

George BONDOR

Deconstrucția ca strategie de interpretare. Nietzsche în lectura lui John Sallis

Deconstruction as Interpretative Strategy.
John Sallis' Reading of Nietzsche

(Abstract)

In this paper I shall discuss deconstruction as interpretative strategy. In this respect, I shall start by analysing John Sallis' reading of a section from Nietzsche's *Twilight of the Idols*. Sallis tries to reveal the spacings of reason, and their consequences on the distinction between „true world” and „apparent world”. Though I apply deconstructive strategy on some other sections of Nietzsche's work, namely: „The Problem of Socrates” and „How the True World finally became a Fable”.

1. Nietzsche și deconstructivismul

Interesul lui Derrida pentru textele lui Nietzsche este justificat îndeosebi prin aceea că ele îi permit să ia distanță față de Heidegger, primul ce a tematizat deconstrucția ca strategie de lectură a istoriei metafizicii. Revenirea la Nietzsche însemna nu numai contracararea nedoritei influențe a deconstrucției heideggeriene asupra propriului proiect, ci și eliberarea unui concept al deconstrucției pus doar la lucru de Nietzsche, fără balastul teoretic al conceptului heideggerian omonim. Din acest motiv, Derrida îl salvează pe Nietzsche, parțial, de eticheta de metafizician, considerându-l pe Heidegger ultimul metafizician și pe Nietzsche drept cel care a prefigurat deconstrucția, și astfel ieșirea din metafizică. Heidegger ar fi greșit întrucât nu a înțeles caracterul în primul rând parodic și ironic al

textului nietzschean¹, luându-l ca pe un text oarecare și, în al doilea rând, deoarece a introdus propriile idei filosofice în interpretarea lui Nietzsche, făcând o așa-numită interpretare „pre-textuală” și neînțelegând că filosofia acestuia trebuie citită la nivel textual întrucât ea nici nu este altceva decât text². Derrida este împotriva identificării heideggeriene a unor idei directe, a unor teme fundamentale nietzscheene, considerând că este imposibil să trecem dincolo de contradicțiile lui Nietzsche, căci „nu mai există umbră, și toate enunțurile, înainte și înapoi, la stânga și la dreapta, sunt posibile în același timp (...) și în mod necesar contradictorii ([Nietzsche] a spus lucrurile cele mai incom-

¹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, pp. 31-32.

² Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978, p. 94.

patibile între ele și a spus că le-a spus)³. Acestea definesc gândirea sa și transpar în scriitura sa aforistică, fragmentară, discontinuă, descentrată, strategic antisistematică, nedeterminată, perspectivă. Scriitura lui Nietzsche se arată ca un joc fără sfârșit în care se dispersează și se dizolvă metafizica, mai precis spus onto-teologia⁴.

Dintre cei care au urmat maniera deconstructivistă de interpretare a textelor lui Nietzsche s-au făcut remarcate destul de multe nume, precum: Jean-Michel Rey, Bernard Pautrat, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Paul de Man, John Sallis etc. Cercetările lor au în comun interesul pentru problematica limbajului, a stilului, a figurilor retorice ale discursului nietzscheean. Aflăm astfel că îndeosebi la nivelul stilului transpare o structură a diferenței care lucrează în interiorul și sfârșește prin a se substitui celei a ființei, pe care metafizica a favorizat-o, și doar astfel putem vorbi despre o veritabilă deconstrucție a edificiului metafizic⁵. Stilul este o ierarhizare a pluralității, și astfel o contra-

carare a opozițiilor artificiale ale metafizicii⁶, iar acest fapt este probat atât prin afirmațiile lui Nietzsche, cât și prin felul în care scrie. Scriitura nietzscheeană, aforistică, „este însăși scriitura voinței de putere, afirmativă, lejeră, inocentă. Scriitură care anulează opoziția dintre joc și serios, suprafață și profunzime, formă și conținut, spontaneitate și reflectat, divertisment și muncă”⁷. Abia acest tip de scriitură revendică o nouă artă a lecturii, „necesită ridicarea lecturii la înălțimea unei arte”, căci nu mai este posibilă în absența interpretării, a comentariului, fiecare nouă lectură fiind în fapt „o nouă scriitură care deplasează în mod lejer sensul celei dintâi”. Se poate spune că, în aceste condiții, lectura transformă deoptrivă cititorul și textul ca atare.

Deconstrucția se afirmă prin înțelegerea textului ca un ansamblu de semnificații lipsiți de un semnificat originar, un mod de a traduce la nivel textual ideea absenței fundamentului. Textul lui Nietzsche este emblematic întrucât el demonstrează că gândirea – chiar și cea filosofică – nu este nimic înaintea ori în afara limbii, ceea ce înseamnă că esența filosofiei este de factură lingvistică⁸. În măsura în care momentul major al textului este „semnul”, metoda de a citi textele lui Nietzsche nu mai poate fi sistematică, nu mai este cea a temelor fundamentale, heideggeriană, ci „sinuoasă și repetitivă”, „diagonală”, o lectură „dincolo de decupajul tematic în scopul de a evidenția procesul semnificativ al unei scriituri «filosofice» inedite”⁹. La același nivel metodic, inutilitatea sistematizării e cauzată nu doar de prezența enunțurilor contrare sau chiar contradictorii, ci și de faptul că textele

³ Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984, p. 60. Derrida propune, ca exercițiu strategic, să subscriem la lectura heideggeriană până ajungem într-un punct în care conținutul textelor lui Nietzsche devine de nerecuperat pentru și de neînglobat în problematica ființei, moment în care textul nietzscheean exhibă straniețea sa absolută, revendicând un tip de lectură mai fidel tipului său de scriitură. Cf. *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 32 sq. Despre Nietzsche ca precursor al deconstructivismului, cf. Pierre von Zima, *La Déconstruction. Une critique*, PUF, Paris, 1994.

⁴ Asupra acestor chestiuni rămâne de referință lucrarea lui Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche. Nietzsche-Derrida*, Ferdinand Schöningh, München-Padeborn-Wien-Zürich, 1988.

⁵ Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971. Pautrat descoperă structura diferenței interpretând apolinicul și dionisiacul nu ca o opoziție, ci considerând că apolinicul derivă din dionisiac. Așadar, Nietzsche ar gândi diferența sub forma dionisiacului.

⁶ Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1979, pp. 353 sq.

⁷ Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972, p. 167.

⁸ Bernard Pautrat, op. cit., p. 278.

⁹ Jean-Michel Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971, p. 7.

continue sunt într-o mult mai mare măsură dependente de cele discontinue, aforistice, decât invers¹⁰. De aceea autorii menționați își îndreaptă atenția asupra figurilor retorice ale textului nietzscheean, mergând până acolo încât în metaforele lui descoperă strategii de eliberare față de regimul conceptual, congruent discursului tradițional al metafizicii.

Nu în ultimul rând, o tactică de lectură care și-a dovedit eficiența este cea a descoperirii, în textul nietzscheean, a spațiilor, separărilor, deplasărilor de sens, a glisării planurilor discursive, a fragmentărilor etc. O asemenea interpretare realizează un autor american din curentul deconstructivist, John Sallis¹¹, la a cărui poziție asupra discuției nietzscheene despre rațiune și distincția lume adevărată – lume aparentă mă voi referi în cele ce urmează. Pentru început să urmărim însă chiar textul nietzscheean în discuție.

2. Rațiunea, lumea adevărată, ființa

În capitolul din *Amurgul idolilor* intitulat „Rațiunea în filosofie”, Nietzsche realizează o analogie între trei cupluri conceptuale opozitive: rațiune-simțuri, lume adevărată - lume aparentă, ființă-devenire. Cu ajutorul lor sunt exprimate două idiosincrasii ale filosofilor. Nietzsche identifică două planuri ale discursului: cel istoric, cu trimitere la originea metafizicii, anume filosofia greacă, și cel logic, care evidențiază modul de lucru dintotdeauna al metafizicienilor.

Prima idiosincrasie constă în lipsa simțului istoric și „ura” față de ideea devenirii. Filosofii privesc lucrurile și problemele sub specia eternității, crezând că ființa este cu adevărat doar ceea ce nu devine. De aici rezultă și credința în regimul conceptelor, care dezistoricizează realul. Nietzsche surprinde cine este vinovatul, conform credințelor filosofilor: e corpul, sunt simțurile.

„Ceea ce este nu *devine*, ceea ce devine nu *este*... Cu toții cred acum, cu disperare chiar, în ceea ce *ființează*. Dar neputând ajunge în posesia sa, caută motivele pentru care sunt refuzați. «Trebuie ca la mijloc să fie o amăgire, o înșelăciune, de vreme ce nu percepem ceea ce *ființează*: unde se ascunde înșelătorul?» – L-am prins, țipă în culmea fericirii, e senzualitatea! Simțurile astea, *care în general sunt atât de imorale*, ele ne înșală cu privire la *adevărata* lume. Morala: să te eliberezi de amăgirea simțurilor, de fenomenul devenirii, de istorie, de minciună – istoria nu-i altceva decât credința în simțuri, credința în minciună.”¹²

În afară de echivalențele simțuri-devenire-istorie, aflăm un lucru extrem de important: simțurile sunt vinovate din cauza caracterului lor înșelător, ele mint, falsifică adevărata lume, sunt imorale. Așa încât credința în simțuri este sinonimă credinței în minciună. Reapare astfel ideea de vinovăție a simțurilor, așa cum în alt paragraf din aceeași lucrare se vorbește despre vinovăția instincțelor. Nietzsche consideră că noi, oamenii, suntem cei care investim simțurile cu atributul vinei în momentul în care, crezând că este de datoria noastră, că este moral să ne eliberăm de ceea ce devine și să căutăm ceea ce nu devine, ceea ce este permanent, nu aflăm nici o cale de acces către acest permanent. Astfel, simțurile nu sunt cauza reală a neputinței noastre, a „înșelăciunii”, ci mai degrabă concepția noastră despre morală (credința în ființă, și nu în devenire)

¹⁰ Paul de Man, *Allegories of Reading*, Yale University Press, 1979.

¹¹ John Sallis, *Spacings – of Reason and Imagination in texts of Kant, Fichte, Hegel*, The University of Chicago Press, 1987; *Espaces – de la raison et de l'imagination dans des textes de Kant, Fichte et Hegel*, traduit de l'américain par Maurice Élie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Caëla Gillespie et Dominique Janicaud, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1997, pp. 9-13.

¹² KSA 6, p. 74 (AI, „Rațiunea în filosofie”, 1, p. 465).

este cea care conduce către credința în caracterul înșelător al simțurilor. Cauza este astfel confundată cu efectul. Or, așa cum afirmă Nietzsche în capitolul „Cele patru mari erori”, această inversiune reprezintă „pervertirea propriu-zisă a rațiunii”¹³.

Mai departe, Nietzsche dezvinovățește simțurile și deplasează vinovăția dinspre simțuri către „adevărată” sursă a minciunii, rațiunea.

„[Simțurile] nu mint în nici un fel. Ce *facem* cu mărturia lor, asta abia introduce minciuna, de exemplu minciuna unității, minciuna concreteței, a substanței, a duratei... «Rațiunea» e cauza pentru care falsificăm mărturia simțurilor. În măsura în care simțurile arată devenirea, trecerea, schimbarea, ele nu mint... Dar Heraclit va avea de-a pururi dreptate cu faptul că ființa e o ficțiune goală. Lumea «aparentă» e unica: lumea «adevărată» nu-i decât un *adaos mincinos...*”¹⁴

În acest paragraf putem observa deplasările de sens operate de Nietzsche, atât cu privire la rațiune și simțuri, cât și la „lumea adevărată” și cea „aparentă”, la ființă și devenire. Este ceea ce propune tipul de interpretare impus în cadrul gândirii deconstruivistice, prin Derrida și discipolii săi francezi ori americani. El se remarcă tocmai prin surprinderea deplasărilor de sens survenite în imanența unui text, deplasări prin care anumite instanțe conceptuale își diminuează forța discursivă asigurată de statutul lor conceptual, fiind slăbită forța lor dominatoare față de conceptele corelate lor. Textul nietzscheean se referă exact la astfel de concepte cu greutate semantică deosebită și care au intrat, în cadrul istoriei metafizicii, în cupluri conceptuale opozitive care au structurat respectiva istorie.

3. Interpretarea lui Sallis

Fragmentul de mai sus se află în atenția unui interpret american din curentul deconstructivist, John Sallis¹⁵. El caută spațiile prezente în textul nietzscheean referitor la rațiune. Spațierea ar fi „relația” spațiului cu el însuși, „mișcarea” care deschide spațiul în care ea survine¹⁶. Ea sugerează ideea de „a face o excursie”, „a vagabonda”. Bineînțeles, este la origine un procedeu tipografic: pauza, spațiul alb, linia dintre cuvinte, cratima, prin care se inserează spații într-un text; de unde „intervalul în general”. Putem însă vorbi și despre „a spația un lucru”, adică a insera intervale în interstițiile lucrului, a-l dispersa, pentru a-l face să piardă caracterul compact și închis. Astfel, spațierea lasă deschisă diferența, dezasamblând și disimulând totodată planul adevărului. Cum știm din *De la grammatologie*, spațierea „exprimă articularea spațiului și timpului, devenirea-spațiu a timpului și devenirea-timp a spațiului” și ea „este întotdeauna non-perceputul, non-prezentul și non-conștientul”¹⁷. Prin aceste afirmații Derrida trimite către statutul non-fenomenologic al scriiturii, al arhi-scriiturii mai precis, al acelei scriituri care nu e opusul vorbirii, ci condiția logică de posibilitate deopotrivă a scrierii și a vorbirii. Arhi-scriitura văzută astfel ca spațiere „nu se poate oferi *ca atare* în experiența fenomenologică a unei *prezențe*”, motiv pentru care „gândirea urmei” (expresie preferată aici de Derrida pentru a desemna deconstrucția) „nu se va confunda niciodată cu o fenomenologie a scrierii” deoarece „nici o intuiție nu se poate realiza în locul în

¹⁵ John Sallis, *Espaces*, ed. cit., pp. 9-13.

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, traducere parțială de Adriana Babeți și Delia Șepețean-Vasilu, in: *Pentru o teorie a textului. Antologie „Tel Quel” 1960-1971*, Editura Univers, București, 1980, p. 111.

¹³ *Ibid.*, p. 88 (AI, „Cele patru mari erori”, 1, p. 478).

¹⁴ *Ibid.*, p. 75 (AI, „Rațiunea în filosofie”, 2, p. 466).

care «spațiile albe» își asumă într-adevăr importanța”. Este reluată aici problema fenomenologică a intuiției care face ca obiectul să se dea „el însuși în persoană”, umplând vizarea particulară a conștiinței și realizând o evidență adecvată, chestiune care rămâne în mare măsură doar un ideal al fenomenologiei husserliene din cauza caracterul adumbrativ (perspectivist, am putea spune) al oricărei apariții a obiectului intențional. Bineînțeles, excepția o reprezintă pentru Husserl înseși trăirile conștiinței, non-adumbrative (*un-abgeschattet*), în cazul cărora evidența adecvată și chiar cea apodictică erau realmente posibile¹⁸. Dincolo de aceste precizări, strategia de-constructivistă vizează, cum bine știm, tocmai un atac împotriva ideii evidenței depline, a adevărului, a pozitivităților, a sensului ultim și univoc etc., toate caracteristici ale „metafizicii prezenței”. Termenii forțați de Derrida, indecidabili (*différance*, urmă, arhi-scriitură etc.) au menirea să tenteze o ieșire din regimul conceptual binar al metafizicii clasice, ceea ce nu înseamnă înlocuirea prezenței cu vreo formă de absență, nici înțelegerea acestor indecidabili prin opoziția prezență-absență. Căci, așa cum observă Rodolphe Gasché, acești termeni sunt niște cvasi-transcendentali. Ce înseamnă acest lucru? Aflăm, de pildă, că *différance* este jocul sistematic al diferențelor, al spațierii prin care două elemente ajung să se refere unul la celălalt. Spațierea e chiar producerea intervalelor fără de care termenii nu și-ar putea îndeplini funcția de semnificare. „Semnificația nu se formează astfel decât în spațiul acestei «différance»: al discontinuității și discreției, devierii și

rezervei a ceea ce nu apare”¹⁹. Acești termeni indecidabili sunt forțați în scopul de a slăbi opozițiile conceptuale, fals (ori relativ) ierarhizate: termenul secundar poate dobândi prioritate logică în raport cu termenul considerat inițial principal, iar raportul se dovedește astfel pasibil de a fi inversat.

În cazul textului nietzscheean, ne spune Sallis, a face posibilă spațierea rațiunii presupune a deschide rațiunea deplasând-o dincolo de ea, rupând identitatea ei cu sine, și deci prezența ei față de sine, prin care orice spațiere era imposibilă (deja depășită ori suprîmă). A spația rațiunea înseamnă a o trimite într-un câmp, de pildă cel al sensibilității sau acela al istoriei.

Iată spațierile rațiunii prezente în textul nietzscheean, așa cum le descoperă Sallis.

1. Prima spațiere, sub forma unei elipse, marchează separarea între „rațiune” și minciunile sau falsificările enumerate: a unității, a obiectivității și a permanenței. Or, o rațiune care proferează doar minciuni nu este rațiune (altfel spus, rațiunea ar trebui să

¹⁹ *De la grammatologie*, în: *Pentru o teorie a textului*, ed. cit., p. 113. Într-un alt context, ideea spațierii e discutată prin analogia între spațiul scriiturii și scena visului („Freud și scena scriiturii”, în: Jacques Derrida, *Scriitura și diferența*, traducere de Bogdan Ghiu și Dumitru Țepeneag, Editura Univers, București, 1998, p. 300): „Am numit, în altă parte, specificul scriiturii, într-un sens dificil al acestui cuvânt, *spațiere*: diastemă și devenire-spațiu a timpului, precum și desfășurare, într-un loc original, a unor semnificații pe care consecuția lineară ireversibilă, trecând de la un punct de prezență la altul, nu putea decât să tindă să le refuleze și, într-o oarecare măsură, să rateze această refulare. Mai cu seamă în scrierea zisă fonetică. Între aceasta și logosul (sau timpul logicii) dominat de principiul non-contradicției, temei al întregii metafizici a prezenței, există o profundă conivență. Or, în orice spațiere tăcută sau nu numai fonică a semnificațiilor, sunt posibile înlănțuiri care nu se mai supun linearității timpului logic, a timpului conștiinței sau al preconștiinței, a timpului «reprezentării verbale». Între spațiul nefonetic al scriiturii (chiar și în cea «fonetică») și spațiul scenei visului, granița e nesigură”.

¹⁸ Un capitol temeinic asupra originilor deconstrucției se găsește în Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, traduit de l'américain par Marc Froment-Maurice, Galilée, Paris, 1995, pp. 35 sq.

se orienteze către adevăr, nu să producă falsuri). Sallis crede că în textul lui Nietzsche rațiunea e separată de minciuni prin elipsa amintită, dar este separată și de ea însăși prin faptul că e pusă între ghilimele. Separația dintre această „rațiune” mincinoasă și rațiunea care se orientează către adevăr devine din ce în ce mai proeminentă.

2. „În măsura în care simțurile arată devenirea, trecerea, schimbarea, ele nu mint...” Sallis crede că acum avem de a face cu o opoziție nu doar față de rațiune, ci față de metafizică – enunțul de mai sus e împotriva determinării generale a metafizicii, conform căreia sensul unui lucru nu este ceea ce apare simțurilor, ci trebuie să întoarcem spatele simțurilor pentru a atinge adevărul. Întrucât aserțiunea se opune acestei întoarceri (*détour*), ea se opune metafizicii, consideră Sallis.

3. Separarea este marcată nu doar prin această a doua elipsă, care ar putea fi citită aici și ca omisiune a metafizicii, ci și prin invocarea unui gânditor premetafizic, Heraclit, pe care Nietzsche îl consideră cel mai antimetafizician dintre toți filosofilor. Acesta spune nu doar că Ființa este o minciună, ci și că această declarație este etern adevărată: „Dar Heraclit va avea de-a pururi dreptate cu faptul că ființa e o ficțiune goală.” Astfel, declarația trebuie menținută separată de ceea ce este declarat, o spațiere fiind operată între cei doi termeni și marcată aici prin numele lui Heraclit.

4. Abia astfel ajungem să afirmăm că lumea „aparentă” e singura lume, iar „lumea adevărată” este adăugată printr-o minciună. (Poziționarea ghilimelelor este foarte importantă în cadrul unei interpretări deconstrucționiste!) Trebuie povestită istoria acestei adăugiri, care nu e alta decât istoria metafizicii. O narațiune genealogică (o nouă spațiere) va explicita sensul acestei adăugiri. Dar ce se întâmplă cu acest alt sens când

declaram că lumea aparentă *este* singura existentă? Aici apare o spațiere care are valoare de deplasare, o torsiune care eliberează unul dintre cei doi termeni ai opoziției, separându-l de el însuși. Această istorie e povestită în paragraful „Cum a ajuns în sfârșit «lumea adevărată» o fabulă”, 6, în care se spune că o dată cu „lumea adevărată” am lichidat-o și pe cea aparentă. Așa cum crede Sallis, „lumea adevărată” necesită spațierea ghilimelelor întrucât nu e altceva decât o istorie, o fabulă, ceva permanent repetat, adică un fel de citare.

5. „A fabula despre o altă lume” („Rațiunea în filosofie”, 6, teza 3): o astfel de fabulă este inventată pentru că e deja prezentă o calomnie la adresa vieții. Or, dacă rațiunea e cauza falsificării, este inversată ordinea cauzală: rațiunea este ceea ce Nietzsche numește „cauză imaginară” (o aparentă inversiune a timpului face ca elementul în realitate secund să fie considerat drept cauză).

6. Spațierea este o ocluziune, unde *occludere* înseamnă: a) închidere a metafizicii; b) absorbție, ca în cazul substanțelor chimice: absorbție a „lumiilor adevărate” de către lumea „aparentă”, absorbție care se desăvârșește prin aceea că ființa devine ficțiune vidă; c) ocluziune ca închidere a spațiului delimitat prin opoziția dintre „lumea adevărată” și lumea „aparentă”, reducerea acestui spațiu la planul aparentei; d) ocluziune ca obstrucție, act de închidere, de blocare a libertății de a trece dincolo (sau prin) spațiul (planul) care rămâne. Spațiul dintre „lumea adevărată” și lumea „aparentă” este redus la planul aparentei. Când „lumea adevărată” dispăre, rămâne lumea „aparentă”, dar e deplasată și devine scena *scriiturii critice*. Putem astfel spune că ocluziunea survine la sfârșitul metafizicii, e spațierea finală a metafizicii.

Ineditul interpretării lui Sallis este indubitabil. Se cuvin făcute acum câteva observații și completări, care au menirea de a aprofunda fragmentul lui Nietzsche păstrând orientarea generală a interpretării în discuție, nu și toate datele ei particulare.

4. Observații și adăugiri

„[Simțurile] nu mint în nici un fel.”

Fragmentul lui Nietzsche debutează cu un enunț despre simțuri, pe care l-am putea plasa în contextul discuțiilor epistemologice moderne. Aceasta întrucât „minciuna” nu trimite aici la fapte morale, ci la actul cunoașterii. Minciuna denumește aici falsul. Cine este prim în actul cunoașterii: rațiunea sau simțurile? Cum justificăm adevărul cunoștințelor noastre? Prin eminența originii tuturor cunoștințelor. Atât orientarea raționalistă, cât și cea empiristă din cadrul filosofiei moderne au pornit de la această presupuziție, conflictul reducându-se la cine anume stă la originea cunoașterii, nicidecum la justetea acestui fel de a privi actul cunoașterii, anume ca justificat de originea cunoștințelor. Problema pusă de Nietzsche este, în fond, cea a adevărului. Enunțul „simțurile nu mint niciodată” este sinonim cu: „simțurile spun întotdeauna adevărul”, adică: „adevărul cunoștințelor noastre e garantat atâta vreme cât se rezumă la datele simțurilor”. Atunci când intră în joc rațiunea, tot atunci apare și falsul:

„Ce *facem* cu mărturia lor, asta abia introduce minciuna, de exemplu minciuna unității, minciuna concreteții, a substanței, a duratei... «Rațiunea» e cauza pentru care falsificăm mărturia simțurilor.”

Afirmația lui Nietzsche e în mare măsură ipocrită, din punct de vedere epistemologic. Nu există cunoaștere care să se rezume la datele simțurilor. Acestea furnizează un divers sensibil care ar fi amorf și haotic în

absența rațiunii ordonatoare. Chestiunea fusese explicată convingător de Kant și nici măcar cel mai vehement empirist nu ar mai fi susținut că e posibil să avem o cunoaștere veritabilă exclusiv sensibilă. Ordonarea reprezentărilor sensibile în judecăți este contribuția rațiunii în actul cunoașterii (contribuția intelectului, pentru a fi consecvenți cu terminologia kantiană). Or, doar judecățile sunt adevărate sau false. Spunând că adevărul e prezent atâta vreme cât ne limităm la datele simțurilor, Nietzsche păstrează o presupuziție de natură metafizică în cadrul dezbaterii epistemologice. Mă refer la faptul că problema adevărului – și a falsului, totodată – este extinsă de la contextul epistemologic la cel metafizic. În cele ce urmează Nietzsche chiar încearcă să rezolve o problemă metafizică plecând de la chestiunea epistemologică a adevărului. Am putea crede că nu e nimic ilicit în aceasta. Kant procedase într-un mod asemănător. Această procedură a lui Nietzsche mi se pare o simplă iluzie. Încă de la început el mutase problema adevărului în plan metafizic, încât parcursul său nu e nici pe departe de aceeași rigoare cu cel kantian. Enunțul său „simțurile nu mint” e de la bun început colorat metafizic. Alături de argumentul pe care deja l-am prezentat, îmi propun să ofer și să aprofundez mai departe încă un argument.

Criteriul propus de Nietzsche pare unul pragmatic, dar nu este astfel. În opinia mea, el păstrează o trăsătură metafizică în conceperea minciunii, anume prejudecata conform căreia ceea ce este prim conduce prin sine însuși către adevăr, în vreme ce înșelătoria provine din instrumentalizarea a ceea ce e prim. Falsul derivă din ceea ce este secund. Se întâmplă la fel în concepțiile raționaliste și în cele empiriste ale modernității filosofice. Așadar, „empirismul” lui Nietzsche nu depășește logica modernă a relației prim-derivat, principal-secundar, așa

cum nici empirismul lui Locke sau Hume nu a făcut-o. Dacă are loc o deplasare a sensului rațiunii în fragmentul citat, în măsura în care rațiunea era considerată în cadrul metafizicii o sursă a adevărului, iar Nietzsche o consideră vinovată de înșelăciune, această deplasare nu este una cu adevărat radicală întrucât, așa cum am arătat, empirismul modern o conștientizase deja, fără ca prin aceasta să depășească credința proprie metafizicii conform căreia ceea ce este prim e adevărat, iar secundarul aduce minciuna. Astfel, Nietzsche rămâne mult prea fidel concepției empiriste moderne și, prin aceasta, metafizicii moderne. E adevărat însă că pune explicit în discuție principiul pe care eu afirm că îl folosește aici în mod necritic, cel al prevalenței „metafizice” a principalului față de secundar. Face lucrul acesta chiar în *Amurgul idoloilor*, atât în capitolul „Rațiunea în filosofie”, cât și în unele paragrafe din capitolul „Cele patru mari erori”. Este însă o diferență între a deconstrui un principiu și a-l folosi. Ceea ce ne apare drept suspect la un moment dat nu e prin aceasta definitiv înlăturat din practicile noastre de gândire și de discurs.

Pe baza argumentelor de mai sus voi aduce în continuare câteva amendamente la interpretarea deconstructivistă a lui John Sallis. Prima separație enunțată de Sallis e prezentă cu adevărat în fragmentul lui Nietzsche, însă felul în care interpretul american o folosește mi se pare deficitar. Faptul că rațiunea se orientează firesc, prin chiar faptul că este rațiune, către adevăr nu e de la sine înțeles, cum îi place să creadă interpretului american. Oricum, nu orice tip de rațiune se comportă astfel. Rațiunea estetică, de pildă, acceptă și chiar proferează jocul iluziilor, al falsurilor, al simulacrelor. Sallis încearcă să ne persuadeze cu privire la ideea sa apelând la simțul comun sau, cum înțelegem din context, trimitând la experiența dintotdeauna a filosofilor. Ce anume

ne invită Sallis să acceptăm? Faptul că există o vastă tradiție filosofică în cadrul căreia rațiunea s-a orientat ferm către adevăr. Fără o astfel de presupuziție scenariul său este neargumentat. Nu se întâmplă astfel în întreaga gândire deconstructivistă?

Care este acea tradiție filosofică? Există, într-adevăr, o spațiere între rațiunea „care minte” și rațiunea care spune adevărul, „adevărată” rațiune, însă aceasta din urmă nu poate fi văzută drept constantă a metafizicii, anume acea instanță care a produs întotdeauna discurs metafizic. Pe scurt spus, replica mea la afirmația lui Sallis este că raționalitatea de tip metafizic nu poate fi identificată simplist cu prevalența rațiunii „care spune adevărul”. Raționalitatea metafizicii nu este sinonimă cu preeminența rațiunii. În cel mai fericit caz, am putea susține această idee cu privire la metafizica modernă, dar nu înainte de aceasta. E drept că replica mea se referă deopotrivă la interpretarea lui Sallis și la enunțul lui Nietzsche, însă cred că interpretul deconstructivist îi acceptă acestuia din urmă cu prea mare ușurință o generalizare nejustificată. Afirm lucrul acesta chiar dacă filosofia lui Platon și cea a lui Aristotel ar putea infirma teza mea. Aparent, așa stau lucrurile. Doar că nici Platon și nici Aristotel nu puneau în discuție simțurile ca atare, ca și cum ar conduce prin ele însele la erori. Nu facultatea noastră de cunoaștere e sursa erorilor pentru filosofii greci, ci obiectul de cercetare este cel care se arată în modalitatea adevărului sau în cea a erorii. Atâta vreme cât cunoașterea noastră se apleacă asupra devenirii, ea va da naștere erorilor, indiferent care ar fi facultatea prin care cunoaștem devenirea. Dimpotrivă, dacă ne îndreptăm în actul cunoașterii către ceea ce este imuabil, către ființă, vom obține adevărul. Decizia lui Platon și Aristotel a fost să realizeze o corespondență între devenire și ființă, pe de o parte, simțuri și rațiune, pe de alta. Însă nu simțurile s-au

făcut vinovate de eroare, ci devenirea. Nu facultatea de cunoaștere, ci obiectul cunoașterii a condus la eroare. Chestiunea adevărului era deci ontologică (sau ontică, pentru a discuta conform unei distincții impuse de Heidegger), nu gnoseologică. Mai mult decât atât, conceptul de rațiune și-a modificat de multe ori înțelesul, de la Platon până la Nietzsche. Așa încât acea tradiție metafizică pe care Sallis ne persuadează să o acceptăm e o simplă construcție. Ea există, desigur, dar putem oricând să o construim într-un alt mod decât a făcut-o gândirea deconstructivistă. Cred că modalitatea cea mai potrivită ar fi să cercetăm întotdeauna „logica” acestei tradiții, structura ei mai curând formală decât determinabilă prin conținutul ei. Altfel spus, ar fi mai bine să definim tradiția metafizică printr-un conținut minim de idei, astfel încât riscul generalizării să fie cât mai mic. Tradiția metafizică (ontologică, mai precis spus) este suficient determinată prin cuplul devenire-ființă, distincția simțuri-rațiune fiind ulterioară, adăugată, o completare în registrul gnoseologic adusă unei distincții propriu-zis metafizice. Astfel, „spațierea” între rațiunea mincinoasă și rațiunea care spune adevărul nu aduce cu sine, obligatoriu, o afirmație împotriva metafizicii tradiționale. Abia slăbirea opoziției între devenire și ființă, deci între lumea aparentă și lumea adevărată, finalizată prin aceea că ființa, respectiv lumea adevărată sunt declarate simple ficțiuni, ar trebui înțeleasă drept o veritabilă reacție a lui Nietzsche față de metafizică. Dar discuția sa despre rațiune și simțuri rămâne subordonată deciziei privitoare la cele două cupluri propriu-zis metafizice de mai sus. Neutralizarea opoziției rațiune-simțuri este urmarea firească a neutralizării raportului între lumea adevărată și lumea aparentă, între ființă și devenire, și nu invers. Faptul că atributul esențial al rațiunii, anume luciditatea, conștiința, e deplasat dinspre

rațiune spre simțuri reprezintă o deplasare semnificativă. Ea este însă analoagă deplasării „adevărului” dinspre lumea adevărată spre lumea aparentă și dinspre ființă către devenire. „A conferi devenirii atributele ființei” – este un imperativ care are corespondent și privitor la simțuri și rațiune. Simțurile sunt acum conștiente de ele însele – e urmarea firească a credinței că intruziunea rațiunii în afacerea simțurilor generează eroarea.

Observăm astfel că reacția lui Nietzsche împotriva metafizicii are ca urmare, în acest context, investirea simțurilor cu atributul metafizic al conștiinței de sine. Distincția rațiune-simțuri e deplasată dinspre registrul gnoseologic către cel metafizic, așa cum, în fragmentele pe care le voi discuta în cele ce urmează, distincția morală rațiune-instincte era deplasată către discursul metafizic, deplasare care conferă instinctelor același atribut metafizic al conștiinței de sine. Replica lui Nietzsche la metafizica tradițională are ca suport sau ca urmare nu renunțarea la discursul metafizic, ci chiar deplasarea către acest discurs a conceptelor aparținând altor registre. Filosoful nu conturează propriu-zis o teorie a cunoașterii, nici o morală, ci replica sa are loc în cadrul metafizicii.

5. Exerciții infidele de deconstrucție

Îmi propun în cele ce urmează să analizez câteva fragmente nietzscheene, tot din *Amurgul idolilor*, complementare celor deja discutate, pentru a obține o imagine de ansamblu asupra problematicii în chestiune. Analiza mea pleacă de la interpretarea lui John Sallis, urmează până într-un punct scenariul deconstructivist, dar prezintă în același timp serioase infidelități. Deși nu asum datele majore ale deconstructivismului, în anumite secvențe ale demersului voi încerca să identific spațiile discursive (în

special în discutarea raportului între lumea adevărată și cea aparentă), deplasările de sens și glisarea planurilor, strategii pe care le consider oportune pentru tipul de texte pe care le analizez, fragmentare, multidimensionale, perspectiviste, asemenea realității despre care ele vorbesc. Alexander Nehamas a avut dreptate să afirme că, prin stilul său, Nietzsche predă perspectivismul în mod nedogmatic.

5.1. Vinovăția socratică a rațiunii

În *Amurgul idoloilor*, Nietzsche insistă asupra faptului că rațiunea se face vinovată de a fi dublat lumea cu o așa-zisă „lume adevărată”. Aceasta s-ar fi întâmplat, în opinia sa, chiar înainte de Platon, la Socrate, care ar fi exagerat rolul rațiunii, în defavoarea instinctelor:

„Încerc să pricep din ce idiosincrasie provine acea echivalare socratică, rațiune = virtute = fericire: ea fiind, dintre toate, cea mai bizară echivalare posibilă și căreia cu deosebire i se împotrivesc toate instinctele mai vechiului elen.”²⁰

Așa cum înțelege Nietzsche problema lui Socrate, acesta nu era un simplu caz excepțional, ci simptomele decadentei care îl caracterizau aveau o largă răspândire în Atena vremii sale:

„Același soi de degenerescență se pregătea pretutindeni pe tăcute: vechea Atenă era pe sfârșite. – Iar Socrate înțelegea că toată lumea avea nevoie de el – de remediul, de terapia, de ingeniosul său procedeu personal de autoconservare... Pretutindeni instinctele se aflau în stare de anarhie; pretutindeni omul se găsea la cinci pași de exces: acel monstrum in animo constituia pericolul general. «Instinctele vor să se

erijeze în tiran; trebuie inventat un *contratiran* mai puternic»...”²¹

Or, „contratiranul” instinctelor (al simțurilor) este rațiunea, cu instrumentul ei pus la punct de Socrate, dialectica. Aparent, problema lui Socrate este, așa cum rezultă și din spusele lui Nietzsche, o problemă morală, anume *stăpânirea de sine*, adică dominarea instinctelor, a simțurilor. Din această perspectivă, rațiunea apare ca un remediu împotriva anarhiei instinctelor, ca un principiu terapeutic, iar Socrate – un terapeut. Era însă cu adevărat o boală „anarhia instinctelor”, faptul că „instinctele se ridicau unele împotriva celorlalte” și că, astfel, „nimeni nu se mai stăpânea pe sine”? Era aceasta o maladie care trebuia vindecată? Da, din punct de vedere moral, stăpânirea de sine era o necesitate, absența ei putând duce la disoluția cetății. Nietzsche accentuează că aceasta era percepută în Atena acelor vremuri drept o boală care ar fi condus către o formă de tiranie a instinctelor:

„Concepția despre morală a filosofilor greci de la Platon încoace e condiționată patologic.”²²

Dacă boala se afla într-un stadiu atât de avansat, trebuia adoptată o terapie de șoc. Aceasta pare să fie salvarea propusă de Socrate. Nietzsche deconstruiește soluția salvatoare a lui Socrate în două momente, printr-o distanțare în doi timpi.

Mai întâi, nu este o veritabilă soluție întrucât a survenit fără posibilitate de alegere. Dacă rațiunea a fost văzută drept salvatoare, s-a întâmplat fără ca Socrate și cei asemenea lui, cei „bolnavi” de anarhia instinctelor, să aibă posibilitatea alegerii. Ei „nu erau liberi să fie raționali”, ci acesta „era mijlocul lor ultim”²³. Așa își explică

²¹ *Ibid.*, p. 71 (*ibidem*, 9, p. 463).

²² KSA 6, p. 72 (*ibidem*, 10, p. 464).

²³ *Ibidem* (*ibidem*, 10, p. 463).

²⁰ KSA 6, p. 69 (AI, „Problema lui Socrate”, 4, p. 461).

Nietzsche fanatismul cu care gândirea greacă îmbrățișează raționalitatea salvatoare propusă de Socrate. Această „alegere” neliberă se dovedește a fi, la urma urmei, întru totul non-rațională. Este împotriva rațiunii să nu poți alege în urma unei deliberări conștiente. Raționalitatea ca remediu se instalează astfel, ne lasă să înțelegem Nietzsche, printr-un act non-rațional. De aceea comportamentul grecilor din acea vreme ajunge să fie, pe urmele lui Socrate, „absurd de rațional”. Expresia semnifică exact paradoxul prin care rațiunea se instaurează ca remediu unic folosindu-se în acest scop de altul ei, non-rațiunea.

În al doilea rând, Nietzsche arată că Socrate era un fals medic și un fals mântuitor întrucât remediul pe care îl propune este o simplă amăgire:

„E o autoamăgire din partea filosofilor și a moralistilor să se și desprindă din *décadence* în virtutea faptului că se războiesc cu ea. Desprinderea nu le stă în puteri: ceea ce ei aleg ca mijloc, ca salvare, nu e, la rândul său, decât iarăși doar o expresie a acestei *décadence* – ei îi modifică expresia, pe ea însă n-o înlătură. Socrate a fost o neînțelegere; *întreaga morală a îndreptării, cea creștină și ea, a fost o neînțelegere...* Lumina de zi cea mai crudă, raționalitatea cu orice preț, viața la modul lucid, rece, prevăzător, conștient, fără instinct, împotrivindu-se instinctelor, toate acestea la rândul lor nu erau decât o boală, o altă boală – și nicidecum o reîntoarcere la «virtute», la «sănătate», la fericire...”²⁴

Pasajul de mai sus indică faptul că inversiunea nu produce o depășire a sistemului de referință, ceea ce aflăm și din scenariul deconstructivist. Nietzsche a fost perfect conștient de acest lucru și din această perspectivă a refuzat soluția socratică. Războiul cu decadența nu iese din logica decadenței, din acea *Stimmung* generalizată

numită *décadence*. Logica lui „contra” nu e alta decât logica lui „același”. Este o logică reactivă, căci are mereu nevoie de suport pentru a se desfășura în forma negației sau a opoziției. Or, întrucât pentru Nietzsche viața este prin definiție afirmativă, o astfel de logică reactivă nu doar că nu propune „altceva” și nu poate reprezenta un remediu, ci se dovedește cel puțin la fel de bolnavă ca și logica pe care vrea să o depășească. Socrate e mai degrabă un bolnav decât un veritabil medic. Suferă de aceeași boală ca și contemporanii săi atenieni, numai că prin terapia pe care și-o prescrie singur devine bolnavul prin excelență. Este ca și cum boala lui s-ar fi accentuat în urma tratamentului pe care și l-a administrat singur, multiplicându-și fețele și efectele. Anarhia instinctelor nu e depășită ori vindecată prin rațiune. Adevărata boală apare tocmai atunci când resimțim drept necesară combaterea instinctelor, fiindcă acesta este un simptom al absenței *creșterii*, deci o negare a vieții:

„A *trebui* să combați instinctele – aceasta-i formula pentru *décadence*: cât timp viața e în *creștere*, fericirea echivalează cu instinctul.”²⁵

Să observăm că Nietzsche nu operează aici o banală inversiune, chiar dacă, printr-o mișcare opusă celei a lui Socrate, revalorizează instinctele în detrimentul rațiunii. Dacă ar produce o simplă inversiune a raportului dintre instincte și rațiune, Nietzsche s-ar contrazice singur, atâta vreme cât doar cu câteva rânduri înainte afirmase că războiul împotriva decadenței nu conduce la o ieșire din aceasta. Putem spune însă că posibilitatea logică a unei inversiuni este lăsată deschisă, ceea ce sugerează inconsistența ierarhiei inițiale (prevalența rațiunii în fața instinctelor).

Dacă nu e vorba despre o banală inversiune în cadrul sistemului de referință, ar trebui să înțelegem ce anume exprimă

²⁴ *Ibid.*, pp. 72-73 (*ibidem*, 11, p. 464).

²⁵ *Ibid.*, p. 73 (*ibidem*, 11, p. 464).

spusele sale aparent contradictorii. Ele învață, mai întâi, că logica războiului declarat decadenței nu iese din logica acesteia din urmă. Or, logica decadenței este, în acest context, logica descrisă prin anarhia instinctelor, așa cum ajunsese ea să domine viața ateniilor din vremea lui Socrate. Iar războiul împotriva acestei logici se voia dus din perspectiva rațiunii, despre care Socrate credea că este „altul” instinctelor. El voia deci să depășească o logică anume din exteriorul acesteia, instaurând un principiu transcendent acestei logici, ceea ce Nietzsche nu acceptă. Astfel, ceea ce se desprinde din fragmentul nietzscheean e faptul că nu este posibilă transcenderea logicii instinctelor. Consecința firească este că rațiunea ar trebui înțeleasă drept imanentă acestei logici, izvorând dintr-un anumit joc al instinctelor, nicidecum din afară. Așadar Nietzsche introduce aici, fără o pregătire prealabilă a terenului, propria sa idee referitoare la raportul instincte-rațiune. El se bazează doar pe un principiu general, care spune că nu se poate depăși ceva prin inversiune. Discuția despre rațiune va trebui deci dusă din perspectiva instinctelor, și nu invers.

Această aparentă inversiune este de fapt o mișcare prin care Nietzsche eliberează nu atât instinctele de sub tirania rațiunii, cât mai degrabă eliberează un spațiu al discursului despre instincte care să nu fie subsumabil discursului dominant al rațiunii. Dimpotrivă, discursul rațiunii trebuie să devină imanent discursului instinctelor, iar prin aceasta va fi posibil, în alte paragrafe, ca rațiunea însăși să fie înțeleasă ca dependentă de instincte, ca derivând din jocul lor, ca secundă și marginală în raport cu ele. Deocamdată e vorba doar de o neutralizare a discursului rațiunii și de stabilirea planului în care va fi dezbătută chestiunea rațiunii: imanenta instinctelor.

Valoarea instinctelor este diferită în cele două contexte descrise în paragraful lui Nietzsche: în primul caz avem de a face cu instinctele care suportă un altul al lor, chiar dacă aparent, anume rațiunea, în vreme ce în al doilea caz așa ceva nu este posibil deoarece totul se desfășoară în imanenta instinctelor, ca și cum am avea de a face cu un plan care își subordonează atât planul instinctelor, cât și cel al rațiunii din primul context, cel referitor la vechii atenieni. Acest din urmă plan al instinctelor care nu mai suportă o exterioritate, un remediu transcendent, nici nu mai poate fi suspectat ca principial vinovat. Aceasta întrucât vinovăția e posibilă doar atunci când intuim un dincolo, un altceva, o altă logică decât cea de referință. Ideea vinei instinctelor este aici neutralizată. Însă rațiunea va fi văzută de acum înainte drept vinovată. Revine astfel întrebarea: nu cumva operează Nietzsche o simplă inversiune, dezvinovățind instinctele și învinovățind rațiunea? Ne apropiem de un răspuns. Vina despre care e vorba în cazul rațiunii nu este de același fel cu precedentă „vină” a instinctelor. „Vina” instinctelor era una morală, în vreme ce vina rațiunii este una metafizică. Este vina de a separa radical între două aspecte care fac parte din același plan, cel al imanentei instinctelor, care este și planul vieții. Aparent, rațiunea este cea care operează această separație a ei de instincte. În profunzime, rațiunea însăși este rezultatul unor instincte slabe care ajung să se răzvrătească și să devină dominante. Vina instinctelor apărea din slăbiciunea acestora și producea rațiunea rece și lucidă ca un „altul” al instinctelor, în vreme ce vina rațiunii provine de asemenea din slăbiciunea instinctelor, dar este, ca să spun astfel, conștientă de sine. Între cele două momente sau între cele două tipuri de vină se modifică sensul rațiunii. Se schimbă, de fapt, sensul lucidității și al conștiinței. Acestea din urmă devin proprietăți ale planului imanent al instinc-

telor, atâta vreme cât acesta se instalează ca singurul plan cu sens. Nu mai este rațiunea cea care aruncă o lumină în lumea instinctelor, ci instinctele își sunt acum autosuficiente, posedând propria formă de luciditate. Rațiunea este „slăbită”, ea nu se mai poate „separa”, nici nu mai poate fi principiu al „separației” dintre ea însăși și instincte. Rațiunea nu mai poate descrie logica ei proprie și logica instinctelor, ci devine un simplu moment al unei logici pe care instinctele o configurează.

Nu avem deci de a face cu o inversiune, ci cu o deplasare a raportului instincte-rațiune. Când rațiunea era considerată remediu al maladiei instinctelor, era chemată să descrie spațiul de joc, raportul, diferența dintre instincte și rațiune. Când Nietzsche demască rațiunea ca fals remediu, nu opusul ei se instalează ca remediu sau ia locul rațiunii, ci planul instinctelor ajunge să dicteze și să descrie spațiul de joc, raportul, diferența dintre instincte și rațiune. Nu este inversat un raport, ci e modificat, deci deplasat, principiu al celui raport. Diferența dintre instincte și rațiune este acum alta, modificându-se statutul ei. Rațiunea se voia altul radical al instinctelor, pentru a deveni, la capătul istoriei pe care a inaugurat-o, anume în contextul nietzscheean, un altul relativ, dependent de logica imanentă a instinctelor. Ea este acum derivată din instincte și în noile condiții nu mai poate hotărî cu privire la sine sau la instincte. Ea nu mai are o logică proprie. Însă pentru a se ajunge aici trăsătura ei definitorie, anume luciditatea, conștiința, a fost transferată instinctelor. Aceasta este, în opinia mea, deplasarea cea mai importantă pe care a realizat-o Nietzsche referitor la rațiune și în absența ei devine inteligibil întregul său discurs despre instincte. Confruntarea instinctelor cu rațiunea era chiar necesară, fiindcă doar astfel se putea opera această deplasare de sens. Dacă Nietzsche ar fi

expus o teorie asupra instinctelor în absența acestei confruntări ușor dramatizate, ar fi rămas, ca un reziduu de proveniență metafizică, impresia că discursul asupra instinctelor e dependent de un discurs al rațiunii, că este un discurs al rațiunii.

Nietzsche împlinește aici o exigență cu mult mai importantă decât faptul de a expune o nouă teorie, opusă celor anterioare. El creează un spațiu al discursului în interiorul căruia vechile teorii dependente de vechiul discurs al rațiunii își pierd valabilitatea absolută și sunt înlocuite de noi teorii posibile.

5.2. *Umbra cea mai scurtă*

Într-un cunoscut capitol din *Amurgul idolilor* („Cum a devenit în sfârșit «lumea adevărată» o fabulă”)²⁶, Nietzsche reface, pe scurt, istoria acestei erori a filosofiei. Ipostazelor platonice și creștine ale acestei “erori” le adaugă înțelesul kantian (lumea adevărată e inaccesibilă cunoașterii, dar este totuși un imperativ moral) și cel pozitivist (lumea adevărată e necunoscută și inutilă moralității). El numește această ultimă ipostază “cel dintâi căscat al rațiunii”, referindu-se astfel la apariția primelor slăbiciuni ale rațiunii, considerată adevărata vinovată pentru deprecierea devenirii și a corporalității, prin intermediul limbajului și al logicii. Unitatea, identitatea, durata, substanța, cauza, ființa – toate aceste obsesii ale ontologiei sunt tributare prejudecății rațiunii. O “altă lume” este un sinonim al neființei, al absenței vieții, al lipsei voinței de a trăi. „Instinctul epuizării vitale, iar nu cel al vieții a creat «lumea cealaltă»”²⁷. Bineînțeles, Nietzsche nu se contrazice aici, ci vrea doar să spună că imaginarea unei „lumi adevărate” e opera unei voințe reactive, care

²⁶ KSA 6, pp. 80-81 (AI, pp. 470-471).

²⁷ KSA 13, 14 [168], p. 353 = WM § 586 C, p. 409 (VP, p. 387).

este un „nu” spus vieții. Iluziile „lumii adevărate” rămân însă necesare vieții.

Dacă „lumea adevărată” nu mai e de nici un folos, ea trebuie îndepărtată. Însă o dată cu ea este lichidată și „lumea aparentă”. Lumea noastră, singura existentă, nu mai poate fi numită „aparentă”. Ea trebuie să-și recâștige demnitatea pierdută, ceea ce necesită o „reevaluare a tuturor valorilor”. Dimpotrivă, „lumea cealaltă” se dovedește a fi o simplă iluzie. Revenind la fragmentul din *Amurgul idolilor*, trebuie observat că Nietzsche are în vedere două momente. Mai întâi, el pledează pentru o inversiune a sensului celor două „lumi”. „Lumea adevărată” a metafizicii și a religiei creștine nu este decât iluzie, ficțiune, o lume inautentică. Dimpotrivă, „lumea aparentă” a metafizicii este lumea existentă în mod real. Apoi, el afirmă că trebuie „lichidate” atributele de „adevărat” și „aparent”, întrucât există o singură lume, cea a devenirii. Acesta e „sfârșitul celei mai lungi eroi” sau, cu o imagine ce trimite la originea platoniciană a ontologiei, „momentul celei mai scurte umbre”. Se știe că Platon a întrebuițat metafora luminii atunci când a vrut să explice raportul dintre lucrurile sensibile și Idei, spunând că Ideea supremă, Binele, este sursa de lumină (condiția de posibilitate) pentru inteligibil, după cum Soarele este pentru sensibil. Tot așa, el a afirmat că lucrurile sensibile sunt doar niște umbre ale Ideilor. Nietzsche trimite direct la această imagine platoniciană. „Momentul celei mai scurte umbre” este cel în care lumea noastră,

singura existentă, nu mai este dublată de o „lume adevărată” a ființei. O dată ce dispare lumina, umbra însăși se retrage. Nietzsche nu merge însă atât de departe. Aceasta întrucât umbra nu era atât simbolul sensibilului, cât al diferenței dintre sensibil și inteligibil. Umbra numea diferența ontologică. Această diferență nu poate fi anulată complet. Ea dispare ca separație între două lumi, însă e conservată în calitate de diferență intramundană între devenire și ființă²⁸.

Știm însă că diferența intramundană semnifică pluralitatea inerentă lumii, lume care nu e altceva decât un spațiu al jocului (și al disputelor) forțelor diferite, al voințelor de putere diferite. În limbajul nietzscheean, lumea este un vast joc al interpretărilor. E unul din motivele pentru care putem vorbi despre o fundare hermeneutică: un fundament care nu mai este o identitate cu sine, ci tocmai un joc al diferențelor, un fundament care și-a pierdut puterea de a întemeia. Aceste caracteristici sunt definitorii pentru o ontologie hermeneutică. Asupra acestei din urmă chestiuni voi reveni cu precizări în texte viitoare.

Eugen Fink, a cărui interpretare am urmat-o aici, afirmă că Nietzsche respinge forma teologică a diferenței ontologice, încercând să gândească această diferență în mod cosmologic (intramundan). Cf. Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960, pp. 144-147.