

TRADUCERI

GIORGIO COLLI

SCRIERI DESPRE NIETZSCHE

De-a lungul acestei serii a scrierilor din anii 1870–1873, îl surprindem pe Nietzsche într-o încordare și un freamăt al căutărilor în care se exprimă de fapt nașterea ambiției sale literare. Este dorința juvenilă de a forța o rapidă maturizare stilistică, este o anticipare a crizei în fața profesiunii filologice, în tentativa de a trata problemele Antichității cu un limbaj nespecializat; se manifestă în fine, în această ambiție, un înalt nivel ce acționează cutezător, un refuz al rezultatelor parțiale și o autocritică vigilentă precoce. Era firesc ca, în această fază, redactarea literară să fie încă lipsită de siguranță; în schimb, în anii următori, el va trece în mod continuu de la planuri în schițe și ciorne, la fragmente, dezvoltări provizorii, până la redactări definitive pentru tipărire, iar în cazurile de nerealizare sub aspect creativ, se va opri la stadiul fragmentar; acum însă ies la lumină aceste scrieri, în care el tindea să realizeze opere ca atare, dar nu se va mai preocupa apoi de formă sau elaborare. Astfel de scrieri constituie fie redactări unilaterale parțiale și primitive ale unor viitoare opere editate de Nietzsche, fie tentative de tratare de teme diverse, care nu vor mai fi reluate de el pentru vreo publicare. Primele trei scrieri conținute în prezentul volum aparțin travaliului de formare a *Nașterii tragediei*. Totuși, în *Viziunea dionisiacă a lumii*, scrisă în vara lui 1870, au fost introduse categoriile de *apollinic* și *dionisiac*. În conferințele ținute la începutul anului 1870 se menționau cortegiile dionisiace, viața naturală dionisiacă, dar contextul era mai mult concret, fluctuant; dimpotrivă, adjectivul apollinic compărea numai într-un uz nonestetic, unde se vorbea în mod curios de „claritatea apollinică” a lui Socrate, în referirea la dialectică și la știință. În rest, în *Drama muzicală greacă*, preocuparea pentru tezele wagneriene este foarte puternică și împiedică o expunere originală. Se insistă asupra criticii operei moderne și a tragediei clasice franceze: în antiteză la aceasta, drama antică e prezentată ca o pluralitate unificată de prestații artistice paralele, unde muzica însăși este pe jumătate umilită în vederea unui singur scop. În *Socrate și tragedia*, din contră, critica împotriva lui Socrate și Euripide se mișcă în mod afabil pe urmele lui Aristofan, însă cu o dezvoltare a concretizării mai acceptabilă și mai convingătoare decât în *Nașterea tragediei*. Aici, Euripide nu e atât un corupător al tragediei, cât un reformator nefericit, care tinde în van să restituie tragediei, acum străină publicului atenian, o nouă vigoare. Potrivit acestei scrieri, tragedia era în criză de când fuseseră introduse două personaje (mai exact din timpurile lui

Giorgio Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi Edizioni SPA, Milano, 1980, p. 39–62. Prima parte (p. 1–37) a apărut în „Revista de filosofie”, nr. 4, iulie–august, 2015.

Rev. filos., LXII, 5, p. 687–696, București, 2015

Eschil): de atunci s-a statornicit dialogul în dauna corului, cu ale sale consecințe dialectice și agonistice, într-o direcție antidialectică. Dar nu pentru că asemenea elemente ar lipsi în *Nașterea tragediei*, ci pentru că sunt înțelese în compania unei teze rigide, sunt atenuate de structura arhitectonică a operei. Această mare libertate de tratare a „scrierilor” se răsfrânge îndeosebi în *Viziunea dionisiacă a lumii*, unde sunt stimulate de o unduire foarte vie a înseși conceptelor de apollinic și dionisiac. Acestea sunt, înainte de toate, echivalate ca instincte „artistice” primordiale; în cazul apolliniculturii se spune că artistul „se joacă” cu visul său, în timp ce, în cazul dionisiacului intervine „jocul” cu „beția”. „Jocul”, adică activitatea autorului, unifică deci cele două instincte. O asemenea perspectivă vine apoi variată – și accentuarea ei va rezulta mai evident în *Nașterea tragediei* – în identificarea visului cu vehiculul specific al creației artistice, astfel încât sfera artei este desemnată ca apollinică; dimpotrivă, natura mai profundă a dionisiacului rămâne concentrată în interioritatea pură, în intuiția durerii lumii, a voinței metafizice, după Schopenhauer, adică într-un element mistic. Și caracterizarea istorică a epocii pre-tragice e tratată aici în mod mai articulat și mai autonom decât în *Nașterea tragediei*, ca și cum ar fi fost mai mult o posibilitate a epocii apollinice. *Viziunea dionisiacă a lumii* se încheie cu o interesantă tratare, deși abia schițată; pe varii teme estetice „sentimental”, „limbajul gestual”, „simbolismul limbajului muzical”, „strigătul” etc.) în vederea unei aprofundări teoretice a întregii probleme a artei; la aceasta se va renunța însă în *Nașterea tragediei*.

În conferințele *Asupra viitorului școlilor noastre*, ținute în primele luni ale lui 1872, interpretul grecilor cedează locul moralistului. Aici, importanța clasicității e încă centrală, dar nu ca obiect de cunoscut, ci mai degrabă ca instrument de educație. Anticii sunt fundamentali pentru cultură, deși nu în sensul în care îi înțelege școala modernă (și Nietzsche se referă în particular la marea erudiție germană). Aceasta este orientată către util, către instrucția mai extinsă, pentru toți, către specializarea științifică, și, pe deasupra, și cel mai rău dintre toate, este în esența ei subordonată Statului. Cultura anticilor constituie contrariul la toate acestea; dar ceea ce poate favoriza înțelegerea, aprofundarea naturii ei adevărate, nu poate să fie școala în structura ei modernă, ci numai un adevărat educator, care trebuie să fie însă un filosof. În cadrul literar al acestor conferințe, figura centrală este, într-adevăr, un filosof, și acesta este decupat după modelul lui Schopenhauer: bombănit, coleric, integru sau neobișnuit de sarcastic cu privire la realitate sau cel puțin de recunoscut în propria importanță, și, în același timp, mândru și disprețuitor față de tot ceea ce-l înconjoară. Nietzsche încerca expunerea, în mod autobiografic, a tuturor speranțelor, fantezia, neliniștile prin care a trecut el însuși, precum și experimentele în aplecarea tinerească asupra orizonturilor marii culturi. *Patosul* expunerii ar putea să apară fastidios, invenția literară lipsită de malițiozitate, dar comunicarea stării sufletești e prezentă, și, în cele din urmă, elementul cel mai prețios al scrierii *Asupra viitorului școlilor noastre* rămâne cel al unei sincere mărturii: așa cum simțea, așa cum era Nietzsche la douăzeci de ani, cu atare vibrație și cu atare ingeniozitate.

La finele acestui an, 1872, Nietzsche trimitea Cosimei Wagner cele *Cinci prefețe*. Temele sunt încă aceleași: grecii, cultura, filosoful, dar privirea lui Nietzsche a devenit între timp mai amplă și astfel mai aprofundată. O interpretare a artei nu-i de ajuns să epuizeze realitatea greacă: judecata asupra structurii politico-sociale și asupra filosofiei vine să îmbogățească perspectiva. Astfel, în studiul asupra *Statului grec* (la origine destinat planului *Nașterii tragediei*) este confruntat pieptiș cu subiectul dificil al fondului de cruzime al civilizației grecești. Sclavia greacă a fost necesară ca să se poată realiza acele mari creații individuale. Această sentință dură nu era pe atunci destinată publicității, dar, prin extrema hotărâre și coerență cu care este pronunțată, constituie veritabila deschidere a ostilității, chiar și indirecte, față de creștinism. Și este curios faptul că o astfel de necesitate a sclaviei este motivată în principiile filosofiei lui Schopenhauer (puterea este totdeauna rea, perfidă!). Într-o altă dintre aceste prefețe revine tema unui fundal atroce al lumii grecești, nu ca intuiție dionisiacă a durerii metafizice, ci ca excesiva nebunie, ca o cruzime oribilă a acțiunii; pentru aceasta, Nietzsche indică ca mijloc de salvare aspectul constructiv al competitivității grecești, „Sfaturile” lui Hesiod, controlul emulației care depășește iritarea naturalității. În fine, este reprezentat raportul vital dintre filosof și cultură: aceasta din urmă apare ca o perpetuare, concentrare a grandorii trecute. Și în timp, Schopenhauer continuă să acționeze ca model de filosof, curiozitatea și atenția se largesc și se îndreaptă către lumea presocratică, pentru a construi cât mai valid imaginea unei călăuze. La filosof, Nietzsche vrea să regăsească îndeosebi detașarea de prezent, modelul cel mai intangibil al măreției. Și speranța ia naștere pentru el din faptul că aceste modele sunt realmente trăite. „Autorul nu pretinde că posedă nimic altceva care să-l distingă de restul autorilor decât un sentiment de exasperare față de elementul specific al barbariei noastre actuale, față de ceea ce este de caracterizat prin barbarii secolului XIX, distingându-i de alți barbari”.

La naștere astfel o altă scriere, în care idealului artei care domina în *Nașterea tragediei* i se substituie idealul filosofiei: Nietzsche l-a tratat cu deosebită râvnă – și este în fond tentativa centrală în scrierile acestor ani –, dar nu a reușit să ducă la îndeplinire acest ideal, considerându-l, în cele din urmă, o schiță inadecvată publicării. Și, într-adevăr, în *Filosofia în epoca tragică a Grecilor*, marea ambiție a proiectului este realizată doar parțial, nu-i încă perfectată. Mai importantă rămâne punerea problemei: renunțarea la completitudine și la erudiție și trecerea în primul plan a elementului personal. La fel de valabilă este întreaga parte introductivă, unde vin ca distanțate la maximum de prezent anumite figuri arhaice, și se spune că judecata acelor filosofi asupra vieții înseamnă mult mai mult decât o judecată modernă, deși azi modul de filosofare stă mărturie pentru un proces de maturizare, începutul unei dobândiri a autonomiei din partea lui Nietzsche: cu respect față de Wagner, pe care îl substituie filosofiei artei, la cel mai înalt nivel al culturii; și cu respect față de Schopenhauer; pe care îl substituie lui Heraclit, ca arhetip al filosofului. Și, într-adevăr, paginile mai consistente ale acestei scrieri îl privesc pe Heraclit; în rest, cazul său se prezintă, ca un hazard care ar putea accede la succes, ca o apropiere nediscursivă, o

divinație a elementului personal. Nietzsche spunea atunci: pe baza a trei anecdote este posibilă surprinderea naturii profunde a unui gânditor, dar considerăm că în cazul filosofului personalitatea nu se dizolvă în rezonanța emoțională, ci se întemeiază prin elementul doctrinal. În confruntarea cu acesta din urmă, Nietzsche se arăta opac, nu se supune opiniilor altuia, este lipsit de nuanță. În legătură cu Heraclit, de exemplu, accentuarea „devenirii” nu surprinde nicicum că această idee aparține, în mod intim, personal filosofului; o tratează numai ca pe ceva banal, necum originală, a gândirii acestuia. Apoi, capitolul despre Parmenide e totalmente unul de respingere. Aici nu-i vorba de vreo slăvire a elementului personal: s-ar putea, dimpotrivă, bănuși că însăși caracterizarea gândirii eleate – indiferența, abstractizarea slabă, negarea vieții, tautologia cognitivă – este antitetica celei autentice. De altfel, și întreaga tratare a acestor presocratici sub profilul unei științe a naturii care se năștea nu se poate zice că este fidelă asumării inițiale a lui Nietzsche, promisiunii sale de a rupe orice relație cu tradițiile fosilizante. Culpabilă de această dezarmonie totală a *Filosofiei în epoca tragică a Grecilor* este și tendința vicioasă a lui Nietzsche de a-și baza informațiile pe literatura indirectă, de a doua și a treia mână, antică și modernă. Se vede clar că și în ceea ce-l privește pe Heraclit, ale cărui puține fraze autentice erau ușor depistabile (și singurele lămuritoare), înclinația sus-numită l-a condus adesea să prefere cunoștințele din doxografia târzie fragmentelor originale ale gânditorilor greci.

Studiul *Despre adevăr și minciună în sens extramoral* extinde ambiția filosofică a lui Nietzsche la sfera teoretică: tentativele în această direcție se vor repeta apoi periodic, în 1881, în 1884, în 1888, și sunt demne de mare atenție, chiar dacă Nietzsche nu le va include în niciuna dintre operele publicate de el. Aici este luat în atenția conceptul de adevăr obiectiv. Adevărul este „o exercitare mobilă de metafore”. Intuiția este genială, chiar și dacă îndrăzneala sa este rodul unei apropieri neașteptate. Selectarea cheii interpretative – metafora – trădează unilateralitatea rezolvării, punctul de vedere de la care s-a dezvoltat ca filolog. Lumea care ne înconjoară se dizolvă în mod idealist în „transformarea” enigmaticului fond al lucrurilor într-un limbaj străin. Chiar dacă cuvântul „aparență” este refuzat, punerea rămâne cea schopenhaueriană: dar Nietzsche alege o formă circumscrisă de manifestare, de transferare, ancorată în abstracțiunea limbajului, pentru a explica un fenomen universal, căruia limbajul îi este un aspect particular. Cu alte cuvinte, Nietzsche păcătuiește el însuși, desfășurând totul în termeni de metaforă; căci conceptul de metaforă propus de el este o „metaforă” interpretativă a unui proces vital și universal, pe care asemănarea cu metafora îl include, dar are alte caractere mai complexe și mai greu de sesizat. E de ținut seama că aceasta demonstrează că unui filosof i-ar fi imposibil să evite metafora.

În acest moment, Nietzsche se ridică, curajos, dar încă imatur, la nivelul gândirii pure. Pentru a ne convinge de aceasta, e de ajuns să comparăm pasajul din *Adevăr și minciună în sens extramoral*, în care Nietzsche înțelege timpul ca subiectiv (după Kant și Schopenhauer), întrucât aceasta îi servea la conceperea legilor

naturale ca o redescoperire a numărului, a timpului și a spațiului, pe care noi înșine le-am introdus în lucruri; cu pasajul din *Filosofia în epoca tragică a Grecilor*, Nietzsche – în ciuda oricărei „aparențe” – aduce un citat din *African Spir*, după care șirul are o realitate obiectivă, și în care teza kantiană despre subiectivitatea timpului urmează să fie contestată. Toate acestea par să exprime o fluctuație și o incertitudine teoretică (care sub alte nivele va continua încă în ceea ce urmează), unită cu sofistica și adaptarea literară a unor teze filosofice, după cum o necesita argumentarea.

DESPRE UTILITATEA ȘI DAUNELE ISTORIEI PENTRU VIAȚĂ

Prestație a antiistoricismului, această „*Considerație*” merită, dacă nu altceva, să nu fie supusă unei critici istorice. A cerceta de ce Nietzsche, în dezvoltarea persoanei sale sau în istoria timpului său, a ajuns tocmai la o astfel de scriere, de ce condiționări și de ce proiecte a ținut seama, ar fi o aroganță a metodei. Nietzsche prezintă fundamentele intuitive ale tezei sale antiistorice mai înainte de a trata această chestiune în mod istoric, respingând intuiția. Dacă istoria este o decadentă a vieții, o nenorocire, dacă excesul ei conduce la dezechilibru biologic – Nietzsche nu o demonstrează, ci aduce doar exemple în favoarea unei atari teze –, atunci orice istorizare a acestei poziții nu face decât să o confirme.

Mai degrabă, gândirea ca atare este cea care merită să fie discutată, și simplitatea discursului invită la comprehensiune. Animalele și omul, fericirea sau nefericirea, viața și istoria: este puternică aici sugestia acestor apropieri. Dar, dacă amintirea este sursa nefericirii, destinul omului este atunci mai tragic decât apare în succesiunea acestei tratări. Și robustul leopardian, care se afla la început, o sugerează în mod enigmatic. Într-adevăr, puterea amintirii este înșelătoare pentru viața umană și se poate spune că este chiar întâmplătoare sau în orice caz ceva a cărui existență (o altă reprezentare) precede pe cea a reprezentării. Desigur, în mod neobservat, aici Nietzsche atenuază puterea de acțiune a gândirii sale. Dacă omul este animal istoric, atunci întreaga sa existență va trebui să fie marcată de acest destin: Nietzsche, dimpotrivă, restrânge perspectiva și sumbra sentință pare să lovească numai excesul de istorie, ceea ce el numea maladia istorică. Într-o astfel de lume, judecata pesimistă este circumscrisă „în mod istoric”, e întoarcere la prezentul nostru.

Nici ceea ce se relevă ca dezamăgitor nu-i chiar atribuirea unei realități de al doilea grad la orice rememorare, ci limitarea pe care Nietzsche o conferă acestui concept. Într-adevăr, absența vieții și a nemijlocirii ei, de care poate fi acuzată orice activitate rememorative și, în sens mai restrâns, orice istorie ca cercetare, amintire, este ceva ce ar trebui să fie reproșat la fel oricărei istorii ca eveniment, ca obiect. Cu alte cuvinte, nu numai memoria, cercetarea trecutului, este cea care face nefericiți, ci trecutul însuși rezultă ca nefericire obiectivă, întrucât realitatea

trecutului ca atare nu e altceva decât amintire. Dar oamenii și acțiunile lor nu rămân retrași în istorie, ci dimpotrivă, trăiesc și se dezvoltă; tot ceea ce nu e doar cunoștință, afirmă Nietzsche, este viață. „Pentru orice acționare se cere uitare”, dar cunoașterea trebuie să fie dominată de viață. Aici, Nietzsche dă la o parte chiar ceea ce decurge din gândirea sa, se salvează de pesimismul memoriei omnipotente.

Cu toate acestea, soluția lui Nietzsche nu convinge; aceasta întrucât acțiunea de care el vorbește este chiar obiectul istoriei, este o clipă înainte de a deveni istorie, prinsă într-o uitare ce nu există, un obiect care, încă înainte de a reda trecutul, este deja trecut. „Cel care acționează este totdeauna fără conștiință”: lui Nietzsche nu-i folosește apelul la ajutorul lui Goethe, căci această afirmație nu este adevărată. Orice conștiință e bazată pe amintire, s-a spus, dar acțiunile oamenilor, îndeosebi cele care se unesc pe scena istoriei, și se dezvoltă în timp, ar trebui oare să fie private de conștiință? Există vreo acțiune fără sfârșit, o mișcare, un obiect care să se reîntoarcă? Și ce sunt altceva scopurile, mișcările, obiectele decât reprezentări ale unui anumit trecut, care, deja constituit, nu se mai mișcă, dacă nu componentele în care se dizolvă orice acțiune, elemente din care fiecare este un fragment al trecutului? Chiar și hrănirea și căutarea unei cirezi, se poate spune, lipsită de conștiință, ca și memoria de altfel, este puternică, constitutivă încă la animale. Dar atunci unul dintre termenii opoziției, pe care Nietzsche îl numește viață, uitarea, fericirea nu există, sau dacă există, nu se poate denumi decât cecitate a acțiunii. Viața este, mai degrabă, ceva doar prin împletirea cu amintiri și obiecte, acțiuni și cunoașteri, și dacă se vrea a contrapune viața memoriei, nefericirii, istoriei, e nevoie să se caute în altă parte un fundament. Nietzsche, totuși, are dreptate nu numai prin orientare, ci și atunci când zice: „Cel care nu se fixează pe pragul clipei, uitând întreg trecutul... acela nu mai știe ce este fericirea”. Numai acela care este lipsit de expresia filosofică a acestei intuiții s-a pierdut astfel în ambiguitatea de a contrapune acțiunea, fie chiar imediată, ca superioară cunoașterii.

Pe de altă parte, nu este vorba numai de inadecvarea expresivă: la bază s-ar putea descoperi și un dezechilibru al evaluării, o ambivalență radicală. Cel care a recunoscut în impasul istoric o aberație, un izvor de nefericire, și în amintire o îndepărtare de viață, cum mai poate să susțină că avem nevoie de istorie pentru viață, pentru acțiune, ca și cum ar trebui să folosim trecutul drept scop al vieții? Aceasta ar fi utilitatea istoriei. Dar ceea ce s-a îndepărtat de viață, cum ar mai putea să conducă la viață? Pe baza acestei constrângeri, intervine o angoasă în tentativa de a evada din viziunea disperată a lui Schopenhauer, prin intermediul armelor oferite de Schopenhauer însuși. Într-adevăr, acea identificare între viață și acțiune are o astfel de matrice: și atunci acțiunea nu numai că este lipsită de conștiință, dar, pe lângă aceasta, și asupra acestei chestiuni insistă Nietzsche, este nejustă. De ce această coloratură negativă este intelectualistă? Istoriei îi aparțin justiția și in justiția, dar vieții, dacă este nemijlocită, nu-i aparține niciun fel de predicat.

Nietzsche încearcă totodată atracție și repulsie față de „acea cecitate și injustiție în sufletul celui care acționează”. Repulsia este a omului pe care îl numește

supraistoric (Schopenhauer), a aceluia pentru care „trecutul și prezentul sunt unul și același lucru”, și care condamnă împreună istoria și viața, în numele înțelepciunii. Dar atracția este mai puternică decât repulsia: după ce a contrapus istoria și viața, acum Nietzsche le reunește contrapunându-le înțelepciunii; și, pentru că viața contează mai mult decât înțelepciunea, este nevoie de a o alege pe prima, și deci și istoria, care conduce la viață: istoria era condamnată de viață, iar aceasta, întrucât e nejustă, de înțelepciune: dar acum aceste judecăți urmează să fie renegate, în virtutea identificării schopenhaueriene între viață și oarba acționare, și așa e dată la o parte gândirea cea mai originală a lui Nietzsche, pe baza amintirii ca decadentă a vieții. „Fie tocmai evaluarea noastră a sferei istorice numai o prejudecată accidentală... cu condiția totuși să învățăm mai bine... a cultiva istoria ca scop al *vieții!*”

Ca urmare, nivelul acestei „*Considerațiuni*” merge în mod progresiv în declin: de la începutul leopardian se ajunge la un final hartmanian și la inversarea formulei, de la modest, simplu și profund cum era din principiu, se ridică, chiar dacă nu strident, la accentul de inventivitate. În travaliul realizării, în timp ce înainta tipărirea cărții, Nietzsche era neliniștit și deprimat. Scriindu-i lui Rhode, îi încredința indispoziția sa, insatisfacția în ce privește această scriere. Mai târziu, când au primit cartea, întâmpinarea din partea lui Richard Wagner și a lui Jakob Burckhardt, care nu au considerat-o cu ochi filosofic, a fost destul de slabă.

DESPRE VIITORUL ȘCOLILOR NOASTRE

La începutul anului 1872, pe când se pregătea să țină aceste conferințe *Asupra viitorului școlilor noastre*, din însărcinarea „Societății Academica”, Nietzsche împlinise douăzeci și șapte de ani; și chiar în primele zile de ianuarie a distribuit prietenilor săi primele exemplare, abia tipărite ale *Nașterii tragediei*. El era conștient de faptul de a fi lăsat în urma sa o operă decisivă, de a fi mers dincolo de propriile aparențe, și, mai ales, deja a lansat o provocare nu numai lumii erudite, care e și lumea sa, ci valorilor, judecăților dominante, cu atitudinea unuia care se prezintă pe scenă ca filosof, fără a se sinchisi de etichetă. Aceasta l-a făcut să se simtă bătrân, golit, istovit. Cincisprezece ani mai târziu, reamintindu-și această experiență, spunea: „Ce lucruri trebuia să fi văzut, pentru a putea scrie la douăzeci și șase de ani *Nașterea tragediei*”. Îi părea că a trecut o eternitate, de la anii în care era încă student: pentru un moment, Nietzsche lasă să se odihnească voința sa, privește în jur cu nostalgie, se dă îndărăt. Întrevede încă o licărire a tinereții – în fond au trecut puțin ani de atunci – și speră încă să recupereze ceva din acel timp. În astfel de stare a sufletului iau naștere aceste conferințe, la care are un ascultător de excepție, Jakob Burckhardt, și nu pierde *potosul* de mai înainte: „Trebuia să-l simțim! Într-un anumit sens, starea de fapt entuziasma cumva: numai că apoi se instalează din nou o profundă tristețe...”

Aceasta și este ocazia în care Burckhardt i-a fost cel mai aproape, l-a înțeles cel mai bine (Nietzsche a simțit fascinația lui Burckhardt încă mulți ani după aceea). În cursurile universitare, care vor începe imediat după aceasta, asupra civilizației grecești, planul lui Nietzsche se arată tot mai incisiv – o coloratură a fondului – alta decât putea să reiasă din banala recunoaștere a *Nașterii tragediei*, pe care Burckhardt o menționează în lecțiile sale. Din partea sa, și Nietzsche suferă influența lui Burckhardt: aceasta se exprimă în modul mai clar și relevant caracteristic acestor conferințe *Asupra viitorului școlilor noastre*. În lecțiile din anii precedenți, care vor deveni apoi faimoase sub titlul *Considerații asupra istoriei lumii*, Burckhardt atenuase pentru un anumit timp atitudinea sa obișnuită de precauție și de rezervă, pentru a se deschide în mod filosofic în tentativa unei teoretizări asupra devenirii istorice.

Nietzsche receptează cu entuziasm acest îndemn și speră să ferească tratarea istorică de cădere într-o impresie comună. Conferințele erau adresate lui Burckhardt, care de fapt le și asculta: tema centrală este contrapunerea burckhardtdiană între cultură și stat, radicala inamiciție care există între aceste două puteri. O astfel de perspectivă teoretică o transpune Nietzsche asupra prezentului, făcând să se vadă cum în această luptă astăzi cultura are o poziție subordonată față de stat: așa cum este rânduită instrucțiunea, pe de o parte, și slăbirea și specializarea ei, pe de alta, se ajunge totalmente la o totală subordonare a culturii față de stat. Nietzsche părea a-și pune speranța de a putea să inverseze această tendință. Firește, se gândea la grupări de rezistență, la o unire de indivizi în numele inactualității, la restaurarea unui clasicism neuniversitar. Acesta și putea să fie semnalul adresat lui Burckhardt, ca un apel la acțiune.

Din punct de vedere teoretic însă, aceste conferințe, cu toată medierea prin Burckhardt, sunt mai mult mărturia moștenirii ortodoxe schopenhaueriene, pe care Nietzsche părea că o abandonase. Aceasta este de altfel rațiunea momentanei benevolențe în confruntările sale de partea lui Burckhardt, dar ca discipol fidel al lui Schopenhauer. În mod cert, în *Nașterea tragediei* și, în parte, în „Inactuale”, Nietzsche se arată în mod egal atras și subjugat de Schopenhauer: aceasta nu-l împiedică, totuși, de a contamina cadrul schopenhauerian al *Nașterii tragediei* cu amestecuri de atâtea elemente wagneriene, precum acelea de a circumscrie și devia anti-istoricismul din cea de a doua „Inactuală”, aceea despre istorie, sau de a transforma elementul specific, doctrinar și personal, în idealul generic al filosofului, cum procedează în *Schopenhauer ca educator*. În aceste conferințe, dimpotrivă, Nietzsche se arată în mod straniu supus maestrului: nu numai cele ce sunt discuții teoretice, și chiar morale, e adevărat, ci toate referirile la o viziune de bază a lumii sunt univoce și ortodoxe. Evident, pentru a dezbate problemele educației și ale culturii, Nietzsche se servește numai de o ficțiune literară, în care personajul dominant, un bătrân și venerabil filosof, afirmă exact teza unei autentice culturi clasice, aristocrată,

antimodernă, antiistorică, antiacademică. Și totuși, prin acest filosof transpare clar imaginea lui Schopenhauer; și nu e ascunsă nici admirația pentru gândurile acestui personaj principal din partea celui care ține conferințele.

Două sunt punctele cele mai de seamă ale acestei ortodoxii a lui Nietzsche. Înainte de toate *adeziunea* la metafizica artei schopenhaueriene, cu care se conexează, ca o exaltare a geniului, *receptarea* care, cu rigiditate de-a dreptul excesivă și înțelesuri, și detalii, se precizează ca inventivitate a spiritului împotriva degenerării limbii germane; și, în al doilea rând, un antiistoricism declarat de Nietzsche cu o atitudine categorică și însoțită de o anumită amprență de poziție antihegeliană. În ce privește cultura și problemele ei, tânărul se afla într-o „stare naturală de extremă nemulțumire”. Dar „toți acești urmași ai «epocii actuale» ... se străduiesc hotărât pentru a reprima și a paraliza acest stadiu natural, pentru a-l devia și a-l sufoca: și mijlocul cel mai plăcut constă în a paraliza prin intermediul numitei «culturi istorice», acel impuls filosofic conform naturii. Un sistem care, nu de puțin timp, se bucură de o scandaloasă celebritate mondială a descoperit formula acestei auto-distrugerii a filosofiei...”. Și încă altceva: „și azi acei filosofi ciudați ai universității par a colabora în vederea consolidării încrederii tânărului student în această cultură istorică. Astfel, în locul unei profunde interpretări a problemelor mereu aceleași a intervenit, lent o evaluare istorică, ba chiar de-a dreptul o cercetare filosofică...”.

În acest moment, Nietzsche aparținea de fapt lumii universitare și gândea poate că o luptă hotărâtă împotriva culturii universitare s-ar putea duce numai în interiorul acesteia. Totuși, el ține seamă de dificultatea de a putea să preopună, într-o lume culturală, propria poziție, atunci când atacă cultura universitară vorbind din interiorul universității. Dacă se acceptă acest limbaj, cum se mai poate evita pedanteria tocmai atunci când discuția se îndreaptă împotriva pedanteriei? Nu e ușor a contrapune o cultură clasică veritabilă la o cultură falsă clasică, atunci când se acceptă aceleași presupoziiții formale de comunicare. În *Nașterea tragediei*, el îndrăznise să prezinte o teorie a originii tragediei grecești în forma unui studiu literar. Cu o breșă formală analoagă încearcă, în aceste conferințe – care aparțin la sfera cea mai ortodoxă și mai nemaleabilă a comunicării academice –, să răscolească fantezia și memoria ascultătorului, să-l oblige să considere problemele culturii ca experiențe intime, personale, cărora toți cei care aparțin lumii universitare trebuie să le fi simțit, cel puțin pentru un moment, vibrațiile.

Cadrul acestei evocări este oferit de o împletire de elemente autobiografice. Doi studenți, într-o excursie la Rolandseck, de-a lungul malurilor Rinului, au întâlnit, în pădurea care se întindea de-a lungul fluviului, un bătrân filosof, însoțit de un discipol, și au ascultat discursurile lor despre problemele școlii germane. Nietzsche brodează aici pe amintiri din tinerețe: în anul 1860, în timpul unei plimbări într-o pădure din Harz, decisese, împreună cu Wilhelm Pinder și Gustav Krug, doi prieteni de la Naumburg, să întemeieze o asociație de cultură, cu numele

„Germania”, în care toți trei își propuseseră să-și confrunte disertațiile lor de adolescenți, tentativele lor literare și muzicale. Pe această amintire se instituie cadrul conferințelor, dar și pe alte reminiscențe din perioada de la Bonn, 1864–1865, când prietenul care-l însoțea pe Nietzsche în pădurea de pe Rhin, în timpul primului său an universitar, era Paul Deussen. În fine, imaginea filosofului morocănos, mânios, autoritar, transcripția literară a lui Schopenhauer, cum s-ar spune, se fixează în fantezia lui Nietzsche din anul următor, 1865–1866, când, transferându-se la Universitatea din Leipzig, citește pentru prima oară din opera aceluși filosof, dar nu capătă o impresie așa de intensă, încât să-l transfigureze, ca persoană vie, în mod indirect obsesivă.

Acea tristețe pe care Burckhardt a simțit-o din cuvintele lui Nietzsche se explică prin faptul că tocmai în acel moment, în întoarcerea sa către anii primei tinereți, i-au venit în minte imaginile Rhinului și ale Bonnului, legate cu perioada celei mai dureroase melancolii a sa. Atunci a constatat îndeaproape starea lumii academice și studentești, pe care a simțit-o pentru prima dată ca „inactuală”, departe de aspirațiile și de crezurile prezentului, atunci a descoperit că preferința sa pentru Antichitate semnifica tocmai aceasta. În ultima conferință, el descrie tulburarea, disperarea tânărului care se descoperă ca un străin în lumea modernă și se simte fără acoperire în mijlocul monștrilor care-l înconjoară. Un oarecare ar putea să se salveze, dar cel care simte acest moment este sortit unei vieți chinuitoare și lipsită de măreție. „Niciunul dintre tinerii cei mai dotați nu a rămas străin de acea nevoie continuă, istovitoare, confuză și epuizantă a culturii: într-un timp în care există o unică persoană liberă, într-o realitate de funcționari și de servitori, acea persoană plătește marea iluzie a libertății cu chinuri și îndoieli care se reînnoiesc continuu. Situația lui este înspăimântătoare și lipsită de stabilitate: el oscilează între o activitate frenetică și o relaxare melancolică. În acest din urmă caz el este obosit, leneș, timorat în muncă, înspăimântat de tot ceea ce e măreț, plin de aversiune față de acesta... Încearcă totuși să se consoleze cu o activitate neîncetată și grăbită, pentru a se ascunde astfel de el însuși. În acest mod, perplexitatea și lipsa de un ghid către cultură îl împinge de la o formă de existență la alta...”. Naturile mai puțin dotate își găsesc totuși rostul: „bunăstarea lor nu constituie, totuși, o veritabilă compensare, față de durerea unui tânăr singuratec, care are nevoie să fie orientat spre cultură, care are nevoie de un ghid și care, în cele din urmă, cade în descurajare și începe să se disprețuiască pe sine însuși”. Acesta este destinul tinerilor mai mult sau mai puțin dotați și la care a condus falsul clasicism al universității: „Ai noștri universitari independenți” trăiesc fără filosofie și fără arte: cum ar mai putea astfel să simtă nevoia de a se ocupa de Greci și de romani, dat fiind faptul că aproape niciunul nu are motiv de a simula o propensiune către acestea...?” Și dacă „s-au eliminat Grecii cu filosofia și arta lor, atunci pe ce cale s-ar mai vrea încă ridicarea la cultură?” (*Va urma*)

Traducere de Alexandru Boboc