

TRADUCERI

GIORGIO COLLI

SCRIERI DESPRE NIETZSCHE

DINCOLO DE BINE ȘI DE RĂU. GENEALOGIA MORALEI

Un filosof care simțea că nu s-a realizat încă pe deplin, care a vorbit de greci, s-a exprimat ca psiholog, moralist, istoric și a ajuns în cele din urmă la efuziunea lirică a lui *Așa a vorbit Zarathustra*, dar vrea să se afirme încă și pe teren teoretic, urmărind, poate cu o intenție sistematică, să legifereze principiile existenței sale: acesta este Nietzsche al ultimei perioade, care, cu *Dincolo de bine și de rău*, începe chiar să se manifeste. La stadiul fragmentar încă, scrierile precedente, mai ales postumele, relevaseră această aspirație, în mod particular în câmpul teoriei cunoașterii. Acum însă, în timp ce polemica antischopenhaueriană se accentua în doctrina morală, regresează în schimb în ceea ce privește cercetarea teoretică, unde unele rezultate dobândite cu trudă, precum preeminența intelectului asupra voinței și sentimentului, sunt lăsate la o parte. Alte teme anti-schopenhaueriene, e adevărat, rămân, iar critica importantă a noțiunii de „subiect” e împinsă înainte, în *Dincolo de bine și de rău* și în *Genealogia moralei*. În profunzime se observă totuși o reapropiere de Schopenhauer (în prefață la *Genealogia moralei*, Nietzsche zice: „...marele meu maestru Schopenhauer”) și, fără îndoială, de metafizică, întrucât reducerea întregului real la conceptul de „voință de putere”, de care e reglat *principium individuationis*, această unificare a calităților într-o singură rădăcină, cu toate că multiformă, este, în ciuda intenției contrarii a lui Nietzsche, o poziție metafizică.

Construcția unui „sistem” al voinței de putere își are începutul chiar în această perioadă, iar prima elaborare a acestei substanțe unificatoare, fie numai în aderare la metoda concretă, dragă lui Nietzsche, a reflecțiilor asupra lumii istorice, coexistă, nu fără dificultate, cu condamnarea, din perspectivă morală, a filosofilor metafizicieni, cărora, în cea de-a treia disertație a *Genealogiei morale*, li se impută vina de a fi favorizat predominarea idealurilor ascetice. Înrudirea noului principiu filosofic al „voinței de putere” cu principiul schopenhauerian al „voinței de a trăi” este evidentă și indiscutabilă (o spune Nietzsche însuși). Prima se prezintă chiar ca o variantă a celei de-a doua. Nucleul celor două concepții este identic, iar principiul lui Schopenhauer era tot immanent, ca și acela al lui Nietzsche: în ambele cazuri e vorba de o substanță irațională, care este în noi (orice teologie este depășită) și la care trebuie să participăm printr-o aprehensiune imediată. În ceea ce privește

Giorgio Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi Edizioni SPA, Milano, 1980, p. 125–139; 141–150; 161–167 (continuare la textele traduse în nr. 4, 5, 6 din 2015 ale „Revistei de filosofie”).

această substanță, diferența se reduce la faptul că Schopenhauer o refuză și vrea să o nege, pe când Nietzsche, invers: o acceptă și vrea să o afirme. În fine, originalitatea lui Nietzsche nu constă în acel principiu, ci în reacția la principiu, în atitudinea care de altfel se evidențiasse încă în anii tineri, din perioada *Nașterii tragediei*. Intrând acum în faza concluzivă a operei sale, unde, înaintea convulsiunilor extreme, debutul în *Dincolo de bine și de rău* arată o vizibilă liniștire (se observă totuși dozajul lent al patosului, care crește în intensitate numai în ultimele pagini), Nietzsche reia această temă care, încă o dată, își află o expresie simbolică în zeul grec al tragediei.

De altfel, Dionisos nu mai este un simbol estetic, ci se ridică acum la planul etico-teoretic. De fapt, Nietzsche este refractar la o cercetare teoretică sau de-a dreptul metafizică, cu termeni apropiați. Aceasta se petrece numai în însemnările sale postume, începând din 1884. Elaborarea conceptului filosofic de „voință de putere”, în *Dincolo de bine și de rău* și în *Genealogia moralei*, e încă mai târzie și continuă să se sprijine pe experiențele morale și psihologice, folosindu-se, cum de altfel era și firesc, de imagini și de concepte deja prelucrate în prealabil. Dionisos devine acum, în *Dincolo de bine și de rău*, cel care știe („...Dionisos e un filosof, dintre aceia care fac filosofie”) că esența lumii este voința de putere și, pe lângă aceasta, o acceptă, o vrea să fie așa. Atitudinea morală întregeste aprofundarea teoretică, astfel încât aceasta din urmă nu poate rămâne izolată. În acest mod, cercetarea filosofică continuă să rămână legată de sfera afectelor. Principiul filosofic este ascuns de modul în care filosoful „simte” acest principiu.

În *Dincolo de bine și de rău* și în *Genealogia moralei*, conceptul de durere, împreună cu reprezentările care i se conexează sau derivă de aici, constituie o piatră de încercare pentru filosofia „voinței de putere”. Schopenhauer este încă acela care poate să călăuzească interpretarea; accentul cu care acest filosof situează durerea în cadrul vieții constituie pentru Nietzsche o experiență de tinerețe (durerea este un ingredient esențial în concepția dionisiacă a *Nașterii tragediei*) de care nu va reuși să se elibereze. Cu ivirea metafizicii voinței de putere, durerea, pe cât i se asociază, devine mediatorul care permite transferarea discuției în câmpul devenirii istorice. De fapt, este dificil să vorbim de voința de putere ca atare, în sine; dar din punctul de vedere al durerii, al judecății *asupra* durerii, este posibil să se observe o reacție morală la impulsul metafizic.

Voința de putere poartă cu sine durerea, aceasta este cunoașterea teribilă pe care Nietzsche o numește dionisiacă. Oricare morală, oricare concepție asupra lumii, vrea să respingă durerea – și aceasta o fac nu numai budismul și Schopenhauer, ci tot contextul căruia Nietzsche îi va acorda atributul de *decadent*, incluzându-se aici și mișcarea democratică a „ideilor moderne” – și ceva care respinge voința de putere, adică viața însăși. Debilitatea modernă, decadența ei, constă „în aversiunea mortală împotriva durerii în general, în cvasi-feminina incapacitate de a putea să se păzească, de a putea lăsa să se sufere” (*J.G.B. – Jenseits von Gut und Böse*, în *Opere complete*, 202). Iată în schimb contrapозиția dionisiacă: „Voi vreți... să eliminați suferința... și noi? – înseamnă tocmai că se preferă a avea această suferință într-un grad și mai

ridicat, și încă și mai rău decât s-ar fi întâmplat vreodată” (J.G.B., 225). Substanța nu trebuie să fie acoperită, ascunsă în mod ipocrit; în abisul vieții este ceva oribil, „patosul adevărului” care se impune a fi declarat. „...cea mai caracteristică notă dominantă a sufletului modern... este *inocența* încarnată în minciuna morală” (GM, *Zur Genealogie der Moral*, III 19). Deoarece mai răi decât cei care au revelat acel abis, voind să nege viața, sunt aceia care închid ochii și vor să ne facă să credem că durerea nu e în adânc și că se poate înlătura. „...aparține... *nivelatorilor*, acești așa-numiți în mod fals „spirite libere”... care sunt... în mod ridicol superficiali, îndeosebi prin tendința lor fundamentală de a privi în formele societății vechi, și nu în cele ale societății existentă astăzi, cauza oricărei mizerii și falimentul... – și durerea însăși vine aproape de ei ca ceva ce trebuie să fie *eliminat*” (J.G.B. 44).

Această tematică a durerii iluminează în mod egal controversa în jurul antitezei dintre morala stăpânilor și morala gloatei, dezvoltată în *Genealogia moralei*. Chiar aici, ceea ce îl preocupă pe Nietzsche este fanatismul de a fi „conform adevărului” (*veritieri*) (și dacă e necesar de a nu trece sub tăcere anumiți dezechilibrați, anumite tonuri prea violente, trebuie să dezvoltăm flagelul pe care-l suscită în omul civilizată rușinea, de câte ori se discută într-o exaltare lipsită de control), adică impulsul de a dezvoltă până la capăt durerea vieții. Faimoasa doctrină a „bestiei blonde”, a samavolniciei agresive pe care se bazează orice morală a stăpânilor, are această semnificație: societatea omenească se bazează pe delictе oribile, și totdeauna va fi așa. Dionisos poruncește să se spună fără învăluri acest adevăr, și impune în același timp datoria de a-l accepta, de a-l afirma. Este aceeași viziune a realității pentru care e martor Tucidide, în colocviul între cei din Melos și ambasadorii atenieni. Nietzsche nu este un exaltator al violenței, cum nu era nici Tucidide. Atenienii care-i exterminau cu nemiloasă cruzime pe cetățenii din Melos sunt aceiași – adică atenienii din aceeași generație – care sunt chemați de Pericle, în discursul funebru, ca educatori ai Greciei, iubitori de frumos și de înțelepciune. A se refuza aceasta, după Nietzsche, înseamnă o negare a vieții în general sau a susține falsul în ce privește principiul vieții. Și morala gloatei, la rândul ei, se fundează pe ură și vendetă, în timp ce cultura ei, care refuză durerea, parcurge calea decadenței și a nihilismului. Poate să fie fals a spune aceasta, dacă o considerăm numai ca pe o interpretare istorică, dar valoarea teoriei lui Nietzsche constă în raportul „veridic” cu esența lumii și în exigența dionisiacă de acceptare a durerii, pentru că aceasta nu poate să fie suprimată decât împreună cu viața însăși, dacă o înțelegem ca locul din care izvorăște tragedia greacă sau filosofia lui Dionisos.

Tema durerii este deci un fir conducător, puțin frapant poate, dar în realitate corelat cu varii argumente tratate aici de Nietzsche și luminând noul curs al gândurilor sale. Este un reflex discursiv al acelei conștiințe convulsionate, care în *Așa a vorbit Zarathustra* se traduce în motivul „eternei reînțoarceri”. Judecata asupra durerii din partea lumii moderne este utilizată de Nietzsche pentru a deduce o judecată a sa nonistorică, dar vitală asupra acestei lumi înseși. În aceasta, el anatomiza variile reprezentări care se leagă de durere, reacții împotriva acesteia, parcurgerea, dacă se poate spune, constelației durerii. Se reînțoarce în acest mod la una dintre sferile

analizei care au caracterizat operele ce preced *Așa a vorbit Zarathustra*, și cu această cercetare anticipează rezultate similare importante ale psihologiei posteroare lui. Aceasta se întâmplă mai ales în a doua și a treia disertație a *Genealogiei moralei*, cu teza *uitării active* („Uitarea nu este simplă *vis inertiae*... *putere inertă*... ci mai degrabă o facultate activă, pozitivă în sensul mai riguros de inhibiție, căreia îi este atribuită circumstanța că orice lucru trăit de noi intră atât de puțin în conștiința noastră...”, G.M.II, 1), precum și de interiorizare a instinctelor („toate instinctele care nu se descarcă în exterior *se reîntorc în interior*”, G.M. II 16) și de teme asemănătoare. Dar conceptul de durere, care se află la baza acestor dezvoltări ale gândirii, va fi examinat de psihologia posteroară într-un mod opus celui al lui Nietzsche, care aproape că prevede mersul lucrurilor atunci când spune: „...de exemplu, atunci când se vrea a demonstra eroarea (erroneitate) suferinței, în cel inocent se presupune că suferința *trebuie* să dispară, căci în ea nu e recunoscută doar eroarea – dar vezi, după caz – dacă e salvată de la dispariție...” (G.M. III 17).

Și de altfel în cel cunoscător, în care se ajunge la rădăcinile voinței de putere, durerea este maximă. Filosofia însăși, opiniile paradoxale sunt o mască pentru a suporta această durere. Cunoașterea nu mai este o valoare în sine însăși, ca în operele care preced *Așa a vorbit Zarathustra*, iar în ultima parte a *Genealogiei moralei* încep să se delimiteze argumentele și tezele împotriva științei. „Tot ceea ce e profund iubește mișcarea; lucrurile mai profunde au prin intermediul imaginii și alegoriei chiar și aversiune. Nu ar trebui să fie mai cu seamă *antitezele* travestirea exactă în care pășește solemn pudoarea unui Dumnezeu?” (J.C.B. 40). Ceea ce semnifică: nu mă luați în sens literar: poate să pară, dimpotrivă, ca ce eu gândesc să fie opusul a ceea ce zic. Și mângâierea invocată de drumeț sună: „Încă o mască!, o a doua mască!” (J.C.B. 278), „...până *la ce* profunzime pot să sufere oamenii este un fapt care aproape determină ierarhia... Suferința profundă face nobili... și câteodată nebunia însăși este mascarea pentru o cunoaștere nefericită prea certă” (J.C.B. 270), „Eremitul nu crede că un filosof... nu a exprimat niciodată în cărți opiniile sale intime și extreme: nu se scriu oare cărți cu scopul precis de a ascunde ceea ce se păstrează dincolo de sine?... Orice filosofie *ascunde* încă o filosofie; orice opinie e încă o ascunzătoare, orice vorbă e încă o mască” (J.C.B. 289). În cele precedente s-a pus accentul pe teme care în *Dincolo de bine și de rău* și în *Genealogia moralei* îndrumă către ultima fază a operei lui Nietzsche. Și stilistic se observă o trecere, înainte de toate la declinul formei aforistice, conservată numai incidental în *Dincolo de bine și de rău* și complet abandonată în *Genealogia moralei*; stilul e matur, fără smucituri, nici efuziuni, patosul este ținut sub control. Este de observat încă o anumită oboseală, aproape o sașietate; apoi, cu *Genealogia moralei*, intervine o evoluție către tentativa sistematică, cu accente uneori puțin dogmatizante sau cvasipedantești, sau din contră cu o paradoxalitate provocatoare, și chiar dezechilibrată.

Pe o altă direcție, *Dincolo de bine și de rău*, cum avertizează însuși Nietzsche, reprezintă clarificarea și dezvoltarea conceptuală a anumitor teme care în *Așa a vorbit Zarathustra* au căpătat o tratare simbolică, lirică și aluzivă (mai mult, de

exemplu, dacă e pus în confruntare motivul durerii cu cel al eternei reîntoarceri). Este vorba de racordarea prin care prima redactare a câtorva pasagii din *Dincolo de bine și de rău* ne întoarce cu câțiva ani înapoi. Astfel sunt prezente aici operele considerate că reiau și dezvoltă teme centrale din perioada dintre *Omenesc, prea omenesc* și *Știința voioasă*, în particular discuția despre natura și originea conceptelor morale. Sub această perspectivă îndeosebi, *Dincolo de bine și de rău* poate reprezenta un sfârșit, o concluzie și, în orice caz, este prezent în experiența intimă a autorului.

În operele care urmează acesteia, Nietzsche nu va mai fi în condiția de a se desprinde de sine, de a contempla ceea ce lasă în urmă, și nu va fi prins în frenezie. Un indiciu în acest sens poate să fie furnizat de observația că, în anii de nebunie, singurul martor al unei scrieri a lui Nietzsche e dat de câteva tentative, cu mâna necontrolată, de a înscrie pe un mic caiet primele versuri ale poeziei *Din munții înalți*, pe care o include în *Dincolo de bine și de rău*. Aici iau sfârșit amintirile confuze ale vieții lui trecute: ceea ce a urmat a rămas apoi cu totul obliterat de trauma progresivă și definitivă a existenței sale.

DINCOLO DE BINE ȘI DE RĂU

Această carte este înainte de toate o provocare pentru creierul cititorului; toți, fără să o știe încă, se simt provocați. De efect este chiar ilustrarea care ține de cât de dificil ar fi să vorbim despre Nietzsche. Pentru a face aceasta, cititorul trebuie să accepte sfidarea, trebuie – în opinia sa – să o învingă și să întoarcă apoi împotriva lui Nietzsche sfidarea însăși. Pentru că a vorbi despre el înseamnă a da să se înțeleagă că l-ai și înțeles, și apoi l-ai încadrat, ai subsumat prezumtiva sa gândire sub concepte sigure.

Dar vrea Nietzsche cu adevărat să îndeplinească gânduri, în sensul de a susține anumite opinii, de a dezvolta anumite doctrine? Este cu totul îndoielnic, chiar dacă cineva ar vrea să admită așa ceva, căci atunci s-ar simți mai nesigur, mai dezarmat, ca și cum ar fi sucombat. Pentru că, dacă e vorba de o doctrină, atunci ea poate să fie combătută sau acceptată; dar dacă nu este, de unde vine și ce înseamnă acea tulburare, acea jenă care-l face să se simtă scandalizat și judecat? În mod cert, fiecare reacționează după temperamentul său, și mulți par a ieși din încurcătură aruncând pur și simplu cartea. Dar mulți nu pot să facă astfel, și aceasta sau pentru că atracția depășește repulsia, sau fiindcă sunt obligați într-un fel să-și exprime opinia. Și astfel crește fluviul interpretărilor lui Nietzsche. Și dacă Nietzsche nu se confesase numai lui însuși, în spatele pretextului de reziduuri paradoxale ale gândirii? El însuși, când discută despre ceva, nu țintește să stabilească ce este acest obiect și nici măcar cum acesta ar fi considerat, ci vrea pur și simplu să povestească ce simte față-n față cu acest obiect.

Pe Nietzsche îl interesează modul de a simți – instinctiv, în baza naturii individului –, relația la lucrurile lumii și la gândurile celorlalți oameni. Pentru aceasta are nevoie de a schimba continuu perspectivele, de a face să se deruleze

lucrurile observate într-un mod care să buimăcească cititorul, să-i pună la încercare instinctul, să-l oblige la minciună reticentă, la refuzul provocărilor. Fascinația acestei cărți derivă, poate, din faptul că totul se petrece ca în spectacolul cuiva care se arată și apoi fuge, dispare.

Totul aici se reduce la o etalare a gustului, iar gustul, cum se știe, este lucrul cel mai incomunicabil și mai greu de respins (cu argumente). Nimeni altul nu poate să semnifice cu adevărat întrebarea cu care Nietzsche înșală cititorul: „Ce este aristocratic?”. Cartea culminează în această întrebare finală, în mod meșteșugit pregătită, sugerată de un caleidoscop de discuții în aparență rapsodice. Și acum intervine: ce este comun (*volgare*)? Punctul de plecare pentru a răspunde la această întrebare duplicitară este amăgitor. Aici, în *Dincolo de bine și de rău*, precizarea privind clasele aristocrate și virtuțile aristocratice nu este scopul principal, chiar dacă Nietzsche îl pune în evidență. Este de explicat însă ce anume în lumea istoriei înseamnă instinctul aristocratic și cel comun (vulgar), cu referire la natura instinctelor înseși. Starea interioară inițială primitivă prin care un individ simte lumea care-l înconjoară și reacționează în consecință este ceea ce-l interesează cel mai mult pe Nietzsche. Documentarea grosolană, macroscopică, asupra acestor instincte este istoria oamenilor. Dar gustul aristocratic și cel vulgar (comun) sunt depistate încă la origine, înainte de a interveni medierea colectivului. Și acum este momentul în care Nietzsche, în mod voalat, se narează pe el însuși.

Instinctul detașării, iată, dar rădăcina aristocraticului. El se desparte, se contrapune la tot ce îi stă împrejur, în gândire, în acțiune, chiar se menține afară, departe, separat. Acesta pare a fi *patosul* subteran care stă la baza tuturor configurațiilor gustului aristocratic. „Suferința profundă face nobili; ea divide”. Durerea este în satisfacția (*gusto*) lui Nietzsche – și este contra gustului lumii moderne. Și el se detașează în acțiune, situându-se în ascundere de ceilalți: doar așa separarea nu va fi tulburată. De aici insistența, în *Dincolo de bine și de rău*, asupra temei mascării. Examinând acțiunea aristocraților, descoperă că ea exprimă, înainte de oricare alt lucru, instinctul lor de detașare, și îl manifestă într-o multiplicitate de măști, prin care sunt înțeleși de cei vulgari, comuni, ca și cum acesta ar fi adevăratul lor chip. Cărțile, operele, filosofile – dacă e vorba de un aristocrat – sunt numai măști. Aici se ascunde urzeala vicleană a lui Nietzsche față de cititor, anume aceea că nimeni nu are de așteptat ceva de la el, și că în această carte el apare numai în treacăt. – Mergeți dar la vânătoria opiniilor mele, a doctrinelor mele; acestea însă, vedeți, sunt numai mascări! Și atunci când vorbesc de alții, să nu-mi dați ascultare. Să precizăm în ce constă un gust aristocratic: „a-l lăuda totdeauna numai când nu e de acord”. Dar în blamare, mai poate spune, dacă este de acord?

Aici nu mai interesează vorbe, opinii, gânduri. A arăta propria natură, numai aceasta contează. Și totuși nevoia de noblețe interesează, o declară el însuși. Cel care este aristocratic nu simte nevoia de a fi pentru că este, iar cel care nu o simte, nu este. În fine, solitudinea, *patosul* caracteristic al lui Nietzsche, urmează să fie explicat la originile sale, căci solitudinea nu este o stare de abandon, nu este un rezultat, nu depinde de exterior, nu este ceva care se îndură. Solitudinea este

instinctul de curățire, e ca și spontaneitatea, ca ceva care ia naștere de la natură. Așadar, în aceasta e un impuls – „înclinație sublimă și produsă pentru curățire” – pe care Nietzsche îl exprimă în modul mai fiziologic, epidermic, cu adevărat imediat și antiabstract, riposta sa la întrebarea: „Ce este aristocratic?”

În solitudine ca instinct de curățire se traduce în mod mai concret – în fața colectivității oamenilor – acel impuls al distanțării, care e un elan radical al sufletului aristocratic. „Orice comunitate produce într-un anumit mod, într-un anumit lucru, într-un anumit moment – «vulgarul»”.

Dar este suportabilă o viață aristocratică? Cel care se distanțează scapă de atingere, scapă încă – prin mascare – de a fi judecat, cunoscut; și nu este aceasta un abis al anihilării? Cel care se desparte în acest mod, însă, aruncă o privire înapoi spre jurul său, urmărește orizontul, speră, în solitudinea sa, să zărească un asemănător cu sine. Legată în această duplicitate se dezvăluie complet sufletul aristocratic: dacă nu ar fi așa, ce sens ar avea, pentru solitar, să-și declare instinctul său, gustul său aristocratic, și să scrie un *Dincolo de bine și de rău*? Aceasta rămâne marea speranță, niciodată irosită, așteptată de oameni – și cartea se încheie cu o astfel de aluzie la tragic, epodă maltrată.

Încă la început era subliniat îndemnul la halucinație. Pentru că nobilii nu se arată, amicii, atunci, iată că Nietzsche cheamă zeul său ca pe o companie, un amic, un cunoscător. Este un nou Dionisos, cel care îi stă acum în față, zeul care contrastează impulsul la distanțare, fiind distanțatul pur, zeul educator, tentatorul. De aceea, Nietzsche îl apelează în mod ambiguu: numai aici e totală riposta – în această ambiguitate – la întrebarea: „Ce este aristocratic?”. Acesta este acum *patosul* dionisiac: venirea în afară de noi, deasupra de noi, venire calmă, chiar în timp ce se distanțează de totul. Și Dionisos nu mai e „voința de a trăi”, e totuși voința de putere, mai curând „geniul inimii”, unde se află „delicatețea în afirmare”, pe scurt, înțelepciunea însăși.

FRAGMENTE POSTUME DIN 1884

Aceste fragmente postume, scrise în 1884, care se inserează între compoziția celei de-a treia părți a lui *Așa a vorbit Zarathustra* și cea de-a patra parte a acesteia, au luat naștere într-o dispoziție sufletească relevantă și reflectă o pauză între două momente de efuziune creativă. Nietzsche se îndreaptă spre sine însuși, pentru a examina drumul parcurs, rememorează gânduri vechi și noi, fără a fi prins în dorința de a exprima; are sufletul receptiv și se dedică unor varii lecturi, ale căror urme se regăsesc în însemnările sale. Este un reflux liniștit, o alternativă de sobrietate, în comparație cu exaltările precedente, în care o țesătură de imagini și de simboluri se deapănă într-un limbaj mai liniștit, extins de-a lungul unor meditații mai chibzuite. În această acomodare a abstractului la intuitiv, a discursivului la strălucire, emerg câteva legături problematice, iar unele accente anterioare se precipită și caută noi

formulări. Teoria cauzalității furnizează unul dintre exemplele cele mai interesante ale acestei dezvoltări.

În *Așa a vorbit Zarathustra*, motivul jocului și cel al întâmplării (*del caso*) se agață visceral la caracterul protagonistului, în timp ce motivul contrapuz al necesității, a cărui accentuare pentru Nietzsche al anilor precedenți, din dragostea pentru știință, este mai departe conservat, și se împletește în mod curios cu primul motiv. Necesitatea nu este un caracter care la Nietzsche nu reușește prea ușor să se conecteze la personajul Zarathustra, deși în această operă se vorbește mai mult de necesitate decât de cauzalitate; și în exaltarea necesității se tinde la absorbirea jocului în aceasta. În perioada de reflecție pe care acum o luăm în considerare, a sedimentării de afecte violente, se ridică în prim plan cauzalitatea și tinde uneori – cum e natural de altfel – să se contrapună necesității. O întreagă serie a acestor fragmente elaborează tema, însă *tind* să introducă cauzalitatea în urzeala conceptelor care poartă viziunea complexă a lui Nietzsche în această perioadă și să *verifice* în mod discursiv relevanța și esențialitatea ei după diversele perspective. Astfel, privind formarea organismului, citim: „omul, în fond, este încă o pluralitate de existențe: acestea *nu* formează organe comune, precum circulația sângelui, concentrația simțurilor, stomacul și așa mai departe, *la aceste scopuri*: mai curând formațiuni cauzale, care au avantajul de a conserva mai bine totalitatea, s-au dezvoltat și s-au conservat mai bine” (26 [157]). Și în raport cu perspectiva cunoașterii, la structura intelectului, se spune: „această condiție *efectivă* a existenței poate e numai cauzală și poate nu este deloc necesară. Aparatul nostru cunoscător nu este *organizat* pentru «cunoaștere»” (26 [127]). Un discurs analog este extins la sfera comportamentului: „În *orice acțiune, întrucât conștientizează scopul*, însumarea a ceea ce este cauzal, neconformă scopului, inconștientă, este în mod absolut prevalentă” (25 [127]). Aplicat la sfera istorică, acest punct de vedere îi permite lui Nietzsche să spună: „În istorie nu trebuie căutată necesitatea, privind la mijloc și la scop! Regula este iraționalitatea cazului!” (*del caso*) (25 [166]).

Este perspectiva care ne reîntoarce la judecăți istorice revoluate în prezent: „Masa enormă de elemente cauzale, contradictorii, dizarmonice, prostii în lumea de azi a oamenilor indică viitorul” (26 [228]). Și referitor la structura individului de excepție: „«Cazul» – la mari spirite, abundența de concesiuni și posibilități, pentru a spune așa, jocul figurii, al alegerii și adaptării la ceva ales în precedent” (26 [53]). În particular, elementul cauzalității, este regăsit de Nietzsche în marele individ al cunoașterii, în înțelept: „Omul mai înțelept va fi *cel care este mai bogat în contradicții*, care, pentru a spune ceva, are antene pentru toate speciile de om: și în mijlocul clipelor sale mărețe ale *cunoașterii grandioase* – cazul nobil încă înăuntrul nostru” (26 [119]). Laude ale cazului (întâmplării) se găsesc la Nietzsche încă în anii care preced *Așa a vorbit Zarathustra*, dar abia acum el ajunge să implice, de-a lungul acestei evaluări de fond, toate perspectivele sale. Unele dintre pasajele citate prospectează deja antiteza dintre întâmplare și necesitate, care dimpotrivă nu iese la suprafață în *Așa a vorbit Zarathustra*. Gândirea dominantă a lui Nietzsche în

această perioadă, gândul *eternei reîntoarceri*, reflectă în izvorul său matricea necesității. În fragmentele din 1884 se prospectează în schimb o distanțare de la această matrice. În tematica eternei reîntoarceri se spune într-adevăr: „A indica caracterul în mod extraordinar *cauzal* al tuturor combinațiilor; a *nu* consemna că *orice* acțiune a unui om are o influență *în mod ilimitat de mare* asupra a tot ceea ce trebuie să vină” (25 [158]). Și în mod cu totul explicit, între ceea ce e indispensabil „pentru a suporta gândirea întoarcerii” este menționată „eliminarea conceptului de necesitate” (26 [283]). În paralel cu cauzalitatea este exaltat jocul, ceea ce poate să cheme fața sa intuitivă: „În considerarea lumii ca un joc divin și dincolo de bine și de rău – are ca predecesori filosofia *Vedantei* și pe Heraclit” (26 [193]).

În mod analog se mișcă speculația morală. În sfera comportamentelor umane Nietzsche caută un loc important, unul statornic de concretizare. Și în fragmentele postume din 1884 se poate, desigur, regăsi un rezultat al acestei cercetări, prin inter-mediul temeii ipocriziei. Psihologia lui Nietzsche recurge adesea la un astfel de concept, așa cum se știe, dar aici acesta e pus în centrul unor conexiuni decisive, în câteva contexte lămuritoare. „Semnul distinctiv al marelui om a constituit profunda penetrare în ipocrizia morală a oricui” (26 [98]). Și în acest caz asistăm la o elaborare discursivă a momentelor intuitive deja trăite: în cuvintele lui Zarathustra, referirea la ipocrizia umană este constantă. Aici, în fragmente este schițată o teoretizare generală: „m-am uitat de jur-împrejur, dar până acum pentru cunoaștere n-am văzut pericol mai mare al ipocriziei morale: sau mai bine, pentru a nu lăsa dubii de niciun fel, ale acelei ipocrizii care se numește morală” (26 [188]), și astfel e propus titlul: „Morală ca ipocrizie”. De felul acestei enunțări sintetice se află încă vreo câteva scheme de dezvoltat: „...*disimulare* (mascare) față de cei la fel de egali? ca origine a moralei de turmă: frica; a vrea să se înțeleagă; să se egaleze; *să devină* egal... iarăși o ipocrizie generală. Moralitatea, ca și curățenia și ornamentul, ca *travestire* a naturii rușinate”. Și cu o extindere a perspectivei: „în fruntea turmei, idealul animalului turmei (egalul) – în fața celui puternic *instrumentul* cel mai devotat și util (servil, «inegal»): de aici derivă o ipocrizie duplicitară” (27 [42]). Între puține altele, Nietzsche tatonează o altă formulare: „Morală din punctul de vedere al disimulării (echivalării), viclenie și ipocrizie (ea se face că nu recunoaște) – ca falsificare a expresiei sufletului (stăpânire de sine) pentru a stârni un echivoc” (27 [56]). Aluzia e clară: și dominarea de sine este readusă la punctul de vedere al ipocriziei. Cu aceasta, perspectiva asupra comportamentului se extinde până la considerarea naturilor superioare. Și totuși, chiar în această perioadă, Nietzsche meditează asupra părții a patra a lui *Așa a vorbit Zarathustra*, care va fi scrisă puțin după aceea și a cărei temă centrală va fi prevăzută cu „oameni superiori”. Filosofii și savanții trec în primul plan. „Despre ipocrizia filosofilor. Grecii: ascund efectul lor agonial, se prezintă ca «cei mai fericiți» pentru virtute, și ca cei mai virtuoși (ipocrizie duplicitară). Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer – duplicitatea naturii lor germanice. Spinoza și afectul vindicativ, ipocrizia dominării afectelor. Ipocrizia «științei pure», «cunoașterea pentru cunoaștere»” (26 [285]). Și ipocrizia filosofilor

nu se manifestă numai în atitudinile lor, ci și în doctrinele lor: „Asupra necinstei filosofilor de a deduce ceva ce ei cred în mod anticipat bun și adevărat (tartuferia, de exemplu la Kant: rațiunea practică)” (27 [76]). Considerații analoge se pot face și despre știință. „Știința este un lucru periculos: dacă nu suntem perseverenți pentru cauza ei, pentru demnitatea ei, nu există”. Popularitatea științei este falsă: „ceea ce a fost necesar de făcut ca ea să fi acționat totdeauna cu *tartuferie morală*. Vreau să pun capăt la toate acestea” (25 [309]).

Accentuarea temei ipocriziei se extinde în cele din urmă, așa cum e normal la Nietzsche, la sfera istoriei. „«Transformarea» unui om printr-o reprezentare dominantă este fenomenul originar psihologic pe care este construit creștinismul... Nu cred totuși că omul devine dintr-o dată un om *nobil și de mare valoare*; pentru mine, creștinul este un om în totul obișnuit cu câteva vorbe și evaluări diverse. *Alla longa*, în mod sigur aceste vorbe și aceste opere creează cu siguranță un tip: *creștinul ca tipul omului cel mai ipocrit*” (25 [499]). Și când se apropie de prezent, spune: „ipocrizia profundă este europeană. Cine a vrut să acționeze în stil mare (*in grande stile*) asupra europenilor, a trebuit să se întoarcă la tartuferia morală (de exemplu, Napoleon în proclamațiile sale, iar mai recent, Richard Wagner cu a sa muzică contrafăcută)” (25 [254]). Aceasta valorează nu numai pentru cine vrea să acționeze în stil mare: „eu cred că, însumând totul, ipocrizia în chestiunile moralei este o trăsătură de caracter a acestei epoci democratice. O epocă ca aceasta, care are aproape ca *motto* al său marea minciună a «egalității oamenilor», este plată, grăbită, preocupată numai de a stimula aparența că totul merge bine în ceea ce privește omul” (26 [364]).

Ce se poate face împotriva ipocriziei? Numai transformând-o în minciună voită (căutată). E vorba, după Nietzsche, de „a transforma conduita suveranilor și a oamenilor politici în minciună intențională, a le muta buna conștiință și a smulge din corpul omului european tartuferia inconștientă” (25 [294]). Cu aceasta se obține o spărtură aproximativă a viziunii complexe a lui Nietzsche din acest an 1884, viziune în care întâmplarea (*caso*) se prezintă ca principiu al lucrurilor, iar ipocrizia ca principiu al moralei. Cele două principii sunt mai degrabă unificabile, întrucât ceea ce se cheamă acum hazard va deveni, în ultimă fază a gândirii lui Nietzsche, principiul minciunii, ca rădăcină universală a omului și a oricărei vieți organice. Ipocrizia este astfel un aspect al minciunii, aspectul aberant, și de aceea e de refuzat, așa și în orice activitate a omului, de la arte la știință, unde e minciună, creație iluzorie, unde morala este aspectul aberant al minciunii. În ipocrizie se simulează un lucru care este admis și nu se ascunde unul care este dezaprobat. În joc, în minciună se reprezintă ceva fără vreo susținere, în mod creativ, în timp ce în ipocrizie orice aprobare și orice dezaprobat se bazează pe o judecată a mulțimii gregare, sunt de altfel o cristalizare; dar minciuna nu este creativă, nu este deschisă de la natură, ci fixează o judecată deja existentă. Este nevoie de a preciza, pe de altă parte, că în aceste fragmente postume din 1884 tendința de teoretizare apare reținută, aproape pusă în al doilea plan, dar nu atât față de „a acționa”, cât mai degrabă față de „a fi”. Pe Nietzsche pare a-l interesa mai mult viața decât gândirea.

Și în paralel, la filosof îl atrage mai mult persoana, calitățile vitale, și nu cele doctrinale. În acest sens, nu sunt de considerat numai aspectele negative ale filosofului, ci și cele pozitive. Același interes se manifestă în fragmentele postume din anul următor, și de asemenea, cu o perspectivă lărgită, de la filosofi la „oamenii superiori”, în a patra parte a lui *Așa a vorbit Zarathustra*. Despre filosof, înțeles ca individ, ca tip culminant de om, se spune în 1884: „filosoful rareori reușește. Condițiilor sale le aparțin calitatea care de obicei constituie ruina unui om” (26 [425]). Și altundeva se specifică: „Un intelect splendid este efectul unei mase de calități morale, de exemplu: curaj, putere de voință, echitate, rigoare; dar în același timp și de multă *polytropia*, disimulare, transformare, experiență a opuselor, aroganța, temeritatea, răutatea, indocilitatea” (26 [101]). Avântul în afară de sine, imediatitatea vitală sunt alte condiții: „Este nevoie de a fi capabil de admirații impetuoase și de a cuprinde în inimă cu dragoste multe lucruri: altminteri nu-i potrivit a face filosofie. Ochi gri și reci nu ameliorează valoarea lucrurilor: spirite gri și reci nu scutesc de greutatea lucrurilor” (26 [451]).

Întrucât filosoful este toate acestea la un loc, el încetează de a fi omul cunoașterii discursive: „contradicție între funcțiile prime ale «cunoașterii» și viață. Pe cât de mult e cognoscibil un lucru, pe atât acesta este mai departe de ființă (*essere*), cu atât el este *concept*” (26 [70]). Sau, pentru a o spune mai bine, cunoașterea discursivă este coborâtă la un stadiu preparator: „Noul sens al potenței: condiția mistică și raționalitatea mai limpede, mai temerară decât viața care duce la ea” (26 [241]). De reținut că Nietzsche nu vorbește de „cunoaștere”, ci mai degrabă de „conștiință”, de stare mistică, adică de o ființare, nu de o cunoaștere (diferit de epoca *Nașterii tragediei*, unde „cunoașterea” în sens eminent era intuiția dionisiacă a durerii lumii). De altfel, nu a subevaluat recunoașterea stării mistice ca țintă a vieții filosofice. „Scopul adevărat și propriu al oricărei filosofări e *intuitio mystica*” (26 [308]). Aceasta este situația numai în această perioadă; în altă parte, Nietzsche dă termenului „misticism” un colorit negativ. Amintirea propriei experiențe este aceea care îl face să schimbe ideea, amintirea intuiției eternei reîntoarceri. Într-adevăr, în aceasta din urmă, sau în altceva similar, el se asociază la misticismul lui Spinoza: „Că ceva precum *amor dei* al lui Spinoza a putut să fie văzut din nou, acesta este marele său eveniment... Ce noroc că lucrurile mai prețioase pot să fie încercate pentru a doua oară! – Filosofii cu toții! Sunt oameni care au văzut ceva *exceptional*” (26 [416]).

Dar reflecția asupra acestui tip de experiență îl readuce către Grecia antică. „Mai sus de «tu trebuie» stă «eu vreau» (eroii); mai sus de «eu vreau» stă «eu sunt» (zeii grecilor)” (25 [351]). Până și sub această lumină pizma obișnuită a lui Nietzsche față de Platon se îmblânzește, ba chiar se varsă în admirație. „Platon valorează mai mult decât filosofia sa: Instinctele noastre sunt mai bune decât expresiile lor în concepte” (26 [355]). Și încă: „Extazele sunt diverse într-un om religios, sublime, nobile la Platon – și la cei cu cămile se fumează hașiș” (26 [312]). E cu totul verosimil ca motivul polemic antisistematic să aibă în această perioadă nu

obișnuitul substrat sceptic, ci un fond mistic: „Toate sistemele filosofice sunt *depășite*; grecii strălucesc, mai mult ca niciodată, mai cu seamă grecii dinainte de Socrate” (26 [43]).

FRAGMENTELE POSTUME DIN TOAMNA 1885 PÂNĂ ÎN TOAMNA 1887

Un fragment inedit din acest volum este în mod particular demn de atenție, pentru amatorul „enigmei” Nietzsche: „Exoteric-ezoteric. 1. Totul este voință contra voință. Nu e pe de-a-ntregul o voință. 1. Cauzalizm. 2. Dar nu ceva precum cauză-efect...”. Dacă nu mergem greșit în interpretare, aici Nietzsche apelează la distincția de factură antică între o expresie, o comunicare dezvăluitoare (populară) și una inițiativă, exemplificând-o prin coborârea voinței – adică voința de putere – la nivelul unei expuneri divulgative. Tot ceea ce este consonant nivelului speculativ mai înalt al lui Nietzsche, este pus aici în posesia unei chei de descifrare a argumentelor incompatibile, în mod aparent impenetrabile ale gândirii sale, fără a trebui să se recurgă la acrobații interpretative. În fața multora dintre formulările sale constructive sau direct sistematice, care caracterizează scrierile acestor ani și celor ce urmează, este așadar inutil de a ne mai mira sau de a le critica: pentru Nietzsche, e vorba acum de o elaborare exoterică, căreia el însuși nu-i cunoaște slăbiciunile, întrucât le contrapune un punct de vedere ezoteric. Din această perspectivă emerge pentru noi un nou și mai înalt interes pentru fragmentele postume, care sunt de considerat ca ceva mai mult decât o culegere de materiale în vederea unor viitoare publicații: de fapt, numai în caietele postume ale lui Nietzsche s-ar putea da de urma coexistenței paralele a unei elaborări exoterice, tinzând la divulgare, și a unei aprofundări secrete, personale a gândirii sale. Accente ale unei intenții similare se vor ivi și în fragmentele din anii 1887–1888. E de spus, în orice caz, că atunci când ceva este enunțat în spunere, pentru Nietzsche aceasta nu se transformă într-o directivă constantă (o normă), și totuși nu se poate afirma că o expunere ezoterică ar fi fost exclusă cu totul în operele publicate de Nietzsche. De fapt, a doua antiteză citată în fragment, între cauzalizm și anti-cauzalizm – dintre care prima ar fi o expresie exoterică și cea de-a doua una ezoterică – este în mod clar depistabilă în operele editate. Cunoașterea tuturor acestora deșteaptă cititorul, îi face ochii mai pătrunzători. Nu este cazul sus-numitei duble perspective a lui Nietzsche, intervenită într-un moment de reflux creativ. S-ar spune că Nietzsche, după exaltarea din *Așa a vorbit Zarathustra*, căruia *Dincolo de bine și de rău* îi apare ca un ecou calm, considera proiectul său încheiat, simțea că a depășit punctul culminant sau cel puțin nu mai era sigur de a reuși încă să declanșeze în sine trecuta tensiune. Se observa o aplecare asupra lui însuși, o privire îndărăt: și de fapt în acest moment interesul său se îndreaptă spre o reeditare a varii opere precedente, iar râvna sa se manifestă în a furniza acestor scrieri noi prefețe. Nietzsche caută să recupereze, să salveze trecutul său, și se îndoiește de viitor. Dar această poziție îi

oferă noi speranțe, produce o transformare afirmativă: orizonturile speculației sale se largesc, amintirile adormite se înviesc, iar bogăția *Nașterii tragediei* îi dă noi forțe. Acel trecut pe care el voia să-l salveze îi vine acum în ajutor. În el se insinuează acum o nouă dispoziție creativă.

Remarcabil este faptul că Nietzsche nu mai ține cont de posibilitatea unei antiteze expresive între exoteric și ezoteric în scopul unei elaborări doctrinare, chiar dacă numai în urma descoperirii punctelor ei slabe, dar o pune în schimb la începutul construcției sale a doctrinei voinței de putere. Încă înainte de a fi dezvoltată, această teorie nu este în ochii autorului nimic altceva decât o expresie exoterică a gândirii sale. Și să ne gândim că este vorba de un secol în care s-a încercat intens să se pătrundă în formula *voinței de putere*, îndeosebi pentru a o judeca! Părea că Nietzsche a gândit-o: un filosof are nevoie de un sistem, de o formă încheiată, care grăiește încă în intuiție și oferă puncte de vedere sigure, plastice, imutabile, dacă vrea să ajungă la un edificiu persuasiv. Antimetafizicul trebuie să devină metafizic. De aceea, Schopenhauer, ținta obișnuită a scepticismului său, va ajuta, va furniza materiale pentru baza constructivă. Întreaga formulare a sistemului voinței de putere – cea enunțată chiar în fragmentele acestui volum – nu este altceva decât o travestire a gândirii lui Schopenhauer. Și aceasta nu numai pentru aspectul mai evident, în care *Voința de a trăi* se modulează în *voința de putere*, dar și pentru aspectul contrapus, mascat în modul cel mai abil. De fapt, în întreaga doctrină a „perspectivismului”, elaborată aici, este relevantă, analizată în elementele sale, o nouă expunere, în cheie mai voalată, a teoriei schopenhaueriene a „reprezentării”. Căci ce semnifică, în denominatorul comun al unei interpretări, dizolvarea oricărui dat al existenței noastre, a oricărei plăceri și dureri, a oricărei evaluări morale, dacă nu înțelegerea fiecăruia din aceste elemente ca o relație neesențială între subiect și obiect, care constituie exact „reprezentarea” lui Schopenhauer? Numai că aceasta din urmă este înțeleasă în sens restrictiv: pentru a o spune în termeni schopenhauerieni, reprezentarea abstractă domina la Nietzsche pe cea intuitivă. Concepția „perspectivistică”, „interpretativă” asupra existenței noastre pune accent îndeosebi pe „judecată”, adică pe fața abstractă a „reprezentării”. „Omul este mai ales un animal *care judecă*: dar în judecată se ascund credințele noastre cele mai vechi și mai constante”. Transfigurarea exoterică se manifestă de aceea mai mult ca paradoxală, mai malițioasă: deprecierea metafizică a lui Schopenhauer („aparența”) i se substituie deprecierea morală („minciuna”).

Acest cadru este în orice caz reductiv, inadecvat: dincolo de variațiuni inconștiente, subtilizante, psihologizante pe o temă teoretică schopenhaueriană ale acestui impuls plastic și divulgativ, se descoperă, prin abatere speculativă, o însemnată capacitate de reprezentare originală, așa cum deja am spus-o altundeva. Și aici variațiile interpretative asupra lui Schopenhauer se transformă într-o depășire a lui Schopenhauer. Teoria „reprezentării” este reformată, aprofundată prin critica „subiectului”, desfășurată în această perioadă. Aici, subiectul este investigat în cauzele sale și raportat la dedublarea primitivă în acțiune (facere) și agent. Și *voința de a trăi* este depășită de *voința de putere* numai când se consideră drept

caracter discriminant al acesteia din urmă conceptul de „obstacol”, înțeles ca presupunere, indiciu, ocazie vitală a voinței de putere. Dar tocmai aici este caracteristic ceea ce survine prin termenii „rezistență”, „obstacol”. Contextele sunt cele mai variate: „forța mecanică este observată numai ca un sentiment de rezistență”; sau: „un obiect este suma obstacolelor experimentale de care am devenit conștienți”; sau: „toate fenomenele de plăcere și neplăcere sunt intelectuale, sunt judecăți globale asupra fenomenelor impedimentului, interpretări ale acestora”.

Nu am vrea acum să persistăm în judecarea repetatelor invective derizorii contra tendinței filosofiei moderne spre *teoria cunoașterii* și să constatăm apoi că o bună parte a acestor fragmente dezvoltă tocmai *o teorie a cunoașterii*. Atunci când Nietzsche afirmă că orice unitate este o aparență a unității, când contrapune calitate și cantitate și subordonează pe cea de-a doua primei, toate acestea nu înseamnă oare gnoseologie? Și aici poziția destructivă este ezoterică, iar cea constructivă este exoterică.

În elaborările acestei perioade survin încă, cum s-a spus, priviri retrospective. Inconsistențele pozitivistice din unii ani din urmă sunt acum utilizate într-o cercetare mai subtilă de divulgare metafizică, cu largul uz al analogiei, un ingredient care nu este ca atare riguros. Astfel, citim: „întreaga gândire, judecarea, perceperea, cât și confruntarea au ca supoziție o «punere ca egale» și chiar un «a face egale». A face egale este același lucru cu încorporarea materiei asimilate în amibă”. Astfel, într-adevăr, găsim formulată o doctrină grațioasă: „diviziunea unei protoplasme intervine atunci când forța nu mai este gata să înăbușe posedarea de care ea s-a apropiat: generarea este efectul unei neputințe”; apoi generalizată: „hrana: numai o urmare a apropierii insașiabile a voinței de putere. Generarea: dezagregarea care înlocuiește neputința celulelor dominante de a organiza substanțele asimilate”.

Așadar, Nietzsche discută împotriva gnoseologiei și schițează el însuși una: atacă metafizica și face el însuși metafizică. În aceste efuziuni exoterice are o parte însemnată reînflorirea tematicii *Nașterii tragediei*. La Nietzsche, metafizica se însoțește cu estetica. Anumite judecăți ale sale asupra acelei opere sună ca o autoanaliză, de exemplu, atunci când răscolește în pesimismul său tineresc și definește bestia ca greață în fața trecutului. Altundeva trădează dorința sa pentru o metafizică apolinică („lumea este o alternare de viziuni divine și mântuiri, în aparență”), și dacă poate să găsească chiar o interpretare „sublimată” a dionisiacului („tortura de a trebui să creeze, ca impuls dionisiac”). Și în fine, chiar în afara sugestiei estetice, reușim să descoperim în aceste fragmente chiar o nemediată confesiune metafizică, o declarație în favoarea lui „a fi!”. „A imprima în devenire caracterul existenței – aceasta este suprema voință de putere. Duplicitară falsificare, prin simțuri și prin minte, pentru a conserva un mod de a fi (*essere*), de persistare, de egalizări de valoare etc. Faptul că totul se reîntoarce este extrema apropiere a lumii devenirii și a celei a ființării: «apogeul contemplației»”.

traducere de Alexandru Boboc

Notă finală (a traducătorului)

Cu aceasta încheiem traducerile din „Scritti su Nietzsche”, cu convingerea că prin lectura lui Giorgio Colli, interpretarea lui Nietzsche se cere corectată, și (ceea ce-i dramatic!) nu oricum, ci în forma unei temeinice examinări a interpretărilor de până acum (am în vedere perioada de după 1970, în care a văzut lumina tiparului ediția: Nietzsche, *Werke und Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, la celebra editură Walter de Gruyter) și a valorificărilor ce ar conduce, credem, la un „Nietzsche” autentic.

De aceea, considerăm traducerile din „Scritti su Nietzsche” ca o invitație la continuarea deschiderii hermeneutice întreprinse de Giorgio Colli și, în acest sens, așteptăm participările celor specializați (și familiarizați!) cu textul nietzschean. Înțelegând riscul acestei inițiative (care pare a da lecții!), venim aici doar cu câteva sugestii: (1) se pot lua ca premise (din vasta literatură asupra temei) cele spuse de: M. Heidegger (în cunoscuta monografie „Nietzsche”, 1960–61): „...Nietzsche sei kein Denker, sondern ein «Dichterphilosoph», apoi de J. Simon” (*Das neue Nietzsche-Bild*, „Nietzsche-Studien”, 21, 1992): „Die Aktualität Nietzsches zeigt sich in einer neuen Art, ihn zu lesen”; (2) sunt de interes abordările care leagă „stilul” lui Nietzsche de mutația (care se anunță în opera lui Nietzsche și s-a realizat în ultimele decenii ale sec. 19 și la începutul sec. 20) în limbajul (și în concepția) artei moderne, ceea ce aflăm (sintetic) în formularea unei „dificultăți”: „în obiectul prezentat, ceea ce ni se oferă în primul rând nu este ceea ce este văzut (das Gesehene), ci mai degrabă cel care vede (der Schende). De la obiectul privirii suntem aruncați înapoi către subiectul care privește, acesta manifestându-se prin puterea de a modifica obiectul” (W. Biemel, *Expunere și interpretare*, Ed. Univers, 1987, pp. 311–312); toate acestea au legătură cu fenomenul poliperspectivității și cu ceea ce Husserl propunea prin termenul „Abschattung” și, mai ales, cu particularitatea artei: „ea este un limbaj cu mai multe nivele posibile de înțelegere. La fiecare abordare a ei află ceva nou”, întrucât „nu este important obiectul în autonomia sa, ci în dependența de cel care îl prezintă” (*Ibidem*, p. 309).

Revenind la interpretarea lui Giorgio Colli, observăm, în primul rând, că „lectura” (hermeneutică, evident!) nu intercalează (în căutarea căii de acces la „taina” unei creații) propriile gânduri și sentimente ale interpretului, ci facilitează întâlnirea cu „vorbirea autorului”, în care trebuie „să distingem nu numai spusa, ci tot ceea ce autorului însuși i-a fost încredințat, ceea ce în spusă, lui îi este împărtășit, nouă însă nu” (W. Biemel).

De fapt, cu orice „lectură” pășim cumva într-un orizont de așteptare... să vină ceva în prezență. Nietzsche însuși spunea că „...aceiași text îngăduie nenumărate interpretări”: „Dasselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es gibt keine „richtige” Auslegung” (*Die Nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl*, Reclam, 1996, p. 114).

Mai edificator ar fi, poate, ceea ce autorul spune despre aforism (forma preferată în scrierile sale), „recunoscând că forma aforistică” implică o „dificultate”: „sie liegt darin, daß man diese Form heute nicht schwer genug nimmt. Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, daß er abgelesen ist, noch nicht „entziffert”; vielmehr hat nun erst dessen *Auslegung* zu beginnen, zu der es keiner Kunst der Auslegung bedarf” (*Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 8).

G. Colli sesizează pe drept ceea ce, în stil fenomenologico-hermeneutic, s-a numit „aruncarea înapoi” de la „obiectul privirii” la „subiectul care privește”: „Il principio filosofico è velato dal modo in cui il filosofo „sente” questo principio” (*Scritti su Nietzsche*, p. 127).

De fapt, în multe locuri ale scrierilor sale, Nietzsche se oferă pe sine ca temei, garant al fondului unui fenomen: „...sie glauben allesamt noch ans «Ideal»... Ich bin der erste Immoralist” (*Ecce homo, Die Unzeitgemässen*, 2: „ei încă mai cred în ideal... Eu sunt primul imoralist”); „Posthume Menscher – ich zur Beispiel – wende schlechter verstanden als zeitgenöÙe, aber besser gehört” (*Götzen-Dämmerung: Sprüche und Pfeige*, 15: „Oameni postum – eu de exemplu – vor fi înțeleși mai rău decât cei actuali, însă mai bine auziți”); „Das Eine bin ich, das Andere meine Schriften. – Hier werde, bevor ich von ihnen selber rede, die Frage nach dem Verstanden – oder Nichtverstanden – werden dieser Schriften beruht. Ich tue es so nachlässig, als es sich irgendwie schickt: denn diese Frage ich durchaus noch nicht an der Zeit. Ich selber bin noch nicht an der Zeit,

einige werden posthum geboren. – Irgend wann wird man Institutionen nötig haben, in denen man lebt und lehrt, wie ich leben und lehren verstehe” (*Ecce homo*: Warum ich so gute Bücher schreibe, I: „Una sunt eu, alta sunt scrierile mele. Înainte de a vorbi despre ele voi atinge problema înțelegerii sau neînțelegerii acestor scrieri. O fac cât se poate de detașat, așa cum se cuvine: căci timpul acestei întrebări nu a sosit încă. Nici mie însumi nu mi-a sosit încă timpul, unii se nasc *postum*. Cândva vor fi necesare instituții, în care să se trăiască și să se facă instruire așa cum înțeleg eu să trăiesc și să instruiesc...”).

Versurile (să nu se uite că Nietzsche a fost totodată poet, muzician și filosof, ceea ce dă posibilități sporite abordării gândirii sale și în alte orizonturi decât cele ale filosofiei) vin ca nouă posibilitate de acces la sensul gândirii acestui „Dichter-Philosoph”. În acest sens vine speranța exprimată în versurile ce poartă titlul: „*Interpretation*”: „De vreau să mă-nțeleg, sunt la pământ./ Nu pot eu însumi să-mi fiu interpret./ Dar cine își suie propriul drum mereu/ Va lumina aprins și chipul meu” (*Interpretation* (trad. liberă), în: „Scherz, List und Rache”. Vorspiel in deutschen Reimen, 1882, în Fr. Nietzsche, *Gedichte*, Ph. Reclam Stuttgart, 1987, p. 54, poz. 23).

Dificultățile unei interpretări (mai adecvate) au fost semnalate încă la începuturile studierii operei lui Nietzsche: „Tratarea operelor lui Schopenhauer și Nietzsche se izbește de reticențe cu totul opuse: Schopenhauer este un scriitor clar, și astfel pentru el nu este atât de necesară o interpretare logică; pentru Nietzsche însă o asemenea interpretare nu este posibilă” (G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 1905, ed. II-a, 1920, München/Leipzig, p. III).

Să reținem că o înțelegere (posibilă) a textului nietzschean depinde (în mare măsură) de preocuparea de a descifra limbajul acestui text, în care domină imaginile practice, concretul, intuitivul, dând iluzia că totul este clar. Își spune aici cuvântul vocația lui Nietzsche pentru muzică, ceea ce se poate ușor urmări în accentul pe ritm, timp, acord, chiar armonie! „Cântectul nopții” din *Zarathustra și Ditirambii lui Dionisos* sunt creații edificatoare în sensul menționat.

Formulările (devenite celebre în interpretările mai noi) prin care Nietzsche însuși vine cu sugestii nu ne încurajează prea mult! Reținem în acest sens: „Este bine să exprimăm, fără ezitare, de două ori un lucru și să-l sprijinim și pe piciorul drept și pe cel stâng. Numai pe un picior, adevărul poate fi doar situat, cu două însă, va putea merge, circula” (*Menschliches, Allzumenschliches*, II, 2: *Der Wanderer und sein Schatten*, 13); „Opera de artă se raportează la natură așa cum se raportează cercul matematic la un cerc natural” (*Nachgelassene Fragmente* 1869–1874: 19, 252); „întregul Zarathustra ține de domeniul muzicii, întrucât prin el se face auzită, ca o condiție prealabilă, o renaștere a artei” (*Ecce homo*, Warum ich so gute Bücher schreibe). Poate că totul aici trebuie citit așa cum se citește o partitură! Să îl credem pe G. Colli: „Nietzsche se dovedește un gânditor paradoxal, pentru care dispar granițele dintre genurile de expresie, iar sensul survine în suflet încă înainte de a ajunge în rațiune” (*Scritte su Nietzsche*, p. 12).

Nădăjduind într-o posibilă înțelegere a neînțelegerilor, rămânem într-un orizont de așteptare!

Alexandru Boboc