

TRADUCERI

MAZZINO MONTINARI

CE A SPUS NIETZSCHE (III)

Filosofia lui Zarathustra (1880–1884)*

1. În iarna lui 1880–1881, în timpul primului lung sejur genovez, Nietzsche a dat formă definitivă gândurilor pe care le-a consemnat treptat în cursul anului 1880 între Naumburg și Riva del Garda, Veneția și Marienbag și Namburg și Stresa: primul an „rătăcitor” după demisia de la universitate. Au fost luni, în mansarda rece genoveză, de îndelungată singurătate și reculegere. Patosul acestei perioade se exprimă în principal în ceea ce Nietzsche numea „noua pasiune” (*Passio nova* ca titlu de dat operei sale născută în vremea notărilor preparatorii pentru *Aurora*), adică „pasiunea cunoașterii”. Dacă *Uman, prea uman* celebra binevenita eliberare a spiritului, *Aurora* este un imn închinat pasiunii cunoașterii: între cele două momente este afinitate și continuitate, dar *Umano*, dimpotrivă, este încă „monumentul unei crize” (*Ecce homo*, „Umano, troppo umano”. I), adică expresia despărțirii fără întoarcere de idealurile decadente și estetizante, care pentru Nietzsche se vor exprima de-acum înainte în binomul Wagner și Schopenhauer; *Aurora* lasă să se simtă un Nietzsche care insistă încă tot mai ferm spre posesia de sine însuși, și și-a descoperit astfel sarcina: „Cunoașterea, în noi e mutată în pasiunea care nu se teme de nici un sacrificiu, și în fond nu are frică de nimic altceva decât de propria sa eliminare... Chiar dacă detestăm barbaria – mai degrabă decât degradarea cunoașterii, am prefera toți ca umanitatea să piară!” (af. 429). Această pasiune „ar trebui să stimuleze umanitatea până la punctul de a o face să se ofere ea însăși ca jertfă, pentru a muri cu lumina unei înțelepciuni bătătoare la ochi” (af. 45).

Desigur, tonul acestor aforisme dedicate pasiunii cunoașterii, precum și al altor fragmente postume numeroase, în care Nietzsche tratează această tematică este, totuși, substanțial schimbat în funcție de conținutul, de resemnificarea „epicureică” a celor trei cărți pentru spirite libere, care culminează în filosofia „lucrurilor proxime” enunțată în *Călătorul și umbra sa*. Încă admirata comunitate a spiritelor libere, acel pact laic al confrăților antimetafizicieni și iluminiști, nu mai este idealul lui Nietzsche, care pare a fi descoperit solitudinea ca pe o condiție indispensabilă filosofiei sale. Această filosofie se dezvoltă acum în aprofundarea cuceririlor de cunoaștere din epoca scrierii *Omenesc, prea omenesc*. Calmul decepționării tipice

* Mazzino Montinari, *Che Cosa Ha Detto NIETZSCHE*. A cura e con una Nota di Giuliano Campiani, Adelphi Edizioni, 2003 (Seconda edizione), p. 104–128. Partea II a apărut în: „Revista de filosofie”, Tom LXIV, nr. 4, 2017.

întregii producții „iluministe” sau „voltairiană” a lui Nietzsche face loc noului patos, care, totuși, nu va mai avea caracteristicile grandilocvente ale intoleranței pedagogice și reformatoare a perioadei wagneriene, dar va fi înrădăcinat în mișcarea spiritului liber, în sensul că „convingerile sunt mai răi inamici ai adevărului decât minciunile” (*Omenesc, prea omenesc*, I, af. 483). Nietzsche nu are nicio convingere, niciun proiect reformativ de propus contemporanilor săi, nu vrea nicicum să țină predici propriei epoci. Ieșit din închisoarea convingerilor, nu vrea să construiască una nouă; din contră, distrugerea convingerilor devine acum mai radicală: după metafizica geniului și a artei, după experiențele privilegiate ale religiozității, ajunge la „prejudicii morale” de examinat cu severitate. În *Aurora*, morala ajunge să piardă orice fundament rațional; și morala, ca și metafizica, cade pradă istoriei, analizelor psihologice. Lumea nu are o semnificație metafizică, nu are niciun semnificat etic, ci dimpotrivă, semnificatul etic atribuit lumii, care se afirmă deja în primele pagini din *Aurora*, va sfârși prin a avea, în perspectiva istoricistă pe care Nietzsche o asumă, aceeași valoare pe care o are orice atribuire a unui sens (gramatical) numelor lucrurilor (af. 3). Morala, ca și toate lucrurile care trăiesc timp îndelungat, dacă este impregnată în mod gradat de rațiune, are un punct la care proveniența ei din irațional pare neverosimilă (af. 1); dimpotrivă, a fost aservită celor care trebuiau să pună în siguranță rațiunea: filosofii. Morala, va spune apoi Nietzsche după ce a parcurs până în fond calea inițiată în *Aurora*, este Circe a filosofilor (*Prefață*, 3). Filosofii privesc aparent la adevăr, dar în realitate ei toți ar vrea să furnizeze un fundament „maiestruoaselor construcții etice” (precum Kant) (*ibid.*, 4). La Nietzsche, cunoașterea filosofică se emancipează din serviciul moralei, deși presiunea cunoașterii sau, cum o vor numi ei în consecință, voința de adevăr își are rădăcinile tocmai în dezvoltarea moralei însăși, astfel că, în Prefață la a doua ediție a *Aurorei* (1886), Nietzsche va putea să reia semnificația operei sale în formula „autosuprimarea moralei”. Omul teoretic este ultimul produs al moralității: atunci când nu vrea să se îndrepte către ceea ce este sfârșit și supraviețuitor, se cheamă ceea ce este: „Dumnezeu, virtute, adevăr, justiție, dragostea aproapelui”; când nu-și permite „punți ale minciunii către idealuri ontice”, ascultă de o lege severă situată de-asupra lui, „de unde decizia la morală – și pentru ce? *Per moralită*” (*ibid.*, 4). Armele critice de care se servește Nietzsche sunt: înainte de toate analiza istorică, reconstrucția genezei prejudiciilor morale, susținută de lectura unor opere de etnologie (precum cea a lui J. Lubbock asupra nașterii civilizației, 1875), de istorie (W.E.H. Lecky, 1873, 1879, 1880), de zoologie comparată (A.V. Espinas, 1878, 1879; C. Semper, 1880), de istoria moralei și a dreptului (J.J. Baumann, 1879). La acestea se adaugă introspecția moralistă accentuată de sugestii pascalienne (în această perioadă intervine și o relecturare a scrierii *Pensées* și cunoștința cu Port-Royal a lui Saint-Beuve), dar și a meditațiilor stendhalienne despre pasiuni și despre „forță” (Roma, Napoli și Florența; Despre iubire; Istoria picturii în Italia; Racine și Shakespeare, operele cele mai citite de Nietzsche pe atunci). Și antimoralismul byronian, care se manifesta ca orgoliu de a nu se lăsa

supus unui „oarecare apetit” (*Aurora*, af. 109), îi îngăduie lui Nietzsche să-și îndrepte atenția spre manifestările din sfera „morală” care se referă la fenomenul originar al „sensului puterii”. Și alături de Byron se situa aici Napoleon. O carte de memorii asupra lui Bonaparte, cea a Dnei de Rémusat, apărută la Paris în 1880, îi furnizează lui Nietzsche prilejul de a contura în carnețelele sale o complexă fenomenologie a puterii. Judecata lui Nietzsche asupra lui Napoleon nu este conținută în aceste însemnări: el se limita la înregistrarea cu acuratețe a tuturor manifestărilor acelei încercări a „sensului potenței” (mai târziu Nietzsche va spune: „voința de putere”) care a fost Napoleon. Și cum Napoleon subordona el însuși totul „pasiunii dominării” survine realmente în orice: un instinct ce devine dominant asupra altora, și de la care nu se mai poate vorbi despre cauzalitatea acțiunilor considerate morale (sau imorale). Fenomenalismul lumii externe („lucrurile exterioare nu sunt așa cum acestea apar”) este transferat de Nietzsche în lumea interioară („acțiunile nu mai sunt așa cum apar”, af. 116). Dar nu pentru aceasta renunță el la propunerea de ipoteze ale moralității. În particular, Nietzsche nega faptul că progresul moralei ar consta în predominarea instinctelor altruiste asupra celor egoiste și, astfel, a judecărilor universale asupra celor individuale. Individul, dimpotrivă, este cel care trebuie „să crească împotriva altor indivizi”, în timp ce judecățile împotriva superficialității și schematicității judecăților universale devin mai mult individuale. „Omul comun și *egalitar* este dorit numai pentru că oameni slabi se tem de individul puternic și preferă, în locul dezvoltării acestuia spre individ, *slăbiciunea generală*. În morala de azi se observă justificarea *slăbirii generale*: în același mod în care creștinismul voia să slăbească și să-i facă similari pe oamenii puternici și spirituali. *Tendința în morala altruistă este pappà molle, nisipul maleabil al umanității*. Tendința judecăților universale este comunitatea sentimentelor, adică sărăcia lor și moleșala. Este tendința către *sfârșitul umanității*”. „Adevărurile absolute, sunt instrument de nivelare, erodează și distrug formele caracteristice”, scrie Nietzsche în fragmentul 6[163] din anul 1880, care va fi ulterior tratat în *Aurora* (af. 132 și 174). Apărarea individului în societatea pe care Nietzsche o numește „mercantilă” (și noi o vom numi capitalistă) se îndreaptă împotriva teoriilor morale ale sociologilor pozitiviști (în particular John Stuart Mill și Herbert Spencer), împotriva tentativelor de a armoniza interesele individuale cu cele sociale, caracteristice școlii utilitariste engleze.

Este important, în fine, pe planul reflecției istorico-moraliste, portretul apostolului Pavel, pe care Nietzsche îl conturează într-un lung aforism din *Aurora* (nr. 68), susținut, așa cum rezultă din fragmentele postume contemporane acestuia, de o lectură aprofundată a unor opere despre Noul Testament, în particular cea a lui Hermann Lüdemann asupra antropologiei apostolului Pavel (1872). „Pascal-ul iudeu” face evidente originile creștinismului, în același mod în care „Pascal francezul” dezvăluie destinul creștinismului și ceea ce îl va face să piară: anume, voința de adevăr, pasiunea onestității, a cunoașterii. Atunci când Pavel, el, ca Luther mai târziu, din zelos al Legii nu a devenit adversarul mortal, din convingerea de a

nu putea îndeplini aceasta: halucinația din Damasc înseamnă: „...este irațional a persecuta pe acest Christos, pentru că aici e calea de ieșire, aici e vendeta desăvârșită, aici și în nici un alt loc eu țintesc și sunt *distrugătorul Legii*”. De fapt: „A muri de suferință, vrea să spună a muri încă în Lege: a fi în carne, vrea să zică a fi încă în Lege! A fi deveni una cu Christos, vrea să spună: a fi devenit împreună cu el distrugător al Legii; a fi mort cu el, vrea să spună: a fi mort în Lege!”. Pavel este primul creștin, înaintea lui nu erau decât câțiva evrei sectari. Pe această linie de dezvoltare, Nietzsche va ajunge la *Anticrist*, în toamna lui 1888.

Toate operele lui Nietzsche, începând de la *Uman, prea uman*, și apoi *Aurora*, nu permit o sistematizare a gândirii sale: caracteristica lor specifică și cel mai mult „nietzscheană” este aceea de a fi opere „deschise”, de a tinde mai mult la eliberarea spiritului decât la catehizarea sa, de a crea limpezimi, dar „spații nesfârșite” în spatele „ultimului orizont”. Nietzsche voia să trateze instinctul cunoașterii, încă tânăr și grosolan, ca pe o pasiune. Acum această pasiune purta încă în sine germenele morții, al sfârșitului, acea aversiune împotriva vieții fericite a barbariei inconștiente. Astfel, într-un fragment de la sfârșitul anului 1880 citim: „Da, această pasiune este ruina noastră! Dar acesta nu este un argument împotriva ei. Altminteri, moartea ar fi un argument împotriva vieții individului” (FP, 7[171]). Pentru Nietzsche, cunoașterea nu mai ucide acum instinctul: „E adevărat numai că, într-un prim timp, o nouă cunoaștere nu are la dispoziție un mecanism achiziționat cu exercițiu, încă și mai puțin o deprindere grandilocventă pasionată! Dar *totul* ar putea să se dezvolte! Totuși voia să spună că se interesează de arbori, ale căror fructe vor fi *culese* numai de o generație ulterioară, nu de noi” (7[172]). Și încă: „A pierde interesul pasionat pentru noi, și a îndrepta pasiunea în afară de noi, spre lucruri (știința), iată ceea ce e posibil astăzi. Ce mă privește pe mine! Pascal nu a putut să o spună” (7[158]). În fine, Nietzsche afirma: „Vreau să o fac în modul în care, pentru a se dedica științei e necesară o stare de suflet eroică” (7[159]). În aventura cunoașterii, pe care Nietzsche o compara, de la „epoca genoveză” în care era la epoca *Aurorei*, cu aventura navigării, toate cele puse sunt, și mai mult încă, lui Nietzsche îi pare posibil, în ultimul aforism al *Aurorei*, „naufragiul în infinit”, și cartea se încheie cu o interogare care nu renunță la speranța de noi țărături: „Într-o zi, se va spune poate de noi că, *expunând povara la accidente, încă sperăm să ajungem la o Indie*, dar care a fost destinul nostru de a naufraga în infinit? Totuși, frații mei, totuși?” (Reminiscenta leopardiană, vrem să notăm întâmplător, este mai evidentă într-un fragment din toamna lui 1880: „Infinit! Frumos e de navigat în această mare”, FR, 6[364]).

După ce a publicat *Aurora*, Nietzsche s-a întors, în vara lui 1881, în Engendina, dar de această dată nu mult, ca în 1879, la St. Moritz, și la Sils-Maria, care va deveni rezidența sa de vară (cu excepția anului 1882) până în 1888. Vara engandinesă din 1881 a fost pentru Nietzsche fecundă în meditații și intuiții filosofice. Citând pe Spinoza (sau mai bine, Kuno Fischer despre Spinoza, 1885), el reține că a găsit un predecesor; pe această temă va scrie lui Overbeck la finele lui iulie: „Aproape că

nu știam de Spinoza; am avut probat *acum* că dorința de a-l citi este o „acțiune dictată de instinct”. Nu numai că tendința totalității este egală cu a mea – aceea de a te face din cunoașterea afectelor mai stăpân – dar în cinci puncte capitale ale doctrinei sale mă regăsesc eu însumi; acest gânditor, cel mai anormal și cel mai solitar este acela care îmi este cel mai apropiat în *aceste* chestiuni: el neagă libertatea voinței –; scopurile –; ordonarea morală a lumii –; altruismul –; răul –; deși, cu certitudine, și diferențele sunt enorme, acestea sunt datorate mai mult diversității epocii, cultura, știința”. În scrisorile către Overbeck, găsim între altele urme ale gravelor suferințe pe care Nietzsche le avea de suportat în această perioadă: atacurile bolii sale (care durau până la trei zile cu dureri puternice de cap și vomități) alternau cu perioade de euforie, de creativitate intelectuală. La începuturile lui august, Nietzsche înregistra în caietul său (unde se găsesc și extrasele despre Spinoza), „la 6000 de picioare de-asupra mării și mult mai mult decât toate lucrurile umane”, gândul filosofic care va determina profund întreg cursul meditațiilor sale ulterioare și ale operelor sale. Să încercăm să ne referim la ideea „eternei reîntoarceri a acelorași lucruri”, în care adnotație citim: „Noul *centru de gravitație: eterne reîntoarcere a acelorași lucruri*. Importanța infinită a cunoașterii noastre, a erorilor noastre, a obișnuințelor noastre și a modurilor de a trăi în totul viitorul. Ce facem noi, cu ceea ce *rămâne* din viața noastră – noi, cei care nu am văzut partea ca mai mare fără să știm lucrul cel mai important? Să ne dedicăm *învățării acestei teorii* – este mijlocul cel mai eficace pentru *a o asimila noi înșine*” (F.P., 11[141], 1881). Învățarea teoriei eternei reîntoarceri va fi după doi ani tema lui *Zarathustra*, dar figura înțeleptului persan se ivește deja în această vară împreună cu însemnările dedicate teoriei. „Această viață, așa cum tu acum o trăiești și ai încercat-o, va trebui să o mai trăiești încă o dată, și încă de nenumărate ori, și nu va mai fi în ea nimic nou, dar orice durere și orice plăcere și orice gândire și dorință, și orice indicibil de mic și de mare lucru al vieții tale va trebui să se reîntoarcă la sine, și toate în aceeași secvență și succesiune – și astfel mereu această clipă... eterna clepsidră a existenței vine totdeauna din nou de la capăt și tu cu ea, grăunte de pulbere!»: dacă se desprinde în fragmentele postume, aceasta este formularea cea mai explicită între puținele pe care Nietzsche le-a dedicat „eternei reîntoarceri” (se află la sfârșitul celei de a patra cărți a *Științei vesele*, af. 341).

În timpul celui de-al doilea sejur genovez (iarna 1881–1882), Nietzsche a crezut într-un prim moment că ar trebui să continue opera publicată cu un an înainte, și – sub titlul de *Continuare la Aurora* – a transcris o mare parte a gândurilor pe care le avea acum, acumulând-o în carnețele și caiete, cu excepția celor dedicate eternei *reîntoarceri* a acelorași lucruri (F.P., 16[1]). Ia naștere astfel *Știința veselă*, care, în redactarea definitivă, cuprinde cinci cărți; dintre acestea patru – împreună cu preludiul în versuri „Scherzo, viclenie și vendeta” – au fost publicate de Nietzsche în vara lui 1882. În prima carte, tema care revine periodic este aceea a importanței „răului” în istoria omului, în timp ce „toate eticile au devenit absurde și contra naturii, până la punctul la care niciuna dintre ele nu a putut să ducă în ruină

umanitatea fără să nu fi fost stăpânită” (af. 1). Cartea a doua e dedicată cu prevalență chestiunilor artei, înțeleasă aici ca „buna voință a aparenței”, ca un mediu de a suporta „universalul neadevăr și minciuna” asigurat de știință și pentru „a se elibera de povara de noi înșine”. A treia carte s-ar putea numi cartea „morții lui Dumnezeu”: „Noi l-am ucis!... toți aceia care vor veni după noi vor aparține, în virtutea acestei acțiuni, unei istorii mult mai veche decât au devenit istoriile până astăzi!” (af. 125). În a patra carte, „Sanctus Januarius” (un „monument cu totul special” ridicat „pentru una dintre ultimele ierni în Sud”, cum scria Burckhardt într-o scrisoare către Nietzsche din 13 septembrie 1882) se reflectă nouă stare a sufletului lui Nietzsche; la finele cărții este anunțat „asfințitul lui Zarathustra”, adică descinderea solitarului între oameni.

2. *Știința veselă* pregătea pentru Nietzsche opera în care el intenționa să anunțe filosofia sa a afirmării vieții. Nietzsche a căutat de mai devreme o nouă formă de expresie, îndeosebi începând cu luna august a anului 1881. Zarathustra era deja protagonistul mai multor aforisme din *Știința veselă*. Nu avem însă o redactare continuă a faptelor și spuselor lui Zarathustra, ci numai câteva referiri în carnețelele din anii 1881–1882 și unele titluri ca „Amiază și Eternitate”, „Lenevirea lui Zarathustra”, rezultate toate din toamna lui 1881. Un aforism-cheie din *Știința voioasă*, anume cel notat cu 125, despre „moartea lui Dumnezeu”, îl avea ca protagonist pe Zarathustra; în redactarea finală, numele învățatului personal era substituit cu cel de „omul smintit” (*folle*). Trecerea de la aforisme la capitol în versuri nu se poate reconstitui totuși în masa de postume ale acestei perioade. Însuși numele de Zarathustra îl găsim totuși imediat după introducerea termenului „eternei reînnoiri a lucrurilor înseși”, fără să avem vreo indicație a motivului pentru care Nietzsche l-a ales. Motivarea pe care mai târzie, în *Ecce homo* („Pentru ce sunt un destin”, 3), el o va da despre selecția sa sună ca o justificare a *posteriori*, intervenită în cadrul operelor proiectat în toamna anului 1888 (în particular: *Imoralistul*).

Motivele care l-au putut îndemna pe Nietzsche să treacă de la forma compusă din aforisme la libertatea compunerii de „discursuri” ale lui Zarathustra pare a ne aduce lumină prin următorul aforism din *Știința voioasă*: „Acela care vrea să pună în mișcare mulțimea nu ar trebui să fie actor al lui însuși? Nu ar trebui mai înainte de toate să se traducă el însuși în evidență grotescă și să-și expună persoana și cauza sa în această reducere grosolană și simplificatoare?” (af. 236); adnotarea corespunzătoare a acestui aforism spune: „Dacă Zarathustra vrea să pună în mișcare mulțimea, trebuie să fie actorul lui însuși” (FP, 12[112], 1881). Faptul că Nietzsche a așteptat momentul introducerii figurii lui Zarathustra, debarasându-se de toate aforismele de formă tradițională și prezentându-l numai în ultima parte din *Știința voioasă* (1882), care este cvasiidentică cu primele formulări din *Așa a grăit Zarathustra*, ne face să gândim că alegerea formei de expresie a ajuns la maturizare în acest aforism, preludent lui *Zarathustra*, cel din urmă nu numai pentru numărare, ci și pentru compoziție, așa cum rezultă din manuscrise.

Dar adevărata problemă a formei expresive a lui *Zarathustra* este – cum vom vedea – legată strict de un gen de imposibilitate de a se exprima „ca poet”, ba chiar a unei condamnări a ceea ce Nietzsche simțea ca poezie: ceva opus adevărului. „Poezie și adevăr”: ceea ce era posibil în lumea lui Goethe nu mai este și pentru Nietzsche. În partea a patra a lui *Zarathustra*, „magul” (în care se pot în mod legitim desprinde anumite trăsături ale lui Wagner) se lamentează, în al său „Cânt al melancoliei”, de a fi pentru totdeauna un răufăcător (*bandito*) al adevărului, de a fi „numai un măscărici! Numai un poet!”. Înainte de a-l pune în gura magului – comediant – Wagner, Nietzsche a scris această poezie pentru el-însuși, într-o serie de schițe poetice ce poartă titlul: *Poetul-Tortura creației* (conf. *Opere*, VI, IV, Notizie e note, p. 227–28). În acest chin, Nietzsche își recunoaște încă o dată afinitatea sa, dar și antagonismul său față de Wagner, cel care a fost poet, artist, ba chiar „comediant” în deplină bună conștiință.

3. Pentru a înțelege patosul lui *Zarathustra*, nu trebuie să uităm că el este destinat de Nietzsche să predice „eterna reîntoarcere a acelorași lucruri” și că, apoi, întreg al său „tu trebuie” este iluminat și transfigurat de noua lumină a acestei „conștiințe”. Este meritul lui Karl Löwith (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956, trad. Laterza, Roma/Bari 1982) de a-i fi subliniat poezia centrală în întreaga gândire a lui Nietzsche. Noi nu împărtășim încercarea de a stabili o linie coerentă a dezvoltării de la eseul de tinerete *Fato e storia* (Fapt și istorie) până la fragmentele consideratei *Volontà di poteza* (Voința de putere), prin care acest cercetător încearcă să demonstreze caracterul sistematic al gândirii lui Nietzsche; dar suntem de acord cu el în considerarea faptului că ideea „eternei reîntoarceri a acelorași lucruri” este *evenimentul culminant al vieții sale*. Trebuie să ne reîntoarcem însă la acele prime zile ale lui august 1881, când Nietzsche a simțit-o pentru prima oară ca pe un adevăr absolut nou și tulburător.

Am citat aforismul din *Știința voioasă*, în care Nietzsche, fără să-l definească ca atare, expune totuși gândul *eternei reîntoarceri*. Din scrisorile din august 1881, se poate percepe euforia și complementarul ei, prosternarea. În timpul acelei veri, Nietzsche a suferit mult. „Sunt într-o stare de disperare. Durerea îmi copleșește viața. O, ce vară am avut în această stare!”, scrie el, la 18 septembrie 1881 lui Overback. În aceste condiții, Nietzsche gândea eterna reîntoarcere a lucrurilor.

S-a observat deja (de către Rudolf Steiner, antropologul) că Nietzsche trebuia să fi citit ceva similar în *Cursul de filosofie* al lui Dühring, cu toate că Nietzsche însuși vorbise, în *Inactuala* asupra istoriei, de o teorie asemănătoare a pitagoreicilor (L. Andreas-Salomé, *Fr. Nietzsche in seinem Werken*, 1894, trad.: t. *Vita di Nietzsche*, Roma, 1988, p. 208) și că în genere concepția „ciclică a eternității e pe larg reprezentată în antichitatea clasică” (R. Steiner, *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Weimar, 1895, trad.it. 1935, p. 36). Henri Lichtenberger (*La philosophie de Nietzsche*, Paris, 1911) și Charles Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. II, p. 421 și urm.) au indicat trei opere – mai mult sau mai puțin

contemporane cu Nietzsche – în care se găsește aceeași teorie sau cel puțin aceeași ipoteză: Johannes Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine realmonistische Weltanschauung*, (1878); Louis August Blanqui, *L'éternité par les astres* (1872); Gustav Le Bon, *L'homme et les sociétés* (1881). Despre ultima se găsesc urme în manuscrisele lui Nietzsche. În schimb, opera lui Vogt a fost citită de Nietzsche în vara lui 1881 la Sals-Maria. Un fragment din acea perioadă (pus în relief de Andler) zice: „Cine nu crede într-un *proces circular al universului* trebuie să creadă în Dumnezeu *cu o voință* – ceea ce implică concepția mea, opusă la toate concepțiile teiste trecute (vidii: Vogt, p. 90)” (FP, 11[312]). Nietzsche a primit de la amicul său Overbeck opera lui Vogt la jumătatea lui septembrie, la o lună și jumătate după ce noua concepție era „prezentă în orizontul său” (Scrisoare către H. Köseliz, 14 august 1881). Mai importantă decât aceste observații cronologice este contextiunea intimă care leagă eterna reîntoarcere, întrucât e proces cosmic circular, cu negarea Dumnezeului creator al creștinilor, căruia Nietzsche îi va anunța moartea în *Știința voioasă*. În ceea ce îl privește pe comunardul Louis-August Blanqui, nu i-am găsit înregistrată opera în niciun carnetel al lui Nietzsche din 1883 (FP, 17[73]). Trebuie să excludem astfel posibilitatea că el cunoscuse *L'éternité par les astres* deja în 1881 și să presupunem, totuși, că unul dintre cunoscuții săi (Gast? Malvide? Overbeck?), care citiseră *Zarathustra* sau aforismul 341 din *Știința voioasă*, i-au atras atenția asupra lui Blanqui. În fapt, similitudinile sunt surprinzătoare. Revoluționarul francez a scris această specie de „poem în proză” (H. Lichtenberger, 1911) în carcera de la Fort du Taureau, unde era închis de către Thiers; în acel poem se poate citi, de exemplu: „Ceea ce eu scriu în această clipă în carcera mea de la Fort du Toureau, am scris deja și o voi scrie în etern pe o masă, cu o peniță, cu care sunt înzestrat, în circumstanțe cu totul identice...” (L.-A. Blanqui, 1872, p. 73). Unica diferență este că Blanqui presupune, în afară de o repetiție în timp infinit, și o repetare în spațiul infinit (ceea ce Nietzsche nega în mod expres) cu posibilitate de varianta infinite, altele decât repetițiile faptului însuși: „În tot ce ființează, există sosii identice și variante ale acestor sosii, care se multiplică și reprezintă în orice moment personalitatea sa, existând totuși numai din fragmente. Tot ceea ce, dacă a putut să ființeze, și este realmente într-un alt punct al universului...” (*ibid.*, p. 57). Dar Blanqui nu era un cercetător, cum nu era nici Nietzsche, în timp ce ipoteza științifică a repetării eterne a identicului preocupa deja cercetătorii din epocă. Așa încât Nietzsche, în lunile imediat următoare lui august 1881, și apoi, cu atât mai mult în anii care au urmat, a fost preocupat de confirmarea științifică a „doctrinei” sale și a încercat el însuși să o fundamenteze în mod științific. La pseudogânditorul Dühring a găsit, căzându-i în mână *Cursul de filosofie* în 1885, opoziția cea mai precisă. La fel și în conferința unui cercetător de altminteri serios: Carl von Nägeli (1884). E curios să reținem că și Friedrich Engels, în însemnările sale pentru *Dialectica naturii*, după ce a citit acea conferință în textul din 1877 – Nietzsche o va cunoaște într-o versiune posterioară, din 1884 –, observase, în legătură cu problema incomprehensibilității infinitului, contrariu lui Nägeli; „Nu doar și noi

zicem că materia și mișcarea sunt necesare și indestructibile, ci noi considerăm că lumea există ca progres infinit, adică în forma infinitului rău, și cu aceasta am înțeles acest proces întocmai așa cum e de înțeles. Dar se poate în plus pune întrebarea dacă acest proces este o eternă repetiție a identicului – în mari cicluri – sau dacă aceste cicluri au ramificații ascendente sau descendente” (F. Engels, *Dialectica della natura*, trad. italiană, Roma, 1967, p. 245). În fine – așa cum a menționat deja Lichtenberger – teoria mai mult paradoxală a lui Nietzsche ia naștere dintr-o ipoteză științifică actuală în epoca sa. Nietzsche a simțit, naturalmente, că are de a face cu o ipoteză, dar – oarecum ca Pascal – scria: „Deși repetiția ciclică este numai o verosimilitate sau o probabilitate, chiar *gândul unei* astfel de *probabilități* poate tulbura și deruta... La astfel de efecte *posibilitatea* eternei reîntoarceri nu a fost sortită” (FP, 11[203], 1881). Tocmai aici credem că zărim unul dintre motivele care l-au determinat pe Nietzsche să-l facă pe Zarathustra „să predice” eterna reîntoarcere. În ultimă analiză, fiind totdeauna conștiința „răstălmăcirii radicale a ființei” și eroarea (fiind) „părintele vieții” (11[270]), marii reformatori, ca Mahomed – argumenta Nietzsche (și noi adăugăm: ca Zarathustra al lui) – „nu impun oamenilor să obțină «altceva» decât să vadă cum ceva superior, adică ceva pe care îl *voim și îl putem avea*” (de «a descoperi» rațiunea și înțelepciunea și fericirea mai mult decât nu am aflat-o în trecut)” (11[19]). Faptul că ipoteza eternei reîntoarceri a aceluiași lucruri se afla, pentru a spune astfel, la culmea sau la limita extremă a conștiinței științifice, ar putea să fie corolarul necesar al unei concepții rigid deterministe și completamente „ateiste” a existenței, satisfăcea „pasiunea cunoașterii” a lui Nietzsche. El voia însă să fie un reformator al umanității, spre a se ivi *homo terrestre universale* (11[274]); chiar și singură ipoteza ar putea să fie îndelung „mai puternică decât o credință oarecare, întrucât suscită mult mai mult decât o dogmă religioasă” (11[248]). Acesta este „machiavelismul” lui Zarathustra, de care Nietzsche e câștigat pentru mult timp: „Să ne păzim de a învăța (pe cineva) o asemenea teorie ca pe o religie improvizată!... Ce să însemne perechea de milenii în care s-a conservat creștinismul! Pentru o gândire mai puternică, de-a lungul multor milenii – pentru mult, mult timp trebuie să fie mic și neputincios!” (11[158]). Așa cum se vede, această gândire „mai puternică” este în constantă vecinătate a religiei, cu toate că este de fapt sfârșitul oricărei religii și negarea, mai radicală încă decât aceea a spiritului liber, a oricărei metafizici.

Nu se poate afirma cu siguranță că Nietzsche „credea” în eterna reîntoarcere a aceluiași lucruri. În manuscrise, certitudinea alternează cu dubiul; în *Zarathustra*, teoria survine, mai mult decât demonstrată, enunțată în formă de simboluri. În orice mod, ar putea să fie interesantă raportarea între „demonstrațiile” rămase în manuscrise și aceea care pare cea mai convingătoare: „Lumea forțelor nu suportă diminuare: altminteri în timpul infinit ar fi slăbită și ar pieri. Lumea forțelor nu suportă stări: altminteri aceasta și-ar fi atins ținta și orologiul existenței s-ar opri. Așadar, lumea forțelor nu ajunge niciodată la un echilibru, nu are niciodată un moment de odihnă, forța și mișcarea ei sunt de obicei mari în orice timp. Oricare ar fi starea la care

această lume *ar putea* ajunge, ea trebuia să o fi atins deja, și niciodată una de infinit de ori. Astfel și acest moment: el era deja aici o dată și de multe ori și se va reîntoarce; la fel toate forțele distribuite exact ca acum; același survine prin momentul care a generat aceasta și prin acela care va fi fiul momentului actual” (11[148]). În acest punct, însăși concepția timpului infinit pare a se preciza ca negare a devenirii și eternizare a clipei, așadar „totul este etern și nedevenit” (11[157]); pentru a descrie cercul etern „nu-i nevoie de a recurge, prin intermediul unei analogii înșelătoare la cercuri care devin și pier, ca de exemplu stelele, fluxul și refluxul, ziua și noaptea, anotimpurile” (*ibid.*). Nietzsche repetă de multe ori aceste argumentări, fără a ajunge la o formulare care să corespundă convingerii cu care, dimpotrivă, enunța *consecvența* „gândirii mai puternice”. Se mulțumește apoi cu „probabilitatea” (rațională) a teoriei sale și se adresează individului cu porunca: „... trăiește în modul de a putea să dorești să re trăiești această proprie viață în repetare eternă” (11[161]). Diferența între aceia care cred în eterna reîntoarcere și cei care nu cred este că primii conferă vieții lor amprenta eternității, iar cei din urmă trăiesc o „viață vremelnică” (11[160]). Individul trebuie să-și modeleze viața ca pe o operă de artă, și în care să-l ajute însăși credința de a retrăi în mod etern o astfel de viață. Reîntoarcerea eternă sancționa de asemenea sfârșitul oricărei teleologii: universul nu are scop nici moral, nici estetic, devenirea ciclică e inocentă; dar aceasta permite ceea ce Nietzsche numește „desumanizarea naturii” și asimilarea tuturor experiențelor trecutului, al întregului bine și rău al umanității, al tuturor erorilor care nu au condiționat și nu condiționează viața. Culmea acestei noi „grande cosmodiceea” este simbolizată ca „*annulus aeternitates*” (11[197]): „Soarele cunoașterii strălucește din nou în amiază și șarpele eternității se încrețește în lumina ei – este timpul vostru, frați ai amiezii!” (11[196]).

4. Tot ceea ce am expus se petrecea în primăvara și toamna lui 1881. Ceea ce lipsea totalmente în adnotările acelei perioade este o altă idee importantă, care, apoi, constituie pivotul primei părți din *Zarathustra*: ideea supraomului. Obiectul primei predicării a lui Zarathustra nu este eterna reîntoarcere, ci supraomul. În *Știința veselă* încă nu e vorba de supraom, nici nu se află vreo urmă în manuscrisele care precedă nemijlocit redactarea primului Zarathustra. Această idee nouă se localizează așadar în iarna lui 1882–1883, pe când Nietzsche era pradă unor grave suferințe psihice, în ruptură cu familia, chinuit de resentimentul față de Lou și Rée și chiar față de sine însuși, o iarnă „în pragul sinuciderii”. În această iarnă s-a născut supraomul.

În decembrie 1882, în momentul culminant al crizei, Nietzsche scrie pentru sine: „Nu vreau viața din nou”. Cum am putut-o suporta? Producând. Cum se face că eu nu suport aparența? Viziunea supraomului, în care *spune da vieții*. Am încercat – vai mie!” (FP, 4[8]), 1882–1883. Nietzsche însă nu e supraomul, ci supraomul la rândul său nu e altul decât omul care este în stare de a zice da vieții, așa cum este, în eternă repetiție. Aceasta e legătura dintre teoria eternei reîntoarceri

și predicarea supraomului. Pentru a accepta imanența totală, lumea de după moartea lui Dumnezeu, omul trebuie să se ridice deasupra lui însuși, trebuie „să apună” spre a se naște supraomul: „omul terestru universal” al lui 1881 pare a nu mai ajunge; numai o ființare supraumană va putea suporta viața care se reîntoarce etern. Acum, conceptul complementar al supraomului este „ultimul om”: „omul cel mai demn de dispreț, acela care nu știe să se disprețuiască pe sine însuși”, care „minimalizează” totul (*Așa a grăit Zarathustra*, „Prologul lui Zarathustra”, 5). Dar și ultimul om se va reîntoarce eternamente. Aceasta este, pentru Nietzsche, obiecția (!) cea mai gravă împotriva eternei reîntoarceri. Și în general, experiențele din acea iarnă sunt acelea care l-au împins să gândească la o viață care nu putea să fie trăită așa cum se repetă în etern, fără să fie copleșită de grețuri și striviri de dispreț. În această „situație de necesitate” iau naștere, de-a lungul unui proces de sublimare a propriilor experiențe și cele mai demoralizante, tipic la Nietzsche – „cine știe dacă și de această dată voi reuși să transform noroiul în aur” (Scrisoare către F. Overbeck, 25 decembrie 1882) – ideea supraomului. Citindu-l pe *Zarathustra* așa cum este în prezent, supraomul are sens pentru Nietzsche *numai* în funcție de eterna reîntoarcere, având avantajul de a nu cădea în echivocuri grosolane și cuprinzând fie eterna reîntoarcere, fie supraomul, pe acela care era în mintea lui Nietzsche: eterna reîntoarcere nu e o specie de salt mortal în irațional în căutarea unei alte „lumi în spatele lumii” (FP, 11[63]), 1881, sau și mai rău, un palid surogat al religiei; supraomul, tocmai pentru legătura sa cu eterna reîntoarcere, nu e un atlet estetizant, debordând de sănătate sau, și mai rău poate, protagonistul unei „rase de stăpâni”. Ambele sunt dimpotrivă concepte-limită ale unei viziuni antimetafizice și antipesimiste a lumii de după „moartea lui Dumnezeu”.

5. Între *Nașterea tragediei* și *Așa a grăit Zarathustra* există identitate de probleme sau mai bine de tendințe, dar soluțiile, deznodămintele sunt opuse. Așa cum în *Nașterea tragediei* Nietzsche tinde la justificarea globală a existenței (ceea ce semnifică: „a zice *da* vieții») și ajunge la „metafizica artei”, tot așa în *Zarathustra* eterna reîntoarcere, voită de supraom, zădărnicea însăși problema justificării existenței, mitul tragic închizând orizontul nemediant, mai clar cu „eternizarea” caracterului integral terestru și immanent al vieții.

Ca și după *Nașterea tragediei*, și după *Zarathustra* Nietzsche caută să activeze cunoașterea dobândită la granițele sferei raționale. Dar de această dată, întreprinderea era încă și mai dificilă, deoarece conținutul noii cunoașteri a eternei reîntoarceri nu s-ar putea exprima racordându-se la mistificarea artistică, la crearea metafizică a „mitului tragic”. Și aceasta este adevărata problemă a „expresiei” în *Zarathustra*. În timp ce în epoca *Nașterii tragediei*, Nietzsche era pregătit și pentru cazul în care ar trebui să devină poet (cfr. Scrisorii către E. Rohde, 29 martie 1871), *Zarathustra* e un poet cu „rea conștiință”, „...poetii mint foarte mult? Dar și *Zarathustra* e un poet... Dar locul în care cineva a spus serios că poetii mint foarte mult: el are dreptate – *noi* mințim foarte mult. Știm încă prea puțin și suntem prea

puțin în stare de a învăța: de aceea nu putem să nu mințim” (*Așa a vorbit Zarathustra*, II, „Despre poeți”). Căutarea obsesivă a antitezei, expresia supra-încărcată de simboluri, supraabundența similitudinilor și împreună cu aceasta – monotonia lor, care derivă din scheme aproape retorice, egale în oricare caz, cizelarea din evocări de superlative, incapacitatea lui Zarathustra de „a încălzi inima” (K. Löwit, *Nietzsche e l’eterno ritorno*, 1982, p. 191) cititorului său, absența totală de bucurie pentru „dans” și „râsul” lui Zarathustra, jocul frenetic cu vorbe – e tot ceea ce face din *Zarathustra* antipodul grandios al unei creații poetice. A căuta plăcere estetică în *Zarathustra* este un echivoc grotesc, asemănător aceluia de a fi încercat surogatul unei religii sau unei metafizici. Ambele cazuri sunt petrecute, dar fie cel care s-a lăsat fascinat de perfecțiunea stilistică a lui Nietzsche, fie cel care a dorit să găsească mulțumirea nevoilor sale religioase, a ignorat pasiunea cu care Nietzsche a scris „poemul” său straniu. Această pasiune înfrânge orice limită ale invenției poetice. Această pasiune e pasiunea „spiritului” (Geist = mente, nu suflet = anima) despre care Nietzsche spune: „Spiritul e viața care taie în propria carne: în pătimirea sa ea îi sporește învățătura...” (*Că așa a vorbit Zarathustra*, II, „Despre înțelepți iluștri”).

În fine, Nietzsche al *Nașterii tragediei* nu era singur, pentru că împreună cu Wagner avea credința că luptă pentru reforma culturii germane împotriva „toamnei civilizației”. Nietzsche al lui *Așa a vorbit Zarathustra* realizează o specie de fugă înainte, o tentativă de a răvăși valorile societății existente și de a recupera o viziune a omului și a vieții integralmente terestre. Această tentativă se actualizează în solitudine totală, ea este integralmente individuală. „Așa vreau să trăiesc; iluminat de virtutea unei lumi care nu mai e niciodată existentă” scria Nietzsche în acea iarnă a lui 1882–1883) (FP., 5[1]146). *Așa a vorbit Zarathustra* e și o utopie.

Traducere de Alexandru Boboc