea științifică actuală este instrumentală; natura este prinsă în corsete conceptuale

³³ *Ibidem*, p. 230.

³⁴ *Ibidem*, p. 259.

³⁵ *Ibidem*, p. 258.

³⁶ *Ibidem*, p. 257.

³⁷ *Ibidem*, p. 260.

³⁸ *Ibidem*, p. 261.

³⁹ *Ibidem*, p. 260.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 261.

⁴¹ *Ibidem*, p. 262.

⁴² *Idem*, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 402.

numai pentru a fi stăpânită; tocmai de aceea, Nietzsche exilează știința la rubrica „metode”⁴³, neavând acces la ceea ce ține de „scopul” și de „voința” omului. Și, dacă „trebuie să ne impunem idealul nostru despre om”⁴⁴ – iar în acest sens știința nu ne poate fi de prea mare folos –, este necesară o reevaluare a valorilor întemeiată de o critică a metafizicii tradiționale. „Filosofii – subliniază Nietzsche – au o părere foarte proastă despre aparențe, incertitudini, durere, moarte, trupesc, simțuri, destin și lipsa de libertate, zădărnice. Mai întâi, ei cred în cunoașterea absolută, 2) în cunoașterea de dragul cunoașterii, 3) în virtute și fericire, 4) în posibilitatea de a cunoaște acțiunile umane. Ei se lasă conduși de instinctive ierarhizări de valori, în care se reflectă situații culturale mai vechi (și mai primejdioase)”⁴⁵, însă, observă polemic Nietzsche, „forțele motrice și judecățile de valoare se află mult dincolo de suprafața lucrurilor; ceea ce iese la iveală este efectul”⁴⁶.

Știința este încă vertebrată de „credința într-o valoare metafizică, o valoare în sine a adevărului, valoare pe care numai idealul ascetic o garantează și o consacră”. Or, tocmai valoarea adevărului trebuie pusă sub semnul întrebării – ceea ce știința nu face, întrucât nu există știință necondiționată: „întotdeauna trebuie să existe mai întâi o filosofie, o «credință», pentru ca știința să-și poată găsi în ea o direcție, un sens, o limită, o metodă, un drept la existență”⁴⁷. Din acest motiv, știința nu se opune idealului ascetic, ci, dimpotrivă, la fel ca și acesta, presupune o supraevaluare a adevărului, mai bine zis, credința că adevărul este de neprețuit și necriticabil; temelia fiziologică este aceeași: o sărăcire a vieții. „Forța cunoașterii nu rezidă în gradul ei de asimilare, în caracterul ei de condiție vitală.” Așa se explică și faptul că, istoricește vorbind, intelectul a produs mai ales greșeli, erori ce s-au dovedit folositoare insului și conservării speciei. Asemenea dogme moștenite sunt, de pildă, cele care afirmă cu certitudine „că există lucruri veșnice, că există lucruri identice, că există lucruri, corpuri, că un lucru este ceea ce pare a fi, că voința noastră este liberă, că ceea ce este bun pentru mine este bun în sine”⁴⁸.

Logicul a apărut din imperiul ilogicului. Adevărurile omului sunt tocmai „greșelile lui de necontestat”⁴⁹. Cunoașterea a evoluat sub aspectul creșterii valorii sale descriptive, dar nu și al celei explicative: „noi am perfecționat imaginea devenirii, dar n-am trecut dincolo de imagine, în spatele imaginii”⁵⁰; descoperirea mai multor succesiuni, regularități ne alimentează iluzia explicației cauzale: continuumul devenirii este divizat, dar „prin aceasta nu am înțeles nimic”, ci numai deducem, din segmentări izolate, aspecte punctiforme asupra unei mișcări continue. “Ordinea finalității – notează Nietzsche – este o iluzie”; însă această evidență, care refuză orice inteligibilitate imediată a vieții și universului, este obținută numai de acel spirit care își

⁴³ Idem, *Aforisme și scrisori*, selecție, traducere din limba germană și prefață de Amelia Pavel, Humanitas, București, 1992, p. 25.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 244.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁷ Idem, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 435. “Credința noastră în știință este tot o credință metafizică, și noi, cei ce căutăm astăzi cunoașterea, noi atei și antimetafizicienii, ne mai luăm încă focul nostru din vâlvătaia aprinsă de o credință milenară, acea credință creștină care a fost și credința lui Platon, că Dumnezeu este adevărul, că adevărul este dumnezeiesc...” (*ibidem*, p. 436).

⁴⁸ Idem, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 119.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 162.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 122.

rafinează perspectiva de receptare printr-un exces de luciditate inconfortabilă. „Cu cât privești ansamblul lucrurilor într-un mod mai superficial și mai grosolan, cu atât mai valoros, mai bine definit, mai frumos, mai semnificativ apare universul. Cu cât privești mai în adâncime, cu atât mai mult dispare aprecierea noastră – lipsa de sens se apropie!”⁵¹ Deci, „noi am creat universul care are valoare!”, în sensul că valoarea nu-i aparține structural, ci numai printr-o proiecție antropomorfică. Sub raportul dezvrăjirii modului de a percepe, pricepe și interpreta lumea și omul, „pesimismul european” se află încă la începuturile sale: „încă n-a ajuns la acea fixitate teribilă, nostalgică a privirii, în care se reflectă Nimicul, așa cum o cunoștea cândva India”⁵²; acest pesimism este adesea „confectionat”, „savant și livresc”, cu un conținut „inventat și elaborat”, „creat”, așa încât nu-și duce concluziile până la capăt, nu învinge convingător dihotomia esență-aparență.

Căutând adevărul, de fapt, omul gândește posibilitatea unui univers care „nu se contrazice, nu înșală, nu se schimbă, un univers veritabil – un univers în care nu se suferă de contradicții, amăgiri, instabilitate – cauze ale suferinței! Omul nu se îndoiește că există un univers care este așa cum trebuie să fie; și ar voi să-și croiască drum spre el”⁵³; acest univers este o ficțiune, un truc psihologic, un postulat afectiv din nevoi vitale, iar „voința de adevăr” indică tocmai o „neputință a voinței de a crea”⁵⁴. „Limita capacității de a te dispensa de existența unui sens existent în lucruri, de a suporta viața într-o lume fără sens constituie o unitate de măsură a forței de a voi: și asta pentru că în acest fel devenim noi înșine organizatorii unui mic fragment al universului.”⁵⁵

Acceptând «Voința de putere» drept «esență» a vieții, Nietzsche recunoaște, de fapt, „întâietatea principală pe care o au forțele spontane, agresive, care dau noi interpretări, noi orientări, noi înfățișări, «adaptarea» venind abia după efectele lor”; în fapt, este vorba de „rolul dominant al celor mai înalte funcții din organismul însuși, funcții în care voința de viață apare activă și modelatoare”⁵⁶. Este respinsă adaptarea – ca simplă reactivitate la condițiile exterioare. Energiile vieții izbucnesc, tind spre afirmare dincolo de posibilitățile controlului conștient. „Toate scopurile, toate utilitățile sunt numai semne că o voință de putere a devenit stăpână peste ceva mult mai puternic, imprimându-i din proprie inițiativă sensul unei funcții.”⁵⁷ Această Voință de putere poate fi interpretată ca imagine metafizică despre lume: în mod obiectiv, lumea este “un monstru de forță, fără început, fără sfârșit, o mare eternă de forță cu ape de bronz, ce nu crește, nu scade, ce nu se destramă, ci doar se transformă ca întreg, o mărime invariabilă, o economie fără cheltuieli și pierderi, fără încasări, de «nimic» altceva înconjurată decât de granițele ei”⁵⁸ ș.a.m.d.; ca interpretare subiectivă, Voința de putere are implicații/consecințe psihologice: “formă primitivă a lumii afectelor, în care continuă să zacă, închis într-o puternică unitate, tot ce, apoi, în procesul organic, se ramifică și se configurează (ba chiar, după cum e

⁵¹ Idem, *Aforisme și scrisori*, ed. cit., p. 19.

⁵² *Ibidem*, p. 22.

⁵³ *Ibidem*, p. 60.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁶ Idem, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 358.

⁵⁷ *Ibidem*, 356.

⁵⁸ Idem, *Voința de putere*, traducere de Caludiu Baciu, Aion, Oradea, 1999, p. 662.

logic, se moleșește și se diminuează)”⁵⁹ ș.a.m.d.; deopotrivă, însă, Voința de putere are o dimensiune operațională, presupunând criteriile unui adevăr empiric.

Hermeneutica nietzscheeană integrează postulatele privitoare la ființa umană în referențialul expresiv-metafizic al celor trei ipostaze ale Voinței de putere. Tocmai de aceea ni se pare legitimă o mereu prezentă concluzie: „omul real reprezintă o valoare mult mai înaltă decât omul «dezirabil» dintr-unul sau altul din idealurile cunoscute”⁶⁰. În *Așa grăit-a Zarathustra*, Nietzsche constată: „sinistră-i existența omenească, și pururi fără sens: fatalității îi ajunge o paiată”; și anunță profetic: „am să-i învăț pe oameni care e sensul existenței lor; adică Supraomul, fulgeru-acestui nor întunecat care este omul”⁶¹. Atunci când trece de la parabolă la confesiune, devine, însă, mult mai sugestiv: „Pentru mine este o consolare să știu că, dincolo de aburul și gunoiul subsolurilor umane, există o umanitate mai înaltă, mai luminoasă, a cărei dimensiune va fi una foarte redusă (căci tot ce se distinge este, prin însăși esența sa, un lucru rar): apartii acestei umanități, nu fiindcă ești mai dotat sau mai virtuos sau mai eroic sau mai afectuos decât acei oameni de acolo de jos, ci fiindcă ești mai rece, mai lucid, mai perspicace, mai însingurat, pentru că suportii singurătatea, o preferi, o cultivi ca formă de fericire, ca privilegiu, ca o condiție a existenței, pentru că, printre nori și fulgere, trăiești ca printre ai tăi, la fel însă și sub razele de soare, printre picăturile de rouă, fulgii de zăpadă și orice ar veni în mod necesar din înălțimi și care, atunci când se mișcă, se mișcă veșnic numai în direcția de sus în jos”⁶².

BIBLIOGRAFIE

[1] Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1988, p. 3-4.

[2] Heidegger, Martin, *Nietzsche*, I, Éditions Gallimard, Traduit d'allemand par Pierre Klossowski, 1971, p. 359.

[3] Koukis, A., *Nietzsche et le scepticisme ancien grec*, în “Skepsis”, VII, 1996, Atena.

[4] Nietzsche, Friedrich, *Aforisme și scrisori*, selecție, traducere din limba germană și prefață de Amelia Pavel, Humanitas, București, 1992.

⁵⁹ Idem, *Opere complete*, 6, traducere de Simion Dănilă, Hestia, Timișoara, 2005, p. 38.

⁶⁰ Idem, *Aforisme și scrisori*, ed. cit., p. 83. “Toate «dorințele» legate de ființa umană au fost niște excese absurde și primejdioase, cu ajutorul cărora o categorie particulară de omeni voia să agațe, în chip de lege, de gâtul tuturor oamenilor propriile ei condiții de menținere și dezvoltare”; “orice «dorință» de asemenea natură devenită dominantă a coborât până acum nivelul de valoare umană, forța și încrederea omului în viitor”; “sărăcia și mentalitatea încuiată se dau de gol – și astăzi încă – mai ales atunci când omul dorește”; “aptitudinea omului de a postula valori a fost până acum prea puțin dezvoltată pentru a aprecia cum se cuvine valoarea umană și nu numai «dezirabilă»”; “idealul a fost până acum forța propriu-zis denigratoare a omului și universului, suflarea otrăvită aruncată asupra realității, marea ispită a nimicului...”

⁶¹ Idem, *Așa grăit-a Zarathustra*, introducere, cronologie și traducere de Ștefan Aug. Doinaș, Humanitas, 1997, p. 77.

⁶² Idem, *Aforisme și scrisori*, ed. cit. “La bucuriile omenești cele mai înalte și mai nobile, în care existența își sărbătorește propria transfigurare, ajung, după cum se și cuvine, doar cei mai aleși și mai desăvârșiți: dar chiar și aceștia numai după ce ei înșiși și strămoșii lor au trăit o lungă viață pregătitoare, îndreptată spre acest scop, nefiind nici măcar conștienți de el” (p. 36–37).

[5] Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, introducere, cronologie și traducere de Ștefan Aug. Doinaș, Humanitas, 1997, p. 77.

[6] Nietzsche, Friedrich, *Considérations inactuelles, II., et IV., Schopenhauer éducateur. Richard Wagner à Bayreuth. Fragments posthumes (Début 1874 – printemps 1876)*, Gallimard, 1988.

[7] Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, traducere din limba germană de Francisc Grünberg, Humanitas, București, 1992.

[8] Nietzsche, Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs [suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement]*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1995, p. 196.

[9] Nietzsche, Friedrich, *Opere complete*, 6, traducere de Simion Dănilă, Hestia, Timișoara, 2005.

[10] Nietzsche, Friedrich, *Știința voioasă [“la gaya scienza”]. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, 1994.

[11] Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, traducere de Caludiu Baci, Aion, Oradea, 1999.