

## VIAȚA CA DEPĂȘIRE DE SINE ÎN GÂNDIREA LUI NIETZSCHE

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**Life as self-overcoming in Nietzsche's thought.** Nietzsche could construe Life as self-overcoming due to a specific interpretation of sensibility in the modern age. According to this view, reason has lost its capacity to understand reality, to grasp the “truth”. Consequently, the truth became an illusion. In Nietzsche's thought, this reversal led to the idea that Life ceased to have an internal purpose, its sole content being the will to power, i.e., control over its environment. To do this, Life can no longer grow into predetermined form, but it must create itself continuously according to the conditions of an ever-changing environment.

**Keywords:** will to power, sensibility, reason, life, self-overcoming.

Hans Vaihinger, la începutul lucrării sale *Nietzsche als Philosoph*<sup>1</sup>, sintetizează trei motive pentru care, spun unii, Nietzsche nu ar trebui studiat în filosofie: a) el este numai o modă filosofică. Răspunsul lui Vaihinger este că nu orice operă are puterea de a deveni o modă și că nenumărate lucrări publicate dispar în uitare, fără să devină niciodată modă; b) el nu este un filosof sistematic, ci se exprimă în aforisme. Însă nu este singurul caz, înaintea lui au fost Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, Vauvenargues sau chiar Rousseau, care nici el nu a avut vreun sistem. Toți acești gânditori au influențat profund spiritualitatea europeană; c) ar fi suferit de o maladie mentală. Există și alți creatori care au suferit de boli psihice (Hölderlin, Schumann, la noi Eminescu), dar aceasta nu le diminuează valoarea operei.

Nietzsche poate fi socotit un erou al gândirii. El descoperă numeroase resorturi psihologice care susțin lumea socială. (Freud, de pildă, spunea că a renunțat să-l mai citească pe Nietzsche pentru că acesta ar fi anticipat aproape tot ceea ce el a descoperit, luându-i astfel plăcerea de a descoperi el însuși aceste resorturi prin observație directă.) Și a încercat să nu se lase dominat de aceste resorturi, să elimine compromisul pe care fiecare dintre noi trebuie să-l facă pentru a putea supraviețui în viața socială. Aceasta, ca și patosul creației și boala, l-au condamnat la singurătate, la acea singurătate fără de care probabil opera sa ar fi fost imposibilă. Romanul lui Thomas Mann, *Doctor Faustus*, scris pornind de la imaginea solitudinii lui Friedrich Nietzsche, prezintă această solitudine ca o condiție necesară a creatorului, o condiție

<sup>1</sup> H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin, Reuther&Reichard, 1902, pp. 11–17.

pe care însuși Diavolul i-o impune creatorului, care și-a vândut sufletul pentru a deveni celebru, de fapt pentru a trăi creativ. Nietzsche însuși a vrut să trăiască creativ, adică să ducă acea viață care să facă posibilă apariția ideilor și trăirea lor. Pentru că ideile filosofice nu sunt doar simple conținuturi gnoseologice, ci au și o imensă reverberație sensibilă în sufletul filosofului sau a artistului. Zarathustra va spune: „Din toate câte pân-acum s-au scris, iubesc doar ceea ce s-a scris cu sânge. Scrie cu propriul sânge: și vei descoperi că sângele e spirit.”<sup>2</sup> Ideile ridică viața celui care le are într-o altă dimensiune. Cel care nu a trăit niciodată reverberația sensibilă a unei idei, sentimentul de înălțare morală pe care ți-l poate oferi o anumită idee, acela va socoti astfel de exprimări ca fiind lipsite de sens, o formă de poezie goală. Doar că, eliminând aceste experiențe, probabil eliminăm trei sferturi din creația și condiția umană ca fiind iluzorii și lipsite de sens. Nietzsche a vrut să își trăiască ideile fiind conștient de faptul că anumite idei, anumite opere nu pot fi create decât într-un mediu sufletesc propice și într-un anumit context de viață și stil de viață. A le da o formă accesibilă celorlalți presupune o anumită cultivare interioară continuă. Schiller spunea în acest sens: „La mine, sentimentul este la început lipsit de obiect determinat și clar; acesta se conturează abia mai târziu. O anumită dispoziție sufletească muzicală îi premerge, și abia acesteia îi urmează ideea poetică”<sup>3</sup>.

Ocupându-se de emoțiile și impulsurile care stau la baza individului și a culturilor, Nietzsche propune un nou proiect filosofic de înțelegere a omului. Acest proiect însă nu mai este o simplă creație pe care o putem contempla pentru o vreme, continuându-ne apoi drumul nestingheriți, ci a devenit o parte din noi, astfel că, pentru a putea să ne înțelegem, trebuie să-l supunem interogației. Nietzsche introduce în discursul filosofic teme care nu și-au pierdut actualitatea; dimpotrivă, ele devin tot mai actuale, dacă reușim să le citim într-o cheie adecvată.

Nietzsche optează pentru a fi un filosof al aforismelor. Aforismele sunt pentru el o formă de țâșnire spirituală, o manieră de a da formă intelectuală magmei sensibilității, deschizând orizonturi pentru care, în mod intenționat, nu se oferă o interpretare, lăsându-se cititorului posibilitatea de a completa intenția autorului. Aforismul nietzscheean nu este o simplă sentință. El este un instrument de creație utilizat programatic, o formă de cunoaștere, în măsura în care prin el ies la lumină obiecte ale cunoașterii nebănuite anterior. Este un joc al imaginației, reglat de emoție și adaptat la rațiune și logică. Nietzsche refuză sistemul filosofic tocmai pentru că rațiunea, care stă la baza acestuia, a devenit un instrument de cunoaștere insuficient.

De asemenea, Nietzsche este teoreticianul tragediei, al catharsisului. Acesta este eliberarea de impulsurile iraționale, dionisiace prin punerea lor într-un context apolinic. În modernitate, Kant este cel care va introduce noua definiție a distincției dintre formă și materie, ca formă a cunoașterii (conceptul) și materie a cunoașterii

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și nici unul*, introducere, cronologie și traducere de Ștefan Augustin Doinaș, București, Humanitas, 1997, p. 98.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, în *Opere complete*, vol. II, traducere de Simion Dănilă, Timișoara, Editura Hestia, 1988, p. 31.

(intuiția sau, mai larg, sensibilitatea). În Antichitate forma și materia erau ale realului, acum, după Kant, ele devin ale subiectului. În acest sens, punerea dionisiacului în registru apolinic înseamnă o refacere a distincției kantiene într-un alt plan. Nietzsche este teoreticianul care descoperă că există o logică a pulsionilor, și creația sa este un fel de cartografiere a acestor impulsuri, dar în același timp și de canalizare pozitivă a lor: nu de suprimare sau de cenzurare a lor, așa cum voia tradiția filosofică anterioară, până la Kant inclusiv. Nietzsche, acceptând, în urma lui Schopenhauer, că fiecare gând se ivește pe un fundal emoțional, mult mai vast și mai puternic, va porni să demaște ipocrizia rațiunii, acea ipocrizie care pretinde că cunoașterea este o chestiune care ține doar de rațiune, că gândirea este contemplație. Din acest punct de vedere, Nietzsche este un precursor al lui Freud și al lui Jung, el definindu-se chiar, uneori, drept un psiholog, și considerând psihologia o știință mai înaltă decât filosofia. Însă obiectul psihologiei nietzscheene nu este doar individul, ci și culturile sau civilizațiile.

Procedeul cathartic nietzscheean va fi valorificat în metoda psihanalitică, însă aici el este redus sub aspectul cuprinderii sale. În psihanaliză, acest procedeu are doar o cuprindere individuală, se referă la structura emoțională a individului. În schimb, la Nietzsche, acest catharsis se vrea un catharsis al culturii occidentale, osificate sub tradiția rațională. Zarathustra, profetul lui Nietzsche, este omul viitorului, un model care va reuși să reunească în sine opuzii sensibilității, arătând drumul pe care trebuie să-l urmeze civilizația umană.

Nietzsche scrie într-o epocă în care emoția, sensibilitatea, pasiunea își cereau dreptul de cetate în explicarea ființei umane. Ele nu mai puteau fi considerate simple părți năvălitoare ale atelajului sufletesc al omului, părți care pot fi aduse la ordinea rațională. Și asta pentru că o asemenea ordine rațională nu mai exista, pentru că secolul al XIX-lea încheie o lungă tradiție metafizică, în urma căreia, rațiunea, instrumentul fundamental al construcției metafizice, s-a dovedit a avea pretenții exagerate. Dacă rațiunea nu mai poate avea acces la adevăruri definitive, absolute, atunci trebuia căutată o nouă sursă a dinamicii spiritului printr-o adâncire în latura noastră întunecată, în mediul mișcător al emoțiilor noastre. Pentru a-l înțelege pe Nietzsche, trebuie să-l privim în contextul epocii sale, al acestui scepticism metafizic absolut, asociat cu o neîncredere în rațiune și cu o fascinație din ce în ce mai mare pentru sensibilitate. (De altfel, această atracție pentru sensibilitate începuse chiar un secol mai devreme, cu Goethe, cel care scrie *Suferințele tânărului Werther* și care prezintă pentru prima oară publicului un mod de a fi dominat de sensibilitate. Citind autobiografia lui Goethe, se observă ce descoperire extraordinară era pentru epoca lui să te lași în seama jocului emoțiilor, după o vreme dominată de cerințe raționale, implicit ascetice, respectiv de negare a sensibilității.) Acesta este și unul dintre motivele pentru care în general tinerii se simt cei mai atrași de filosofia lui Nietzsche: ei descoperă în Nietzsche un spirit afîn lor, care, într-o criză spirituală a unei epoci întregi, încearcă să se regăsească pe sine, dar nu într-o manieră unilaterală, adică rațională, precum Descartes, ci într-o manieră plenară, integrând în opera sa completitudinea ființei sale.

Nietzsche descoperă printre primii existența unei dinamici și a unei dialectici a sensibilității umane și modul în care această sensibilitate este implicată nu doar în apariția moralei și a valorilor morale, dar chiar a gândirii teoretice. Anterior lui Nietzsche, sensibilitatea era privită ca un domeniu haotic, ca trăire lipsită de relevanță pentru gândire, fiind considerată mai degrabă un domeniu reactiv: frumosul te încântă, pericolul te înspăimântă, comicul te amuză, seducătorul te atrage etc. Era nevoie ca rațiunea să controleze ceea ce era permis și ceea ce nu, ceea ce putea depăși limitele cenzurii interioare și ceea ce nu. Deși existau vagi bănuieli că sensibilitatea era implicată în multe dintre procesele psihice și de gândire, nu exista o înțelegere clară a modului în care avea loc această implicare. Pascal vorbește despre o logică a inimii, însă el nu dezvoltă această logică, nu arată modul în care emoțiile se pot determina unele pe altele și cum ele pot determina celelalte compartimente ale ființei umane. Ceea ce el vrea să spună prin sintagma „logică a inimii” este, de fapt, că sensibilitatea noastră are un mod propriu de a reacționa, de a se manifesta, mod care nu poate fi întotdeauna controlat de rațiune. Astfel, rațiunea nu poate să îți impună pe cine să iubești și pe cine nu, pentru că există o „logică a inimii”, un fel propriu sensibilității de a reacționa la ceea ce este seducător. Ei bine, Nietzsche merge mult mai profund, el cercetând modul în care trăirile noastre se pot transforma și pot atrage după sine un anumit fel de a gândi și de a te comporta.

În epoca în care scrie Nietzsche, sensibilitatea devine o temă importantă a filosofiei. Schopenhauer este cel care introduce pe ușa principală sensibilitatea, prin intermediul conceptului de „voință” ca esență a realității. Desigur, conceptul lui Schopenhauer de voință nu este identic cu conceptul nostru uzual de voință, care presupune o coordonare rațională, o acțiune din partea gândirii care mobilizează energiile psihice și fizice și le pune în mișcare pentru atingerea unui scop considerat dezirabil și bun. Și nu este identic, pentru că voința, așa cum o înțelege Schopenhauer, este o esență a realității, a naturii, este substanța realității, o substanță care nu este coordonată în chip rațional (dat fiind faptul că rațiunea este o facultate discursivă). Kant, atunci când vorbea despre posibilitatea unui intelect divin, nu-l considera ca fiind rațional, pentru că raționalul, ca atribut al omului, presupune finitudinea, în timp ce intelectul divin este infinit. Deci, ce îi permite lui Schopenhauer să uzeze de termenul voință? Un anumit aspect care este prezent în procesul psihic al voinței umane, și anume apetența, dorința. Ca om, nu vei putea exercita un act de voință dacă nu dorești lucrul pentru care te mobilizezi. Așadar, elementul sensibil al voinței este dorința, iar elementul rațional prezent în actul de voință, în ducerea la îndeplinire a actului de voință, are un rol instrumental, este un instrument, un mijloc de ajutor în atingerea obiectului dorinței.

Schopenhauer este un kantian. Iar la Kant, voința pură este identică cu rațiunea și cu interesul rațiunii. Voința kantiană este coordonată de rațiune și iarăși de o dorință pură, care este interesul rațiunii pure. Acest concept de interes al rațiunii pure este destul de dificil de integrat în restul concepției kantiene, însă fără el moralitatea nu poate fi explicată. La fel nici respectul pentru legea morală, respect

care presupune și el o trăire și o valorizare: atunci când respectăm ceva sau pe cineva, de fapt ne bucurăm că acel ceva sau cineva există, îl admirăm și dorim să existe mai mult decât altceva.

Schopenhauer consideră că noi avem acces la lucrul în sine kantian, iar acest acces se face prin dorință. Chiar Kant spune că rațiunea, ca inițiatoră a cauzalității morale sau a cauzalității prin libertate, este o prezență noumenală în om. Astfel, el admite că rațiunea are în noi condiția unui lucru în sine, dar pentru că accesul la el este dat prin gândire, rațiunea ca lucru în sine este un noumen. Kant admite că, dacă eliminăm aspectul sensibil curent din voință, adică dacă eliminăm dorințele obișnuite pentru diferitele lucruri, această voință pură, care nu mai este animată de niciun fel de lucru din afara noastră, este identică cu rațiunea, deci cu lucrul în sine. Pentru Schopenhauer dorința, deși prezentă în noi, este complet irațională, incomprehensibilă. Nu știm ce este, ci doar o trăim sau mai bine spus suntem trăiți de ea. Pretutindeni în realitate observăm prezența dorinței. Această dorință pe care o vedem pretutindeni în realitate este ceea ce Schopenhauer numește voință. Nietzsche dezvoltă ideea voinței schopenhaueriene, numind-o voință de putere, identificând-o mai întâi la om și extinzându-i ulterior valabilitatea la întreaga natură. Pentru el, voința de putere înseamnă în primul rând auto-depășire.

Nietzsche a descoperit calitatea psiho-biologică a spiritului, cu alte cuvinte a descoperit faptul că spiritul nu este determinat doar de puritatea proprie, de logica sa imanentă, ci și de aspecte psihologice și chiar biologice, că dinamica sa nu este doar o dinamică a gândirii logice, așa cum se considera anterior lui, ci această dinamică depinde de factori extra-logici, care influențează atât cursul logic, consistența logică a gândirii, cât și direcția, orientarea. Această descoperire a impurității spiritului nu o face doar Nietzsche. Secolul 19 este marcat de această descoperire. O face deja Schopenhauer, apoi Max Stirner cu a sa carte celebră *Individul și proprietatea lui*, o face Marx care vorbește despre faptul că supra-structura societății, adică cultura acesteia, depinde de relațiile sociale și economice care sunt proprii acelei societăți. Aceasta înseamnă, de pildă, că relațiile de tip sclavagist în Imperiul Roman determină conținutul întregii culturi romane imperiale. Dar, într-un anumit sens, și Hegel observase o anumită impuritate a spiritului, pe care el nu o analizează în profunzime, pentru că este interesat de progresul logic al spiritului. Dar prin ideea de „viclenie a Rațiunii”, el recunoaște că, în istorie, indivizii sunt dominați de pasiuni (Hegel spune: nimic mare nu s-a făcut în istorie fără pasiune). Viclenia rațiunii constă însă în faptul că, deși indivizii sunt orientați de pasiunile lor, rezultatul acțiunilor lor nu este însă cel anticipat de ei, ci altul, un rezultat neașteptat, care se înscrie într-o logică a istoriei supra-individuale, logică proprie tocmai desfășurării divinității în istorie, sau, mai larg, în lume și ca lume.

Nietzsche descoperă că ideile majore ale culturii, nu doar ale gândirii personale, sunt alese datorită unei anumite sensibilități, a unei anumite apetențe emoționale pentru acele idei, deci datorită unor factori extra-raționali. Astfel, el interpretează creștinismul ca un simptom al decadentei, al diminuării forței vitale. Cu alte

cuvinte, în creștinism, oamenii au fost atrași de interpretarea creștină a lumii, potrivit căreia această lume este lipsită de valoare, doar lumea de dincolo având o valoare reală, absolută, de neputința fizică, organică de a trăi în această lume, de a trăi conform cerințelor acestei lumi, cerințe care nu sunt deloc simple. Astfel, aparent, opțiunea de a trăi în puritate morală pentru a cuceri viața veșnică, din care lipsesc asemenea contradicții și tensiuni (să ne aducem aminte că una dintre imaginile religioase ale paradisului este aceea în care mielul paște liniștit lângă lup), este mai ușoară decât asumarea contradicțiilor acestei lumi. Deci, alegerea inițială a spiritului se dovedește aici determinată de conținuturi extraspirituale, de o diminuare a forței vitale care se traduce prin frică existențială, frică în fața acestei lumi, frica de confruntare și de toate consecințele care derivă din această confruntare.

Nietzsche se înscrie prin abordarea sa, fără îndoială, în posteritatea hegeliană, pentru că Hegel este cel care descoperă dinamica spiritului, respectiv faptul că ideile prezente devin inteligibile și își dobândesc adevărul numai pe baza ideilor trecutului, că noi nu putem nici gândi și nici înțelege ideile pentru care nu suntem pregătiți prin trecutul pe care l-am parcurs și care ne-a modelat gândirea. Astfel, de exemplu, un om de știință nu ar putea înțelege fizica einsteiniană dacă nu ar fi înțeles anterior fizica newtoniană, fizica einsteiniană este o nouă deschidere în cunoaștere făcută posibilă prin fizica newtoniană. Ei bine, pentru Hegel toate adevărurile unei epoci sunt făcute posibile prin adevărurile epocilor anterioare. Apare astfel la Hegel și, în general, în idealismul german, ideea unei arheologii a spiritului, adică posibilitatea de a merge în spatele ideilor și de a scoate la lumină condițiile lor de posibilitate, ceea ce le-a făcut posibile. În această linie spuneam că se înscrie și Nietzsche. Și el caută condițiile de posibilitate ale spiritului, și le găsește în bună măsură în stările psihice sau biologice ale omului și ale culturii. Desigur, ele sunt construcții, dar nu în afara sferei de acces a observației și a introspecției. Rezultatul acestei introspecții devine vizibil precum în modelul atât de cunoscut al binelui pe care îl fac în mod interesat: acțiunea în sine, ajutorul oferit, poate părea din afară o acțiune morală, adică o acțiune bună. Dar dacă știm că există un interes care mă îndeamnă să realizez acea acțiune, altul decât binele persoanei ajutate, și anume bunăstarea mea, atunci nimeni nu va mai putea vorbi în acest caz despre o acțiune morală. Asemenea acțiuni aparent morale sunt făcute la tot pasul de noi. Ba mai mult, implicația interesului poate avea grade extrem de diferite, iar Kant spunea că, de fapt, acest interes nu lipsește cu adevărat niciodată din acțiunea morală, pentru că omul este o ființă sensibilă și rațională deopotrivă, și deci că interesul sensibil nu poate lipsi din acțiunile sale. După acest model, Nietzsche caută interesul care se ascunde în spatele anumitor idei care se impun într-o epocă, ce anume le aduce în centrul atenției, de ce devin ele centre de atracție spirituală în epoca respectivă. Explicația hegeliană era că acest lucru se întâmplă dintr-o necesitate logică; acum Nietzsche spune că necesitatea este una psihologică, însă nu mai puțin constrângătoare.

Nietzsche tematizează forța iraționalului în interiorul gândirii și iradierea sa. Înaintea sa o făcuse Schopenhauer, dar mai degrabă doar la nivel de principiu, fără

să coboare în toate aspectele gândirii pentru a arăta cum, de fiecare dată, în gândurile noastre forma bine definită, logico-rațională, se împletește cu umbra iraționalului. Nietzsche, în acest context, ar putea fi privit ca un gânditor care a încercat să îmblânzească iraționalul, să-i dea o direcție, să-l canalizeze într-o manieră pozitivă și constructivă.

Nietzsche depășește raționalismul. Modul său de gândire, instrumentele gândirii sale transcend instrumentele raționalismului. S-a spus că el împlinește tradiția filosofică occidentală, că o încheie, în același timp în care deschide un nou tip, un nou mod de gândire și de valorizare. Raționalismul însemna credința în forma logică, în cele din urmă credința că realitatea are o bază logică. Această credință o regăsim la toți idealiiști germani și, mai târziu, într-un fel și la Marx, cel care vorbește de legi ale istoriei și de o finalitate a istoriei (chiar dacă în termeni voluntariști). Ei bine, pentru Nietzsche o asemenea logică fundamentală a realității nu mai există, ordinea realului fiind un fel de ordine accidentală, o ordine heraclitică sau democritică, în care piesele, aidoma unor pietre duse de curentul unui râu, se întâmplă să se așeze în diferite forme, însă fără niciun fel de teleologie. În cele din urmă, aceasta este și lumea așa cum o înțelegem astăzi, dacă ne gândim la teoria Big Bangului, potrivit căreia legile care coordonează universul s-ar fi constituit *întâmplător* în primele câteva minute ale universului, după explozie.

Iraționalismul este concepția potrivit căreia gândirea rațională umană nu mai are acces la sinele realității; în plus, el consideră că instanța supremă, între facultățile umane, nu o reprezintă nici pe departe rațiunea, ci elementele iraționale, emoțiile, imaginația, voința și că, așa cum arătase deja Schopenhauer și cum va expune Nietzsche, rațiunea însăși este manipulată de elementul irațional. Există un curent iraționalist în modernitate, curent pe care îl deschide Thomas Hobbes, pentru care omul este lup pentru om, și pentru care societatea este o formă de menținere în echilibru a acestor tendințe iraționale, cu scopul de a supraviețui, scop care, în cele din urmă, depășește orice altă dorință a omului. Omul vrea să supraviețuiască și de aceea alege să trăiască într-o societate dominată de legi pe care el și le dă și pe care tot el le respectă. Aceeași iraționalitate există la Rousseau, pentru care „bunul sălbatic” se bucură de impulsuri sufletești pozitive, care sunt corupte de societate și de istorie. O iraționalitate asemănătoare găsim și la Hegel la începutul istoriei umane, așa cum descrie Hegel acest început în capitolul dedicat dialecticii conștiinței de sine din *Fenomenologia spiritului*.

Spre deosebire de aceste interpretări, iraționalismul lui Nietzsche are o altă natură, el nu este un iraționalism care să releve faptul iraționalității inițiale a omului acoperite ulterior de raționalitatea sa prezentă (și astfel, de fapt, să valorizeze iraționalitatea inițială într-un mod negativ, în schimb valorizând raționalitatea umană într-un mod pozitiv), ci acest caracter irațional inițial este valorizat pozitiv de Nietzsche, refuzul logicii, într-o anumită măsură, fiind mai important decât logica. Pentru că, prin acest refuz se încearcă o nouă formă de expresie, mult mai cuprinzătoare, o exprimare de care rațiunea nu este capabilă, care este mult prea discursivă. Rațiunea ignoră emoțiile și de aceea oferă o imagine unilaterală a

omului, după Nietzsche. Poezia și muzica, în schimb, exprimă omul în plenitudinea sa. Iar această plenitudine este conștiința existenței omului într-un univers lipsit de orice interes pentru ființa umană, este conștiința faptului că omul că trăiește într-un univers gol, în care „Dumnezeu a murit”.

Desigur, putem lega definiția cunoașterii ca putere a lui Bacon (la începutul modernității) de conceptul voinței de putere a lui Nietzsche (de la finele acesteia), pentru că, în acest context, ambele exprimă ideea subiacentă a necesității de a se autoimpune a omului într-o lume lipsită de ordine (transcendentă). Tocmai această lipsă a unei ordini transcendente îi permite omului nu doar să își impună puterea asupra mediului exterior, ci și asupra lui însuși, omul putând deveni acum rodul propriei sale creații (el nemaiavănd o structură fixă). Dar această voință de putere îndreptată spre sine nu este neapărat asociată cu știința, pentru că știința explică natura și tinde, prin urmare, să explice omul ca parte a naturii, fiind astfel o continuatoare a ideii de ordine transcendentă căreia omul trebuie să se supună. Dacă interpretăm omul ca parte a naturii, atunci trebuie să gândim omul ca fiind dependent de această ordine naturală, iar omul își pierde avantajul posibilităților de auto creare, el nu se mai poate crea pe sine în deplin acord cu sine, ci trebuie să urmeze modelul pe care i-l oferă știința, atunci când știința îl consideră o parte a naturii. Suprema autoafirmare a omului își găsește expresia la Nietzsche în ideea eternei reînțoarceri, o idee care nu este enunțată într-o manieră științifică și teoretică, ci are o bază morală: rostul ei este acela de a-l face pe om să înțeleagă importanța propriilor acțiuni, ale necesității acestei afirmări de sine. Prin ideea eternei reînțoarceri, așa cum s-a spus, avem o a doua eliminare a gnosticismului, pentru că acum avem din nou o legitimare a cosmosului, și tot prin deplasarea poverii ontice asupra omului: cosmosul ca eternă reînțoarcere își găsește explicația ca nevoie de autoafirmare a omului<sup>4</sup>.

Conceptul nietzscheean al voinței de putere are la bază pe cel de voință al lui Schopenhauer. Însă la Schopenhauer această voință era oarecum nedeterminată, în sensul că nu era orientată spre ceva anume, voința era ceva care se voia pe sine, voia, de fapt, o cât mai mare trăire de sine, dacă se poate spune așa, voința voia să se simtă pe sine. De aici existența pasiunii. La Schopenhauer, termenul de voință nu are sensul moral cu care suntem obișnuiți, ci mai degrabă sensul de apetiție, de dorință, de dorință pură. În limba germană, cu privire la termenul *Der Wille*, o asemenea glisare este posibilă. Însă la Nietzsche voința nu este simplă dorință, ci este dorință de putere. Esența oricărui act de dorință sau de voință este, pentru el, dorința de a domina ceea ce este în jur. Această voință de putere este ridicată la rangul de principiu universal de interpretare a vieții. Dacă aceasta este esența vieții, atunci ea se cere asumată, iar morala trebuie să dea curs acestui impuls de a domina. Cultura antică a urmat spontan, necondiționat, direct, fără nicio remușcare acest impuls bazal. În schimb, odată cu creștinismul, acest impuls fundamental este, dacă putem folosi un termen freudian, sublimat, adică în loc să i se fi dat curs în mod

<sup>4</sup> Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1999, p. 141.



direct, el a fost proiectat într-un viitor transcendent, acolo unde, creștinul care, în viața de aici nu a putut să-i domine pe ceilalți, urma să fie răzbunat de divinitate, dându-i-se puterea spre care tânjea din această viață. Astfel, Nietzsche va ajunge să distingă între morala de stăpâni și morala de sclavi, aceștia din urmă, tocmai pentru că nu au avut puterea de a se impune asupra stăpânilor, îmbrățișând creștinismul, cel care, împreună cu iudaismul, promite o răzbunare realizată de divinitate, fie aici pe Pământ sau în cer, în viața de apoi.

Afirmând voința de putere ca bază a comportamentului uman, Nietzsche consideră, pe de altă parte, că nici nu mai este nevoie de Dumnezeu, pentru că vitalitatea, trăirea vieții, este o trăire suficient de mistică încât să suplinească dispariția lui Dumnezeu. De altfel, Dumnezeu, socotește Nietzsche, este o invenție a omului care să-i permită să supraviețuiască, să îndure absurdul existenței, să pună un sens acolo unde de fapt nu există niciunul. Nietzsche urmărea să tematizeze tocmai această vitalitate, care să cuprindă nu numai organicul, corpul, ci și sufletul și chiar mintea, spiritul, astfel încât acest spirit să integreze contradicția și să nu mai fugă de ea. Acest lucru se întâmplă atunci când acționăm dominați de impulsuri. De pildă, am putea coborî în irațional și să înfăptuim o crimă, act care este o explozie de vitalitate. Însă, după înfăptuirea crimei, sufletește vom fi distruși pentru că, în urma educației creștine milenare a omului occidental care ne modelează și nouă spiritul, vom considera crima un păcat și vom fi dominați de remușcări. Cum ar trebui să arate un om în stare să trăiască această ultimă explozie a emoțiilor și să nu se simtă distrus? Naziștii au crezut că răspunsul este „bestia blondă”, în fond ignorarea oricărui sentiment de vinovăție după ce ai ucis, să fii la fel de inocent în clipa crimei și după aceea ca un animal de pradă care-și devorează prada încă vie. Numai că naziștii au uitat că Nietzsche nu voia reducerea omului la animalitate, pentru că de o crimă inocentă sunt capabili doar primitivii și oamenii la începutul civilizației. Omul civilizat nu poate reveni la crimă fără să fie dominat de vinovăție.

Nietzsche dezvoltă ideea de voință de putere în legătură cu conceptul de viață. Pentru el, voința de putere înseamnă în primul rând autodepășire. Este interesant faptul că în Antichitate organismul viu nu este decât actualizarea unei esențe, a unei potențe, a ceva care există potențial în sămânță. Organismul nu este privit doar în planul evoluției temporale mundane, ci într-un dublu plan: un plan al formelor pure și un plan al realității. Nietzsche renunță la planul sau domeniul formelor pure și privește organismul viu numai din perspectiva acestei lumi, a lumii în care trăim fizic. În această lume, organismul prezintă tendința unei autodepășiri, spune Nietzsche.

Este interesant cum se schimbă înțelegerea dinamicii viului dinspre forma pură care se actualizează în materie în cazul organismului spre ideea de autodepășire ca tendință fundamentală a organismului. Desigur, și anterior creșterea organismelor era evidentă, dar această creștere nu înseamnă o „autodepășire”. Și asta pentru că ideea de autodepășire implică o dimensiune morală, care nu era asociată procesului de creștere anterior. În modernitate, Goethe și Hegel, printre alții, dezvoltă ideea de evoluție a realității și a viului (la Hegel, întâlnim ideea că divinitatea însăși evoluează, deci că evoluția are un sens, și anume un sens ascendent, pentru că în

istorie are loc o creștere în complexitatea spirituală), iar apoi prin Darwin această idee se impune ca paradigmă fundamentală a modernității. Hegel asociază o semnificație morală simplei creșteri, și asta pentru că privește creșterea istorică în sensul unei evoluții a lui Dumnezeu, evoluție care, dat fiind că Dumnezeu (Absolutul) este Binele însuși, nu putea fi gândită decât în termeni morali, respectiv ca fiind bună. Tot ce s-a întâmplat în istorie este bun pentru Hegel, adică este rațional, pentru că a fost o contribuție la actualizarea divinității pe Pământ, în sensul că omul ajunge treptat să înțeleagă că este identic din punct de vedere spiritual cu divinitatea, identitate care, istoric, este ilustrată prin apariția divinității în istorie ca Iisus Hristos. La Hegel apare ideea că creșterea înseamnă o creștere spre mai bine (dar, în fond, la începutul modernității, așa cum arată Hans Blumenberg, modernitatea încearcă să se legitimeze pe sine prin ideea de progres. Progresul este o categorie fundamentală a modernității). Dacă eliminăm din ideea de creștere factorul spiritual, ceea ce rămâne este postularea unei simple tendințe organice de trecere spre ceva mai complex. Creșterea este acum interpretată ca fiind impulsul de a deveni mai mult, așa cum anterior, creșterea operată de divinitatea care urmărea să se actualizeze în istorie era impulsul determinat de aceasta pentru o cât mai vastă și mai amplă cuprindere spirituală.

În acest context și geniile „oamenii mari”, dobândesc o nouă semnificație în gândirea lui Nietzsche. Ei creează universuri spirituale noi. Masa oamenilor trăiește fără a fi creativă, trăiește, oarecum, vegetativ. Ei nu sunt în stare să producă o nouă idee artistică sau științifică, sau filosofică. Ei trăiesc în umbra creațiilor altora, în lumea altora. Geniile schimbă însă ordinea lucrurilor, ei sunt cei care fac posibilă evoluția spirituală, descoperirea de noi universuri spirituale, care altfel nu ar fi fost descoperite niciodată, care altfel ar rămâne în neant. Dacă Bach nu ar fi apărut, muzica lui nu ar exista nici ea și am putea adăuga că toată muzica ulterioară ar lipsi și ea. Fără genii, omul ar fi o ființă animală care nu și-ar putea depăși mediul natural, așa cum animalele nu sunt în stare să își depășească acest mediu.

Ideea geniului care răscumpără umanitatea este un rezultat al gândirii imanentiste, care a renunțat la intervenția divinității în istorie. Anterior, geniul nu avea o valoare deosebită pentru că el era un instrument al divinității, divinitate care îl putea alege când pe unul să fie geniu și să fie expresia unei noi spiritualități, când pe altul. În schimb, atunci când divinitatea nu mai este concepută ca factor coordonator al istoriei, când istoria umană este rezultatul propriilor tribulații, a eforturilor proprii și a luptelor proprii, marile creații nu mai sunt rezultatul divinității, ci sunt rezultatul acestor eforturi, iar ele sunt cu atât mai demne de prețuit, cu cât sunt rezultatul unui proces haotic

În acest context, am putea adăuga, nu este întâmplător că rolul artei este atât de mult subliniat la Nietzsche. De fapt, arta reprezintă expresia și metafora supremă a libertății umane, a creativității umane. Într-un univers în care nu există niciun fel de ordine impusă din afară, tot ceea ce este trebuie conceput artistic. Aceasta nu înseamnă neapărat poetic sau cu instrumente artistice, ci în sensul că cunoașterea devine o formă de creație a propriului obiect al cunoașterii.