

Construcția nihilistă a lumii sociale

Der nihilistische Aufbau der sozialen Welt* (Zusammenfassung)

Das Thema des vorliegenden Beitrags besteht in einer Analyse der sozialen Problematik in Nietzsches Denken, die besonders als eine Kritik der modernen Kultur und der modernen Gesellschaft interpretiert werden kann. Die Kritik muss in diesem Zusammenhang als Anwendung der genealogischen Methode auf die sozialen Phänomene verstanden werden. Sie versucht, die Frage zu beantworten, wie der Triumph der Massen im modernen Zeitalter möglich war. Diese Untersuchung richtet sich darauf, die oben genannte Frage im Kontext der Fragestellung zu denken, wie die negativen Willen zur Macht überhaupt erreichen, ihren Kampf gegen die affirmativen Willen zur Macht zu gewinnen. Die Antwort Nietzsches besteht darin, dass die negativen Willen durch einen Inversionsmechanismus mit Hilfe der moralischen Werte (etwa im Sinne von *camera obscura*) gewinnen können. Die erste Aufgabe des Textes liegt darin, diese komplexe Antwort von Nietzsche deutlich zu erklären. Die zweite angenommene Aufgabe ist, die Idee zu beweisen und offenbar zu machen, dass die Genealogie des Massentriumphs als Destruktion derjenigen alltäglichen Interpretationen betrachtet werden kann, die von den negativen Willen zur Macht in die Dinge hineingelegt werden.

Declinul culturii clasice și contra-cultura maselor

Nietzsche introduce în filozofie o nouă formă a gândirii critice. Evident, modernității nu i-a lipsit spiritul critic, fapt manifest chiar de la începuturile ei. El s-a afirmat inclusiv – sau chiar îndeosebi – sub chipul autocriticii. În acest sens, s-a spus deja, și pe bună dreptate, că modernitatea nu e altceva decât o „tradiție antitraditională”¹. Este o tradiție – întrucât e prima

epocă înzestrată cu o imensă voință de a-și căuta „propriul” și de a-l exprima ca un element nou, diferit în raport cu epocile trecute. Mai mult, ea posedă și iluzia că i-ar sta în putere să dobândească o perfectă conștiință de sine, dar nu oricum, ci tocmai ca paradigmă nou apărută pe scena lumii. Totodată însă, e radical anti-tradițională. Deși în căutarea propriei identități, pune

Friedrich-Wilhelm von Herrmann für die wissenschaftliche Betreuung sowie bei der Alexander von Humboldt-Stiftung und der Hertie-Stiftung für die finanzielle Unterstützung meines Forschungsvorhabens.

¹ Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, traducere de Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu, Editura Univers, București, 1995, p. 66.

* Der vorliegende Beitrag präsentiert einen Teil der Ergebnisse eines Forschungsaufenthaltes an der Albert Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. Ich bedanke mich herzlich bei Herrn Prof. Dr.

sub semnul întrebării tot ceea ce abia a cucerit. Odată ce tăvălugul auto-criticii a fost astfel pornit, cum ar putea ea să mai zăbovească într-o figură identitară? Nici cele care-i aparțin nu o mai satisfac. Critica nietzscheeană asumă fără nici o rezervă acest „patos al diferenței”. Totuși, ea diferă de alte procedee critice, formulate în secolele moderne. E altceva decât îndoiala metodică (Descartes), decât critica rațiunii (Kant) ori decât tehnica depășirii speculative a formelor moderne de gândire (Hegel). Ea pune în discuție atât presupuzițiile modernității, cât și premisele tuturor metafizicilor anterioare. În vizorul ei intră ideea de fundament și principiul identității, gândirea de tip categorial și cea teleologică, marile dublete metafizice și iluzia cunoașterii „corecte” a realității. Prospețimea sa rezidă în faptul că e sistematică, dar fără a deveni un nou sistem. Cu alte cuvinte, nu eșuează într-o altă imagine a lumii, globală și constrângătoare, cum s-a întâmplat cu logica hegeliană. Totodată, își privește obiectele îndeaproape și știe bine cum trebuie să le observe. În ea se împletesc căutătura ageră a diagnosticianului, suplețea istoricului și meșteșugul riscant al caracterologului. Medic, istoric (în sensul unui Hesiod) și observator al tipurilor umane – toate se întrepătrund în maniera de gândire a lui Nietzsche, alcătuind cu adevărat un stil.

Investigației sale, scrutătoare și minuțioasă, nu-i scapă absolut nimic. Perseverență și ambițioasă, dar cinică și crudă atât prin exercițiul ei, cât și prin rezultate, această privire lipsită de menajamente și de morală e îndreptată chiar și asupra propriei ființe. Experimentul e devastator. Descoperindu-i bolile și slăbiciunile, nu se ferește să le arate întregii lumi. De la defecțiunile trupești pînă la cele spirituale, toate sînt etalate cu maximă luciditate. O țintă constantă, pe care n-o scapă din atenție nici o clipă, e societatea vremii sale.

Descoperi în Nietzsche, atunci cînd urmărești diagnoza pe care o face propriei epoci, un martor vigilent al unei transformări de proporții petrecute în mentalul omului european. Critica sa genealogică nu se oprește, abstract și algoritmic, asupra unor spectre metafizice, care bîntuiau nestingerite mințile solitare ale filozofilor. Din contră, se îndreaptă către înțelegerea multiplelor forme în care conceptele, ideile și presupuzițiile de ordin metafizic erau prezente în cultura timpului. Fragmentele sale fac deseori trimitere la societatea secolului al XIX-lea, cu instituțiile și întreaga ei organizare. Deopotrivă, ne vorbesc despre noutățile social-politice de atunci: democrația și ordinea de tip contractual, mișcările proletare și apariția maselor în istorie, pacifismul și proiectul Europei unite, funcțiile statului, semnificațiile războiului și multe altele. Nu în ultimul rînd, toate sînt puse în relație cu o subtilă diagnoză a culturii acelei vremi².

În esență, Nietzsche vede în epoca sa prăbușirea unei lumi. Aceasta îi apare ca fiind sfărîmată, „o lume în ruine” (*eine Trümmervell*), așa cum o numește într-un loc³. Procesul descompunerii vechii lumi, care își pierde sensul în chip definitiv, e sinonim declinului general al culturii. Se văd atunci la tot pasul o mulțime de forțe sălbatice și oarbe, terifiante prin exprimările lor, care vestesc fenomene înspăimîntătoare⁴. Puterea distructivă a maselor a fost evidentă, de pildă, în timpul Comunei

² Despre genealogie în calitate de critică a culturii și a societății moderne, a se vedea și Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York - London, 1990, pp, 174-175.

³ KSA 3, p. 602 = SV, V, § 358, p. 239: „Noi europenii ne aflăm în fața unei uriașe lumi în ruină, unde cîte ceva se mai înalță, unde multe mai sînt în picioare, putrede și sinistre, dar cea mai mare parte s-a și prăbușit, destul de pitoresc – unde au existat vreodată ruine mai frumoase? – cotropite de bălării mari și mici.”

⁴ KSA 1, p. 367 = CI, III, § 4.

din Paris. Episodul îi dă fiori și îl determină să se întrebe dacă adevărata cultură și educația aleasă mai au vreun sens. În lumina acelor întâmplări, când numeroase opere de artă au fost distruse, „întreaga existență științifică și artistic-filozofică [îi] apare ca o absurditate”⁵. În general, Revoluția franceză aparține unei „morale de sclav”, exprimată prin ideea egalitaristă⁶. Odată cu ea începe „ultima revoltă a sclavilor”⁷. Sloganul revoluționar „Libertate, egalitate, fraternitate!” i se pare absurd, întrucât fiecare dintre noi simte că trăiește cu adevărat doar în detrimentul celuilalt⁸. Critica Revoluției franceze apare deseori pusă în relație cu critica lui Kant, dar mai ales a lui Rousseau, „primul modern”⁹, autorul care a considerat egalitatea ca fiind înscrisă în natura umană¹⁰. Demonstrațiile și mișcările de stradă pe care le trăiește pe viu la Basel, deși nu la fel de intense, îi întăresc sentimentul că în vremea sa cultura se află în declin.

Înainte de toate, ea îi apare ca o non-cultură. O monstruoasă nivelare îi afectează toate expresiile. Modul cultural de a fi în lume, altădată un model al vieții, se demonetizează. Primele semne ale declinului sînt cultul actualității și al fugitivului. Simptomele acestea sînt identificabile mai ales în practica presei, o instituție înfloritoare în acea vreme. Nietzsche nu se arată deloc încântat de contemporanii săi care, în mod nereflectat, își ghidează viața după

noutatea clipei. Într-un loc, ironizează modul lor de a gândi și de a discuta: „El vorbește ca un om care citește zilnic ziarele.”¹¹ Presa nu face decît să inventeze mijloace pentru a satisface curiozitatea maselor. Se pune fără rețineră în slujba lor. Preocuparea ei principală este să descopere – iar dacă nu, să inventeze – mereu alte lucruri și personalități. Într-o mare viteză, ea caută senzaționalul în stare pură. Astfel însă, contribuie decisiv la căderea vechii (și adevăratei) culturi. Îl transformă pe om într-un spectator printre alții, curios să afle „ce se mai întâmplă”.

Prin analizele sale, Nietzsche pune de fapt în discuție ceea ce exegeții au numit „modernitate estetică”, adică maniera de a exista centrată pe „trăirea clipei”. Paradoxal, deși această ipostază a modernității aduce poate cea mai radicală formă de pluralism, preamărind diferența ireductibilă la unitate, ea face uz doar de o proastă diferență, anarhică și fără chip. În această privință, Nietzsche rămîne adeptul valorilor clasice. Nu e nici o contradicție la mijloc. Diferența neorientată, din care e imposibil să apară un contur, reprezintă barbaria în stare pură. Ea nu devine stil, ci rămîne haos, totală anarhie, un „nu” spus vieții. „Stilul” ei nu e decît absența oricărui stil. Tocmai din această perspectivă este arta clasică demnă de a fi admirată. Tot din acest motiv trebuie prețuite raporturile sociale configurate în Antichitatea greacă. În ambele situații a luat naștere un stil. Amîndouă au transformat haosul în ordine. Dimpotrivă, modernitatea exhibă o enormă superficialitate. Cultura devine doar divertisment. Lipsit de un centru al ființei sale, omul modern îl caută în afara sa. De aceea preferă schimbarea, evenimentul, noutatea. Își modifică permanent stările sufletești, își descoperă și își ațîță mereu alte instincte, încă neuzate. Ritmul existenței sale devine extrem de rapid.

⁵ KSB 3, p. 204: An Carl von Gersdorff in Marienbad, Basel 21 Juni 1871.

⁶ KSA 12, 9 [116], p. 403.

⁷ KSA 5, p. 67 = BR, § 46, p. 58.

⁸ KSA 7, 7 [5], p. 138.

⁹ KSA 6, pp. 151-152 = AI, „Incursiunile unui inactual”, § 48, pp. 537-538.

¹⁰ Despre critica Revoluției franceze în opera lui Nietzsche, a se vedea Urs Marti, „Nietzsches Kritik der französischen Revolution”, in: *Nietzsche-Studien*, Band 19 / 1990, pp. 312-335, precum și Adrian Del Caro, „The Hermeneutics of Idealism: Nietzsche versus the French Revolution”, in: *Nietzsche-Studien*, Band 22 / 1993, pp. 158-164.

¹¹ KSA 7, 27 [59], p. 605.

Viteza ia locul bunei așezări a lucrurilor. „Într-o enormă accelerare a vieții, spiritul și ochiul se deprind cu o privire și o judecată pe jumătate sau false.”¹² Arta modernă e un simplu drog, un *pharmakon* al maselor. Doar că le slăbește în chip definitiv. Barocul, cu pluralismul său, este și el o expresie a decadenței.

E interesant de observat că filozoful ce introduce diferența și pluralismul în gândirea vremii sale – și în filozofie în general – critică atât de aspru multiplicitatea, atunci când ea nu anunță o direcție fermă. Situarea lui Nietzsche într-un context precum cel postmodern ar trebui, tocmai de aceea, să fie nuanțată. Deși precursor al filozofiei postmoderne, atât gustul său într-ale artei, cât și refuzul noutății, al vitezei și al superficialității vieții ne dovedesc că locul său în lume este nu doar mai complex, ci și mai profund decât o arată etichetele ce i-au fost atribuite.

Epoca mașinilor și omul ca șurub

La fel ca analiza altor fenomene, tematizarea socialului ni-l prezintă pe Nietzsche, încă o dată, în postura unui fin diagnostician. Strategia genealogică, pusă din nou la lucru în acest context, propune filozofiei o paradigmă „medicală” (după expresia lui Deleuze). Această asumție metodologică îl ajută să observe că societatea modernă e atinsă de o cumplită maladie. A-i descoperi originile reprezintă, tocmai de aceea, o sarcină urgentă.

Ori de câte ori investighează originile unui fenomen, Nietzsche atacă pe două fronturi: unul structural și altul istoric. Aspectul structural apare în prim-plan atunci când critica genealogică descoperă logica unui fenomen. Cum am putea cunoaște cu adevărat ceva, dacă nu i-am ști articularea internă? Structura lui, provizorie

și conjuncturală, reprezintă însă doar izolarea unui moment din devenirea sa. Orice logică, în definitiv, comportă o temporalitate manifestă, iar astfel o istorie. Cele două aspecte, veritabili versanți ai metodei nietzscheene, sînt de fapt complementare. Căci logica unui fenomen – structura ori gramatica lui, modul în care el pur și simplu se arată sub un chip sistematic – nu-i este dată printr-un început miraculos, dar nici nu-i este consubstanțială, anexată lui dintru eternitate. Ci se constituie, deloc spectaculos și fără strălucire, în cursul măruntei sale evoluții. Pe scurt, ea este o structură istorică. Un „a priori istoric”, cu expresia propusă de Foucault.

Atent observator al fenomenelor artistice, literare, sociale și politice ale propriei epoci, Nietzsche crede că prăbușirea *culturii clasice* a fost cauzată de apariția civilizației. Lumea clădită pe sensurile culturale specifice aristocrației, expresie a modului de a fi al omului clasic, intră într-un total declin atunci când cultura se instrumentalizează. Civilizația reprezintă o expresie a culturii, dar una care o înstrăinează de originile sale. Ea ajunge să oculteze elementul viu, pe care cultura îl preia dinspre originile ei. Faptul de a fi permis acapararea culturii de către civilizație reprezintă una dintre uriașele „erori” ale modernității. Dacă pătrundem în istoria ei, vedem că vina îi aparține omului modern. Declinul culturii caracterizează din plin secolul al XIX-lea, dominat de o „profundă sterilitate”¹³. Lipsa de vigoare și diminuarea evidentă a vieții, slăbiciunea voinței și prevalența resentimentului îl definesc perfect. Viața însăși e complet instrumentalizată, iar omul e transformat într-o mașină. Verdictul lui Nietzsche e limpede: „Fabrica domină. Omul devine un șurub.”¹⁴ Educația este tehnică, fie generală: cea tehnică produce

¹² KSA 2, p. 231 = O, I, 5, § 282.

¹³ KSA 10, 16 [5], p. 497.

¹⁴ KSA 7, 9 [62], p. 298.

ingineri, cea generală – ziaristi. Întreaga epocă îi apare ca fiind una a mașinilor¹⁵, iar cultura așșderea.

Din ce pricini se întîmplă un lucru de o asemenea amploare și nouitate? Analiza acestui fenomen rămîne exemplară atît în istoria problematicii de față, cît și printre aplicațiile genealogiei. Pe scurt, chestiunea e discutată în termeni de *putere*. Iar puterea înseamnă, pentru Nietzsche, raportul contingent al anumitor forțe, care se întîlnesc într-un loc și într-un anumit moment. Sintetic spus, puterea e diferența lor. Tocmai printr-o astfel de întîlnire se constituie orice lucru, tot ce ne apare ca avînd un chip determinat. Ca orice raport, „puterea” constă în diferența dintre elementele ce iau parte la acea configurație de forțe¹⁶. Iar diferența înseamnă ierarhie. De aceea, puterea nu e altceva decît diferență ierarhică, și anume una stabilită între forțele care domină și cele care se supun. Prin urmare, ea este un raport de dominare. Dar orice raport este astfel, am putea spune. Dintotdeauna unii stăpînesc, iar ceilalți sînt servi. Mai mult, lucrul se întîmplă în fiecare sferă a existenței. Îl observăm cu ușurință în lumea organică, unde organisme vii luptă tot timpul unele contra celorlalte. Și nu e doar o bătălie în scopul supraviețuirii, cum credea Darwin, căci ea nu generează o simplă selecție în slujba adaptării. Dimpotrivă, arată Nietzsche,

¹⁵ KSA 2, p. 674 = O, II, § 278. Critica nietzscheeană a societății moderne putea să-l inspire, printre alții, și pe Max Weber, care vede dominantă modernității într-o „dezvrăjire a lumii”. Lumea devine perfect calculabilă deoarece omul modern dezvoltă o raționalitate de tip instrumental. Sursele ei (protestante, după Weber) par a fi în total acord cu tema nietzscheeană a nihilismului. Pentru o amplă analiză a raportului dintre cei doi autori, a se vedea Wilhelm Hennis, „Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers”, in: *Nietzsche-Studien*, Band 16 / 1987, în special pp. 399-404.

¹⁶ Este o definiție intrată deja în manualele de filozofie politică, dar pe care i-o datorăm de fapt lui Nietzsche.

istoria viului dovedește altceva: exemplarele cele mai reușite sînt deseori anihilate. Nu ele supraviețuiesc, ci tocmai cele mai josnice ajung să-și conserve modul de a fi, ignar și decadent. Ele se adaptează mai ușor pentru că e tot ce-și doresc. Nu riscă și nu tind către mai mult. Ci doar își calculează șansele, tăcut și reactiv. Instrumentalizează totul, chiar și propria existență. Nu au nimic artistic în devenirea lor. De fapt, aceasta e doar o devenire reactivă. E un „nu” calculat pe care-l spun creșterii, experimentului artistic, vieții ca atare.

În sfera umană întîlnim numeroase exemple. Dintre acestea, unele ne dovedesc că în societatea modernă devenirea reactivă aparține maselor, care în chiar acele vremuri și-au croit un drum în istorie. Lupta maselor împotriva „marilor oameni” e deseori un succes – ceea ce istoria ne dovedește cu prisosință. Iată și prin ce mijloace:

„Am impresia că masele nu merită atenție decît în trei privințe: o dată ca palide copii ale oamenilor mari, făcute pe o hîrtie proastă și cu plăci uzate, apoi ca piedică în fața oamenilor mari și, în sfîrșit, ca unelte ale celor mari.”¹⁷

În toate cele trei situații, decăderea culturii (i.e. a culturii clasice) apare ca o evidență. Nietzsche identifică simptomele declinului evocînd tocmai avîntul de neoprit al maselor. Să amintim cîteva: nivelarea expresiilor culturale; împlinirea nevoilor culturale în chip democratic; tentația distrugerii, vandalismul îndreptat împotriva produselor culturii dominante¹⁸. Întreaga epocă s-ar caracteriza printr-o răsturnare de proporții a culturii clasice. Valorile maselor intoxică, încetul cu încetul, cultura dominantă.

¹⁷ KSA 1, p. 320 = CI, II, § 9, p. 212.

¹⁸ Pentru o sistematizare mai amplă a acestor simptome sociale, cf. Renate Reschke, „Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse”, in: *Nietzsche-Studien*, Band 19 / 1989, p. 292.

„Aceasta este epoca în care plebea devine tot mai mult stăpînă și înfățișările plebeie ale trupului și ale spiritului au cîștigat peste tot drept de cetate.”¹⁹

În modernitate, masele devin treptat un principiu director al scrierii istoriei. Aceasta începe să se facă tocmai din perspectiva lor și a idealului egalitarist întruchipat de ele. Științele umane ale vremii dovedesc din plin acest fapt. Idealul democratic e proiectat și asupra epocilor trecute, ca și cum întreaga istorie a umanității ar fi evoluat către explozia maselor, devenite în sfîrșit conștiente de ele însele. Nevoile lor devin o regulă științifică²⁰. Astfel, nu doar cultura, ci toate disciplinele umaniste au de suferit.

Masele n-ar putea să-și impună propriile valori fără complicitatea, desigur involuntară, a puternicilor zilei. Fără nebăgarea lor de seamă, fără indolența lor – semne ale slăbirii propriilor forțe – masele nici n-ar fi existat. Toți aceștia se fac vinovați de situația epocii. Vina lor principală nu este aceea de a nu fi apărut cultura înaltă, creată chiar de ei, ci de a-și fi neglijat instinctele altădată sănătoase, lăsîndu-le să se veștejească. Instinctul lor creator a adormit. Patosul distanței, ce-i caracteriza odinioară, e acum definitiv absent. Așadar, declinul culturii e urmarea firească a decadenței creatorilor și purtătorilor ei. Slăbiciunile lor au erupt în epoca modernă. Cultura a devenit acum doar un „costum”, o haină veche pe care cei puternici o poartă încă, deși nici măcar lor nu le mai este potrivită.

„Dar ce tot vorbiți despre idealuri *mai nobile!* Să acceptăm faptele: poporul a învins – sau sclavii sau «gloata» sau «turma», numiți-i cum vreți [...] «Stăpînii» sînt anihilați; morala omului comun a biruit.”²¹

Masele sînt nu doar mediocre, ci și periculoase. Intolerante față de tot ce le este străin, distrug orice bun cultural ce depășește propria tablă de valori. Sau de contra-valori, mai bine spus. Tot ce nu înțelege le devine dușman. Incapabile să producă în mod liber, își creează propriul univers valoric. Totuși, „opera” lor survine doar reactiv, prin opoziție cu valorile celor puternici. Ei fac acest lucru exclusiv în scopul adaptării. Nu au instinctul creșterii, ci urmăresc pur și simplu conservarea. În vederea ei, descoperă chiar virtuțile ofensivei. Atacă motivați numai de dorința răzbunării. De fapt e un simplu contraatac, subversiv și ascuns, ce vizează o „rotație a cadrelor”. Voințele slabe acționează în societate în așa fel încît să poată lua locul celor puternice, dar fără să dispună și de mijloacele necesare. N-au suficientă forță nici pentru ofensiva în cîmp deschis, nici pentru organizarea unei viitoare stăpîniri. Cauza e aceea că forțele reactive nu se unesc niciodată. Din ele nu se naște o nouă forță activă, de ordin superior. Atunci cînd totuși reușește, bătălia lor conduce doar la o *inversiune* a sistemului inițial. Ele imită la început comportamentul dominator, pe care l-au observat la cei puternici. „«Omul domesticit», iremediabil mediocru și anost, a și învățat să se simtă scop și culme, sens al istoriei, «om superior».”²²

Pentru a înțelege mecanismul prin care masele triumfă în istorie, e necesar să pricepem mai întîi cum anume se constituie un raport de dominație. Iar apoi, va trebui să urmărim felul în care un astfel de raport poate fi inversat, pentru a da cîștig de cauză celor care pînă atunci erau simpli supuși. Cum au cîștig de cauză voințele de putere negative? Aceasta e întrebarea principală, iar odată cu ea ne situăm în inima demersului genealogic.

¹⁹ KSA 11, 26 [298], p. 230.

²⁰ KSA 1, pp. 319-320 = CI, II, § 9, p. 212.

²¹ KSA 5, p. 269 = GM, I, § 9, p. 312.

²² KSA5, p. 277 = GM, I, § 11, p. 319.

Voința de putere ca sinteză a forțelor. Splendoarea calităților

Întrebarea de mai sus solicită câteva lămuriri preliminare. Înainte de a pătrunde în detaliile genealogiei, e necesar să înțelegem conceptele de care ea se folosește. Ce sînt forțele și de cîte tipuri sînt ele? Mărimile lor sînt oare pur cantitative? Sau quantumul pe care îl înregistrează e și calitativ? Apoi, ce sînt voințele de putere? Și care e tipologia lor? Cum are loc bătălia dintre ele? De ce unele triumfă, iar altele nu?

Am notat deja în treacăt că dominația, sintetic exprimată ca fapt al puterii, simbolizează un raport. E diferența dintre forțele care acționează într-un moment și într-un anume loc, într-un spațiu de joc bine definit, care le îngrădește, dar face totodată posibil războiul lor. Fiecare obiect – fie el lucru natural, concept, idee, reprezentare etc. – se constituie grație unui astfel de proces, deopotrivă o luptă și un joc. Pentru a ni-l reprezenta în mod concret, să ne imaginăm lumea ca fiind formată din numeroase forțe, care se intersectează între ele în fiecare clipă, dar perfect întîmplător. Punctele lor de întîlnire, veritabile noduri ale unei imense rețele, sînt niște configurații oarecum stabile. Stabilitatea lor e însă provizorie, căci trăsătura lor esențială e schimbarea permanentă. Ceea ce pare a fi bine conturat într-un moment se modifică în chiar clipa următoare. Punctele de intersecție a forțelor sînt, în limbajul lui Nietzsche, niște *centre de forță*. Fiecare centru este, în fapt, un punct din care este privit tot restul joc al forțelor. Altfel spus, este o perspectivă asupra întregului. Dar este totodată un raport. Și anume un raport de putere, de dominare. Motivul rezidă în inegalitatea forțelor. Prin definiție, fiecare forță este unică și complet diferită de toate celelalte. Astfel, într-o

anumită configurație, unele forțe domină pentru că pur și simplu sînt mai mari decît celelalte. Iar cele din urmă sînt atunci nevoite să se supună. Dar ce înseamnă faptul de a fi „mai mare”? Înainte de toate, el este o expresie matematică a diferenței cantitative existente între forțe. Chestiunea trebuie gîndită și în termenii specializați ai filozofiei lui Nietzsche. În esență, forțele care domină sînt „active”, iar celelalte „reactive”. Faptul de a fi activă ori reactivă, dependent exclusiv de raportul contingent al forțelor, intră oarecum în natura lor, provizorie cum este ea, conferindu-i o nouă bogăție. Diferența cantitativă dobîndește deci un nou aspect, calitativ. Vom vedea imediat și cum anume.

Dacă explicația lui Nietzsche s-ar opri la aspectul cantitativ, atunci ar fi imposibil de gîndit cum anume o configurație de putere se modifică din interior. Transformarea ar fi concepută doar prin cauze externe. Deși necesară, explicația prin cantități nu e și suficientă. În lumina ei, de pildă, nu am putea gîndi evenimentele istorice, deloc puține, în care se anunță triumful celor slabi. De aceea trebuie să ne întrebăm încă o dată: oare raportul de dominare izvorăște dintr-o diferență pur cantitativă, existentă între niște forțe la un moment dat? Sau în acel raport își face loc, ca un oaspete nechemat, și un aspect calitativ al forțelor? Dar ce semnifică, în fond, calitatea forțelor? Altfel spus, ce aduce ea nou în raport cu cantitatea lor?

Pentru a răspunde la această întrebare, e necesar să gîndim mai întîi o altă problemă, și anume cea a sintezei. Ce anume ține laolaltă, fie și în chip provizoriu, mai multe forțe? Altfel spus, ce anume le conferă un anumit sens, o funcție? Faptul că raportul forțelor trebuie gîndit împreună cu un principiu al sintezei lor îi apare lui Nietzsche ca o necesitate.

„Acțiune și reacțiune – ceva extrem de tîrziu, dedus, neoriginar. Ele presupun deja

ceva care *determină o coeziune* și poate să acționeze și să reacționeze. Însă de unde va fi izvorînd coeziunea?²³

Așa cum deja am arătat, acțiunea și reacțiunea sînt modurile fundamentale de a fi ale fiecărei forțe. Sînt calitățile lor, care derivă dintr-o diferență cantitativă. Dar ele nu sînt și izvorul prim al raportului forțelor. Această sursă a coeziunii dintre acțiune și reacțiune e necesar să fie căutată mai adînc, pentru a fi pusă în lumină. Cu alte cuvinte, trebuie descoperit principiul sintezei, tocmai acela care face posibil raportul forțelor. Ce anume este acest „ceva care determină o coeziune”? Răspunsul se află în alte aforisme: este chiar voința de putere.

„Conceptul victorios de *«forță»*, prin care fizicienii noștri l-au creat pe Dumnezeu și lumea, are nevoie de o completare: trebuie să i se atribuie o lume interioară, pe care eu o denumesc *«voința de putere»*, adică o nevoie nestăvilă de demonstrare a puterii; sau întrebuintarea, exercitarea puterii ca instinct creativ etc.”²⁴

După Nietzsche, voința de putere este intrinsecă forței – e însăși efectivitatea ei, am putea spune –, dar și complementară ei. Voința de putere dintr-o anumită forță este acel ceva care o pune în mișcare. Atunci cînd o forță se află la lucru, înseamnă că e în joc și o voință de putere. Dar cînd anume o forță devine sintetică, luînd chipul unei voințe de putere? Atunci cînd ea unește acel ceva care ordonă cu ceea ce se supune. Cînd aduce laolaltă elementele contrarii existente în orice desfășurare a forțelor²⁵. Odată unificate, aceste elemente exprimă un anumit sens, o direcție. Altfel spus, ele ilustrează o organizare. De aceea sinteza numește tocmai organizarea

forțelor, iar voința de putere este chiar această „forță organizatoare”. Din această perspectivă, ea este un veritabil „centru de comandă”, acționînd asupra unui cîmp de forțe care se întîlnesc întîmplător și care formează, astfel, o vecinătate. Într-o voință de putere este presupusă existența unei prealabile opoziții a unor forțe diferite: „ea se poate manifesta doar în prezența unei opoziții; ea caută ceea ce i se opune”²⁶. În consecință, voința de putere acționează doar asupra unei alte voințe de putere, singura care-i poate fi cu adevărat opusă²⁷. Mai mult, ea se află chiar în căutare de opozanți și obstacole, pentru că doar astfel are prilejul de a-și exercita puterea. Acestor obstacole ea dorește să le imprime propria sa formă. Iar dacă sînt mai puternice decît ea, va încerca să le reziste: „voința de putere, în orice combinație de forță, apărîndu-se față de ceea ce este mai puternic, năpustindu-se asupra a ceea ce este mai slab”²⁸.

După cum putem observa, conceptele de forță și voință de putere se presupun reciproc. Dacă vorbim despre un quantum al fiecărei forțe – cantitatea pe care o încorporează –, trebuie să discutăm și despre un „quantum al voinței de putere”²⁹. De el depinde modul de a fi al acestor voințe, calitatea lor, faptul că ele sînt puternice sau, dimpotrivă, slabe, altfel spus *afirmative* sau *negative*. Afirmative, atunci cînd în ele – în raportul forțelor existent în interiorul lor – prevalează forțele active, care dau întregului un sens afirmativ. Negative, atunci cînd într-o voință domină forțele reactive, care îi imprimă funcția unei răzvrătiri, a unei

²³ KSA 12, 2 [105], p. 112 = VP, § 622, p. 401.

²⁴ KSA 11, 36 [31], p. 563 = VP, § 619, p. 400 (traducere modificată).

²⁵ KSA 11, 26 [204], p. 203; KSA 11, 34 [125], p. 463; KSA 12, 1 [4], p. 11.

²⁶ KSA 12, 9 [151], p. 424 = VP, § 656, p. 417.

²⁷ KSA 5, p. 55 = BR, II, § 36, p. 48: „Desigur, «voința» poate acționa doar asupra unei «voințe» – și nu asupra unei «materii» (asupra «nervilor», de pildă –).”

²⁸ KSA 11, 36 [21], p. 560 = VP, § 655, p. 416.

²⁹ Cf., de exemplu, KSA 13, 14 [79], p. 258 = VP, § 634, p. 406.

reacții față de ceea ce este deja dat. Tipologia de față, la fel de originară precum cea a forțelor, intervine în majoritatea interpretărilor genealogice exersate de Nietzsche. Orice fenomen respectă „legea” ei, întrucât în fiecare colț al realității, oricât de mic ar fi el, se desfășoară un joc liber, dar brutal și războinic, al unor voințe de putere.

Fiecare sferă a realității e structurată în acest mod. Mai mult, ele se suprapun, ordonându-se una peste cealaltă: cea organică peste cea anorganică, iar deasupra lor cea umană. Pe scara ființelor există un urcuș: fiecare strat se așază în chip firesc deasupra celui imediat inferior, preluând modul lui de a fi, dar adăugând totodată ceva nou. Organismele vii, bunăoară, asumă structura de bază a lumii anorganice, iar sfera umanului se clădește pe edificiul celorlalte două. Ceea ce apare nou, în trecerea de la un nivel la altul, este un plus de „valorizare” perspectivă. Cu cât urcăm de la „infrastructură” la „suprastructură”, valorile celei din urmă se întorc tot mai mult asupra celei dintâi, influențând modul în care din ea se construiește realul. Un exemplu îl constituie valorile morale și cele religioase. Introduse în lucruri de către om, ele se întorc asupra lui exact atunci când percepe lucrurile respective. Iar acțiunea lor nu e întotdeauna fericită. Ele pot deturna bunul mers al instinctelor sale – al voințelor de putere primare înscrise în ființa lui –, modificându-i radical propria „lume”. De cele mai multe ori chiar se întâmplă astfel.

Ordonând sintetic forțele întâlnite în spațiul de joc pe care îl regizează, fiecare voință de putere dă naștere unei perspective asupra aceluși câmp de forțe. Aceasta e pur și simplu „realitatea” ei. Iar acea perspectivă este tot mai mult impregnată valoric cu cât urcăm către sfera umană. Aici, valorile reușesc să influențeze decisiv tipul forțelor în care ele se întrupează. Se adaugă acțiunii forțelor cuprinse în

respectiva voință de putere, sporind-o și făcând-o astfel mai eficientă. Ideea ar putea fi aprofundată folosindu-ne de terminologia forțelor. Dacă fiecare forță posedă atât un anumit quantum (o cantitate încorporată la un moment dat), cât și o calitate, atunci putem spune că valorile au de-a face tocmai cu calitățile forțelor. Dar, așa cum am arătat deja, calitățile forțelor derivă în primă instanță din cantitățile lor: o forță este activă dacă are o cantitate mai mare decât celelalte forțe cu care se intersectează și este reactivă în caz contrar. Cu toate acestea, calitățile nu sînt întru totul reducibile la cantități. Motivul constă în faptul că ele împlinesc o mișcare de întoarcere asupra acelor forțe, contribuind la creșterea lor cantitativă.

„Oare n-ar trebui să fie orice *formă de cantitate* un indiciu al *calității*? Puterii sporite îi corespund o altă conștiință, un alt mod de a dori, o altă perspectivă a privirii: creșterea însăși este o dorință *de a fi mai mult*, dintr-un *quale* crește dorința spre un mai mult al *quantum*-ului; într-o lume pur cantitativă totul ar fi mort, împietrit, nemișcat. – Reducerea tuturor calităților la cantități este un nonsens: ceea ce rezultă este faptul coexistenței lor, o analogie –”³⁰

Nietzsche nu e reduționist, așa cum s-ar putea crede. Desigur că, după el, „infrastructura” cantităților stă la baza „suprastructurii” calităților – deopotrivă ale forțelor și ale voințelor de putere –, fenomen pe care îl putem constata cu precădere în cazul omului. Cu toate acestea, prin valorile introduse în lume (în lumina cărora lumea însăși e valorizată într-un fel sau în altul), suprastructura calităților este hotărâtoare, căci ea conduce la „dorința spre un mai mult al *quantum*-ului”. Altfel spus, dacă fiecare centru de forță (chiar și cele preumane) valorizează mediul lor în funcție de cantitatea forței dominante din interiorul lui, omul o evaluează prin valori și idealuri.

³⁰ KSA 12, 2 [157], pp. 142-143 = VP, § 564, p. 364.

Preluate din trecutul său și al umanității, acestea sînt transformate în convingeri. Devin credințele sale cele mai intime, intrînd în însăși ființa sa. În cazul său, evaluările au loc după grila interpretativă a naturii sale secunde. Iar natura sa primă, alcătuită din instinctele, afectele și nevoile sale, încetul cu încetul e impregnată și ea de valori și idealuri, atît de către cele proprii, cît și de către cele ale generației sale. Instinctele, afectele și nevoile sînt modificate în chip interpretativ: se văd slăbite sau, dimpotrivă, întărite.

Din ce motiv apare la nivelul umanului această „defecțiune ontologică”, pentru a o numi astfel? De ce se abate omul de la bunul mers – pur cantitativist – al naturii? Nietzsche oferă un răspuns simplu, dar profund filozofic: această deviere ține de limitele sale, fiind adînc înscrisă în ființa sa.

„Cunoașterea» noastră se limitează la constatarea *cantităților*; însă noi nu putem împiedica prin nimic perceperea acestor diferențe cantitative drept *calități*. Calitatea este un adevăr *specific perspectivei* noastre; nu un «în sine».

Simțurile noastre au un anumit quantum drept medie în cadrul căreia ele funcționează, cu alte cuvinte noi percepem ceea ce este mic și mare în raport cu condițiile existenței noastre. Dacă am ascuți sau reduce de zece ori acuitatea simțurilor noastre, am dispărea: – cu alte cuvinte noi percepem chiar *raporturile de mărime* drept *calități*, în funcție de condițiile de posibilitate ale existenței noastre.”³¹

Dacă am putea izola aspectul „pasiv” al cunoașterii, am înregistra numai cantități și diferențe cantitative. Însă acest lucru este imposibil. Deja o dată cu actul percepției – așadar chiar de la începutul cunoașterii – intră în joc calitățile, deci valorile, „adevăruri” de nedemonstrat în ele însele, dar ale căror efecte le observăm la nivelul elementar al experienței omenești. Aceste „condiții

de posibilitate ale existenței noastre” sînt, în mod fatal, înseși condițiile de posibilitate ale percepției lucrurilor. Percepțiile sînt deja impregnate valoric, iar prin intermediul lor noi interpretăm realitatea într-un fel anumit.

„Calitățile sînt limitele noastre insurmontabile: nu putem împiedica prin nimic să resimțim simple *diferențe cantitative* drept ceva fundamental diferit de cantitate, adică drept *calități* ce nu pot fi reduse una la cealaltă. Dar tot ceea ce înseamnă «cunoaștere» se raportează la domeniul în care putem număra, cîntări, măsura, la cantitate: în timp ce, dimpotrivă, toate percepțiile noastre valorice (adică tocmai percepțiile noastre) sînt determinate de calități, respectiv de «adevărurile» ce depind exclusiv de perspectiva noastră, adevăruri care pur și simplu nu pot fi «cunoscute». Este de la sine înțeles că orice ființă diferită de noi percepe alte calități și prin urmare trăiește într-o altă lume decît aceea în care trăim noi. Calitățile reprezintă veritabila noastră idiosincrasie umană: a pretinde ca aceste interpretări și valori umane ce ne revin să fie valori universale, și poate constitutive, aparține smintelii ereditare a vanității umane.”³²

Cînd valorile și idealurile sînt interiorizate, ele devin „adevăruri”, certitudini definitive ale ființei umane. Ajungem să le resimțim – pentru a vorbi în termenii lui Kant – ca pe niște date nu doar regulative, ci și constitutive. Deși fiecare dintre noi vede lumea prin propriile sale calități, faptul că vin de dincolo de noi ne apare ca un semn că sînt și obiective. Nu rezistăm tentației de a le investi cu trăsăturile universalității și necesității. Acesta e aspectul lor negativ, înșelăciunea sub care ni se înfățișează. Chiar și așa, ele reprezintă datele prin intermediul cărora noi existăm, cu percepțiile noastre înainte de toate. Așadar lumea însăși, așa cum ne este dată,

³¹ KSA 12, 5 [36], p. 197 = VP, § 563, p. 364.

³² KSA 12, 6 [14], p. 238 = VP, § 565, p. 365.

există datorită lor. Iată din ce motiv aceste măști (sau iluzii) ne sînt întru totul necesare.

Din ce motiv ne lăsăm totuși ispitiți de pretinsa lor universalitate? De ce nu recunoaștem deschis că sînt doar subiective și că prin ele sîntem aruncați într-o percepere perspectivă a realității? Nu știm. E unul din misterele omului. Textul lui Nietzsche ne indică numai faptul că valorile sînt instrumente ale creșterii puterii, mijloace subtile de a domina. În om, voința de putere, acest fapt primar ascuns în profunzimile naturii sale (și chiar ale întregii realități), acționează exact în acest mod. Cu alte cuvinte, în om perspectivismul e mai puternic și mai eficient decît în celelalte sfere ale existenței. Datorită acestui instrument, dominația cunoaște forme dintre cele mai rafinate: *die Lüge nötig* – „minciuna este necesară”, afirmă Nietzsche. Omul n-ar putea exista fără iluzii, fără măștile pe care singur și le pune.

Genealogia maselor.

De ce triumfă voința negativă

Valorile, cele mai eficace iluzii concepute vreodată, sînt deci un instrument al dominației. Mecanismul reușitei lor se găsește la nivelul afectelor și al sentimentelor. Motorul ei nu e altul decît sentimentul convingerii, al credinței instinctive, speculat din plin de marii manipulatori pe care istoria i-a cunoscut. În scopul stăpînirii, omul și-a dezvoltat o nouă tehnică, nemaiîntîlnită la alte ființe. Metoda sa rezidă în răspîndirea credinței că valorile sînt universale. Cei care au adus pe lume anumite valori stăpînesc nu doar originile, ci totodată consecințele și aplicațiile lor. Ele devin un limbaj universal, pe care supușii sînt nevoiți să îl învețe. În esență, cei puternici se folosesc de el pentru ca porunca să le fie înțeleasă. Iar cei slabi îl acceptă tocmai în virtutea naturii lor

„receptive”. Situația descrisă aici este însă doar una ideală, cu toate că Nietzsche ar dori s-o vadă permanent în preajma sa. În realitate însă, cei slabi sînt agresivi în reactivitatea lor. Se împotrivesc dominației într-un mod subversiv. Situația lor arată cu totul altfel decît cea ideală. La ei, sentimentul puterii e sublimat și stilizat. Ei îl învață de la stăpînii lor și încearcă să-l experimenteze. Neputînd să-l realizeze spontan (pentru că puterea lor e neînsemnată), imaginează substitute ale puterii. Pe seama acestor falsuri, ei trăiesc în chip ilicit acest sentiment, și anume în absența puterii propriu-zise. Cu vremea, prind chiar gustul lui. Simțămîntul puterii își găsește loc și în existența lor mărunță. Neaflînd în realitate obiectul care să-i corespundă, devin obsedați de putere. Lipsiți de un teren stabil, dezvoltă dorința fanatică de a le lua locul celor puternici.

Dar cum anume acționează ei în orizontul obsesiei respective? Pentru început, se folosesc de forțele celor puternici. Forțele lor reactive, care nu pot domina în mod direct și imediat, iau mai întîi masca forțelor precedente, active și puternice, care ocupau deja întregul spațiu de joc³³. Iau provizoriu chipul lor, conservîndu-și astfel existența. Reacționează însă din umbră, subversiv. Un exemplu în acest sens îl constituie însăși apariția filozofilor. Condițiile istorice în care au trebuit să-și afirme condiția i-au făcut să se anunțe lumii cu o mască de împrumut. Este vorba despre veșmîntul ascetic, pe atunci perfect funcțional și unanim acceptat. Era chipul sub care se manifesta tipul de om dominant în acele vremuri: preotul, vrăjitorul, prezicătorul, omul religios în general³⁴. Era haina de gală a omului contemplativ, ilustru predecesor al filozofului. În cazul

³³ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 5.

³⁴ KSA 5, pp. 359-361 = GM, III, § 10, pp. 397-399.

celui din urmă, „contemplația a apărut pe pământ, la început – fără îndoială – sub o formă deghizată, cu un aspect echivoc, cu inimă rea și adesea cu spaima întâipărită pe chip”. Fără a i se potrivi neapărat, filozoful a acceptat această haină, ascunzându-se sub faldurile ei. Pentru a fi acceptat în cetate, s-a convins pe sine că ea chiar îi aparține. Cu timpul, a ajuns să și creadă în ea. A uitat cu totul că nu-i este potrivită și că, în plus, este o simplă „metaforă”, o interpretare³⁵. Dorința reușitei l-a îndemnat la acte extreme. Cel mai nebunesc a fost să-și supună propriul corp unor înspăimântătoare tehnici ascetice. Automortificarea, cruzimea față de sine (față de chipul său pământesc) sînt doar cele mai cunoscute dintre ele.

Cei slabi vor ca maniera lor de a fi, pur reactivă, să rodească în chip universal. Ce fapte concrete îndeplinesc în acest scop? În primul rînd, transformă propriile slăbiciuni în așa-zise „valori”. Observă imediat cum credința puternică în ceva anume, indiferent cît de joasă e acea valoare, îi face să se ridice deasupra puținței lor reale. Iar astfel, valorile în care ei cred ajung curînd să le sporească forțele. Simplele calități se răsfrîng asupra cuantumului propriilor forțe. Cît despre armele lor de luptă, cele mai ascuțite sînt tocmai valorile morale.

„Dar din valorile voastre crește o stăpînire [*Gewalt*] mai mare și o nouă depășire.”³⁶

„Da, multe țări văzute-a Zarathustra și multe neamuri: dar nicăieri pe pământ Zarathustra n-a găsit putere [*Macht*] mai

uriașă decît lucrarea celor ce iubesc: «bine» și «rău» e numele ce-l poartă.”³⁷

„Stăpînirea voastră – a voastră cei ce evaluați – se folosește de valorile și de noțiunile de bine și rău ale voastre; iată în ce constau iubirea voastră tainică și strălucirea, tremurul și revărsarea sufletului vostru.”³⁸

Cei care au creat „binele” și „răul” au inventat de fapt cel mai eficient instrument al dominării. Dar stăpînirea în virtutea valorilor morale e departe de a fi lineară. În decursul timpului, ele și-au modificat deseori înțelesul. Ceea ce era „bine” într-un sens aristocratic, de pildă, poate deveni „rău” din punctul de vedere al „turmei”. Și viceversa. Ceea ce este un „da” din perspectiva forțelor active devine un simplu „nu” din punctul de vedere al celor reactive³⁹.

„Toate lucrurile bune au fost odinioară lucruri rele, fiecare păcat strămoșesc a devenit o virtute strămoșească.”⁴⁰

Iată și cîteva exemple. Blîndețea, cu toată cohorta de sentimente care o însoțesc (toleranță, milă etc.), nu a fost dintotdeauna o valoare. Dimpotrivă, în trecut ea atrăgea doar disprețul de sine: „pe atunci te rușinai de blîndețe cum te rușinezi astăzi de asprime”⁴¹. Blîndețea, toleranța, mila sînt astăzi valorizate pozitiv, dar nu printr-o bruscă schimbare de optică. Ele „au crescut treptat ca valoare, astfel încît au devenit aproape «valori în sine»”. La fel se întîmplă și în cazul respectului față de lege. Aceasta a fost mult timp socotită o simplă nelegiuire, o inovație inutilă. Pe atunci i te

³⁵ Explicarea exhaustivă a noțiunii de interpretare în opera lui Nietzsche nu figurează printre scopurile studiului de față. Asupra ei deosebit de utilă este lucrarea lui Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1982.

³⁶ KSA 4, p. 149 = Z, II, „Despre depășirea de sine”, p. 181 (traducere modificată).

³⁷ KSA 4, p. 76 = Z, I, „Despre o mie și unu de scopuri”, pp. 118-120 (traducere modificată).

³⁸ KSA 4, p. 149 = Z, II, „Despre depășirea de sine”, p. 180 (traducere modificată).

³⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 63.

⁴⁰ KSA 5, p. 356 = GM, III, § 9, p. 396.

⁴¹ KSA 5, p. 356 = GM, III, § 9, p. 397.

puteai supune doar resimțind o nesfârșită rușine față de tine însuși⁴².

Exemplele precedente ilustrează cum anume este inversat, pas cu pas, însuși punctul de vedere din care au loc evaluările. Inversiunea valorică, principala formă de luptă a voințelor slabe, exact aici își găsește împlinirea. Ea are loc la nivelul evaluărilor perspectiviste, singurele prin care percepem ceea ce ne înconjoară. Orice valoare poate servi, pe rând, mai multor forțe. Însă întotdeauna cele slabe vor să deturneze ei sensul anterior, să-l deplaseze pe nesimțite, conferindu-i un altul doar pe placul lor. Pentru aceasta, spuneam, preiau chipul forțelor puternice. Totuși, asumă doar în aparență valorile acestora. Pe ascuns, poartă de fapt o luptă de uzură. Iar în timp reușesc să descompună forțele puternice și active. Le răpesc din putere ori pur și simplu le divid, uzând de mistificări, de ficțiuni aduse la statutul de „valori”⁴³. Ce câștigă ele în primă instanță? Ca prim pas, obțin slăbirea forțelor active prin mecanismul inversiunii. Mai precis, prin inocularea acelor ficțiuni, acestea sînt separate de propriul lor conținut și devin, în final, reactive⁴⁴. E în joc un teribil mecanism al răsturnării. Este o *camera obscura*, ce face ca realitatea să se vadă pe dos atunci cînd e privită prin ochii celor slabi⁴⁵. Și nu e doar văzută răsturnat, ci devine cu adevărat o *lume pe dos*. Procesul

forțelor e perfect real, deși rămîne și unul ideal (în termenii lui Leibniz), adică perspectivist.

Orice valoare poate servi, spuneam, mai multor forțe. Religia, de pildă, a slujit de-a lungul vremii unor forțe foarte diferite⁴⁶. Dintre toate, cea care se află însă mereu într-o afinitate de principiu cu religia este prin excelență forța reactivă. Dintotdeauna cei slabi („ratați, bolnavi, degenerați, infirmi, inși hărăziți suferinței”) au găsit în religie un instrument al propriei conservări: „în bilanțul general religiile de pînă acum, și anume cele *soverane*, apar printre cauzele principale care au contribuit la menținerea tipului «om» pe o treaptă inferioară de dezvoltare, – ele au conservat prea mulți dintre acei care trebuiau să piară”⁴⁷. După Nietzsche, ele au avut o contribuție majoră la „ruinarea rasei europene”. Omul european a fost pervertit din pricini religioase. Ținta principală a acestui atac e bine cunoscută: religia creștină. Ea ar fi adus pe lume o morală mediocră, a valorilor slabe, izvorîte din voințe de putere negative. Mecanismul impunerii ei în istorie își are rădăcinile în chiar originile sale.

Metoda prin care creștinismul a triumfat este și strategia prin care masele au câștigat teren în societățile moderne. Privindu-și epoca și societatea cu ochii (și cinismul) unui medic, Nietzsche le descoperă o mulțime de boli. Inventariindu-le, el continuă de fapt fișa clinică a creștinismului. Anexa ei, logică și previzibilă, cuprinde o lungă listă cu bolile modernității.

Bolile societății moderne. Fișă clinică

Cîtă vreme este un fenomen autentic, cultura reprezintă un mod unitar al

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 64.

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 65.

⁴⁵ În aforismele lui Nietzsche, exemplele majore ale mecanismului imaginii inversate sînt dialectica hegeliană, utilitarismul englez și evoluționismul lui Darwin. Expresia lui cea mai sintetică este metafizica europeană, caracterizată după el prin platonism, adică tocmai printr-o inversare la scară ontologică a valorii celor două lumi, adevărată și aparentă. O lucrare de referință asupra problemei este cea a lui Sarah Kofman, *Camera obscura: de l'idéologie*, Editions Galilée, Paris, 1973.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 5.

⁴⁷ KSA 5, p. 81 = BR, § 62, p. 73.

exprimării unui om sau a unei comunități. Cîmpul respectiv de forțe este atunci orientat și stabil, întrucît raportul diferențial dintre ele e bine definit. Cu alte cuvinte, cultura în genere – și o anumită cultură în particular – apar ca fenomene de sine stătătoare doar în momentul în care peste un cîmp de forțe domnește ordinea, una provizorie, dar suficient de sigură și de îndelungată. Prin contrast, cînd cultura se află în declin, e semn că în acea configurație de putere s-a instaurat haosul. Stabilimentul anterior s-a dislocat, forțele devenind anarhice unele față de celelalte. Mai precis, forțele active au fost răsturnate de către cele reactive. După cum am arătat, acestea nu reușesc niciodată să se reunească, pentru a forma o forță activă superioară. Tocmai din acest motiv ajung în starea de anarhie. Nici unele dintre ele nu le pot domina pe celelalte. Or, cultura presupune tocmai ordinea forțelor, deci dominarea unora (pasive și reactive) de către altele (active). Opusul ei e haosul, unde domnește anarhia.

Chestiunea are o relevanță imediată la nivelul socialului. Cine sînt cei în ființa cărora se observă o permanentă absență a ordinii? Sînt oamenii din care sînt alcătuite masele. Statistic, masele sînt formate îndeosebi din rîndul claselor inferioare și mijlocii. Acestea se ridică nu doar împotriva unei anumite ordini, ci a înseși ideii de ordine. Se războiesc plenar cu legea ierarhiei, iar în acest scop vor să impună universal credința în egalitate. Cu alți termeni, vor să inoculeze tuturor convingerea că egalitatea e un dat natural, iar inegalitatea, o simplă deviere de la normă. Iată și cîteva exemple oferite de Nietzsche. Idealurile democratice ale modernilor, bunăoară, reprezintă cea mai evidentă întruchipare a răzvrătirii forțelor reactive, a încercării lor de a inversa firescul. Socialismul apoi, apărut chiar în acea epocă, este doctrina care întruchipează cel mai exact

situația decadentă de atunci. Pericolul comunismului, totodată, e presimțit acut de către Nietzsche, iar presupuziția sa îi apare ca o curată barbarie⁴⁸. În spatele idealului egalitar nu se ascunde altceva decît dorința de anihilare a celuilalt⁴⁹. Modernitatea propune o morală a castrării, adică a represiunii și a domesticirii în vederea utilității⁵⁰.

Masele se impun în epoca modernă tot așa cum creștinismul a triumfat în lumea antică. Și anume, prin inversiune. Mai precis, prin utilizarea valorilor ca mijloace ale stăpînirii (așadar, prin întoarcerea calităților asupra cantităților). Tertiipurile însușite de către mase le ajută să ducă procesul la bun sfîrșit. Astfel ne explicăm cum ajunge haosul să producă ordine. Cei slabi reușesc să inventeze o falsă măreție și s-o transforme în realitate.

„Atunci se pretinde că masa ar da naștere din sine lucrurilor mari, deci că haosul ar naște din sine ordinea; la urmă firește, se intonează imnul pentru gloata secundă. «Mare» este numit atunci tot ceea ce o asemenea masă a pus în mișcare pentru o vreme mai lungă și, cum se zice, a fost «o putere istorică». Dar oare nu înseamnă asta a confunda dinadins cantitatea și calitatea?»⁵¹

În termeni sociali, este vorba despre distrugerea ierarhiilor în numele egalitarismului. Aceasta e ideea de care se folosesc voințele negative în tentativa lor de a triumfa. Odată cu universalizarea unei valori slabe – iar egalitatea este una –, războiul e ca și cîștigat. Nu întîmplător, egalitarismul modern este după Nietzsche continuatorul religiei creștine, sau chiar

⁴⁸ KSA 7, 8 [57], p. 243.

⁴⁹ Ea ar putea fi văzută ca o consecință a fricii malade a omului în fața naturii și a semenilor săi. Cf. Paul Valadier, *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*, Cerf-Desclée, Paris, 1974, p. 21.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁵¹ KSA 1, p. 320 = CI, II, § 9, p. 212 (traducere modificată).

locuitorul ei. Efectele se văd și în plan cultural, unde asistăm la apariția unei contra-culturi. Masele își propun distrugerea culturii „înalte”, democratizarea ei, transformarea prostului gust în etalon. Ele inventează o non-cultură⁵², care devine cu vremea cultură, dar una deviantă⁵³.

Într-o epocă a mașinilor, umanitatea primește un nou chip, urât și deformat. Ea este acum de nerecunoscut. Paradoxal, apariția individualismului nu înseamnă că individul își câștigă propriul sine. Dimpotrivă, asistăm la disoluția acestuia. Masele cred că tot ceea ce este unic și diferit ar trebui adus la un numitor comun. Orice existență ce are un chip propriu ar trebui înregimentată, iar astfel transformată într-o mască anonimă.

„Din nefericire, omenirea utilizează orice element individual ca material pentru încălzirea marilor ei mașini: dar la ce sînt bune mașinile, dacă toți indivizii (aceasta înseamnă de fapt omenirea) sînt folosiți doar pentru a le întreține? Mașinile care sînt ele însele scop – aceasta este oare *umana commedia*?”⁵⁴

Odată ce mașina se instituie ca forță superioară, ea devine un veritabil model exemplar. Toate formele de organizare socială se constituie acum după principiile ei. Instituțiile îi împrumută chipul. Cultura, devenită între timp o non-cultură, îi preia degrabă trăsăturile. Într-un loc, Nietzsche o și numește „învățătoarea” unei noi configurații sociale⁵⁵. Ea impune un nou stil de viață, axat pe consum și satisfacerea nevoilor frivole⁵⁶, și devine pînă la urmă centrul unei noi culturi. Întreaga epocă modernă e una slabă, dominată de acumulările de tip economic și mașinal⁵⁷.

„Mașina ca învățătoare – Mașina ne învață prin ea însăși înlănțuirea mulțimilor omenești, în cazul faptelor în care toți acționează ca unul singur: ea se constituie într-un model al organizației de partid și al conducerii unui război. Dimpotrivă, ea nu ne învață suveranitatea individuală: face din mai mulți o mașină și din fiecare individ o unealtă în vederea unui scop. Acțiunea sa cea mai generală este să ne învețe avantajele centralizării.”⁵⁸

Desigur că Nietzsche nu e deloc entuziasmat de schimbările din vremea sa. În fapt, demascarea acestei întîmplări istorice reprezintă felul său de a purta o luptă ideologică. Primul ei pas ar consta în discreditarea contra-culturii maselor. Pentru a o pune în practică, avem la îndemînă arma genealogiei. Identificîndu-i originile joase și scoțindu-le în plină lumină a zilei, am putea pune capăt acestui fenomen, terifiant și perfid.

Pe lîngă această formă de luptă, în diverse aforisme apare și un alt proiect, naiv dar foarte concret, de opoziție față de non-cultura vremii. El constă în solidarizarea marilor individualități, astfel încît să se opună, împreună și fiecare în parte, oricărei subordonări față de scopurile non-culturale ale vieții. E o luptă pentru a nu te lăsa sedus de mediocritate⁵⁹. Ideea nu trebuie privită neapărat ca o mai veche utopie elitistă, un ideal al intelectualilor dintotdeauna⁶⁰. Mai curînd este vorba despre un imperativ al propriei vieți – ca și al vieții în comun. Nietzsche îl prezintă ca fiind exclusiv un deziderat al personalităților puternice. E un imperativ care pretinde fiecăruia să vegheze clipă de clipă, pentru a nu se lăsa pradă valorilor joase, superficiale, care ademenesc fără încetare propria viață. Doar astfel individualitatea

⁵² KSA 1, p. 166.

⁵³ KSA 7, 35 [12], p. 813.

⁵⁴ KSA 2, p. 337 = O, I, 9, § 585.

⁵⁵ Cf. și Renate Reschke, art. cit., p. 294.

⁵⁶ Paul Valadier, op. cit., p. 115.

⁵⁷ KSA 6, 138 = AI, „Însemnările unui inactual”, § 37, p. 525.

⁵⁸ KSA 2, p. 653 = O, II, § 218.

⁵⁹ KSA 13, p. 367.

⁶⁰ Astfel interpretează acest proiect Renate Reschke, art. cit., p. 298.

din om poate rămâne intactă, luptînd împotriva modurilor impersonale de a fi, agresive și acaparante. Masele devin aici, dintr-un anumit punct de vedere, o indicare a tot ceea ce tinde să subjuge ființa umană, răpindu-i individualitatea. Altfel spus, ele simbolizează cotidianul, care blochează drumul individului către sine însuși. Masele sînt întruchiparea modernă a „turmei”, după cum creștinismul a fost chipul ei în antichitate.

Lupta lui Nietzsche nu e doar ideologică. Este o luptă ontologică, pe care fiecare dintre noi e dator să o poarte în lăuntru său. Bătălia pentru cultură trece prin bătălia pentru propriul sine. Omul creează cultură numai în măsura în care își dezvoltă individualitatea⁶¹. Dintr-un anumit punct de vedere, căderea culturii clasice are un sens pozitiv. Căci doar în felul acesta, asimilînd negativitatea unei non-culturi, omul ar putea ajunge într-o stare specială, care survine doar rareori, și anume aceea de a vrea să se depășească pe sine. Aceasta ar fi singura cale pentru a asista la instituirea unui nou tip uman. Este exact ceea ce Nietzsche descrie prin figura supraomului. Într-o epocă a mașinilor, sarcina principală a supraomului ar fi să se opună „diminuării și adaptării omului la o utilitate din ce în ce mai specializată”⁶². „Mașinalizarea umanității” este pentru el „o condiție prealabilă de existență, un cadru pornind de la care poate inventa [*erfinden*] forma sa superioară de a fi.”⁶³ El are nevoie de mase [„er steht auf ihnen, er lebt von ihnen”]: trăiește în adversitate față de ele și își exprimă „sentimentul distanței în comparație cu ele”⁶⁴. În epoca dominației cotidianului, supraomul apare ca o figură a eliberării de sub dominația maselor și a mașinilor. Dar pentru ca apariția lui să fie

posibilă, modernitatea trebuie mai întii consumată pînă la capăt. Nihilismul ei, cauzat de masificarea individului și a valorilor, trebuie parcurs integral, pentru ca după el să urmeze un nou început. Imensa dominație a „ultimului om” pregătește, fără știrea ei, venirea supraomului⁶⁵. Aurora nu se ivește fără o prealabilă trecere prin amurg.

Adevărul societății și minciunile individului

Dintre instituțiile cu funcție socială, Nietzsche analizează îndeosebi biserica, familia, statul, justiția. Lor li se pot alătura, pentru descrierea completă a socialului, și alte cîteva instituții (în sensul original al termenului, adică instituiți în orizontul cărora omul își petrece viața): limbajul, cunoașterea, știința, cultura, arta, filozofia și, desigur, morala. Dincolo de specificul fiecăreia, întîlnim în fragmentele sale cîteva reflecții asupra societății în general. În esență, ele vin să exprime un verdict deloc onorant: societatea este crudă și egoistă.

De-a lungul vremii, mulțimile sînt inventate pentru „sinceritatea” lor. De la trib pînă la societatea modernă, toate aglomerațiile de oameni sînt mai sincere decît fiecare ins în parte. Ele pot face lucruri pe care individul nu îndrăznește să le pună în practică. Privite din perspectiva acțiunii lor, acestea exprimă esența omului mai bine decît o face individul, căruia îi lipsește deseori curajul de a se arăta așa cum este el cu adevărat, anume crud și dornic de a-i domina pe ceilalți. Pe scurt spus, „omul ca societate este mult mai naiv decît omul ca «unitate»”⁶⁶.

⁶¹ KSA 9, 3 [161], p. 99.

⁶² KSA 12, 10 [17], p. 463.

⁶³ KSA 12, 10 [17], p. 463.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Asupra raportului dintre modernitate, mase, nihilism și supraom, a se vedea Howard N. Tuttle, *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, Peter Lang, New York, 1996, pp. 83-96.

⁶⁶ KSA 13, 14 [196], p. 381 = VP, § 716, p. 461.

Cum ar trebui înțeleasă această idee? Societatea exprimă în mod nemijlocit ceea ce este omul, adică pachetul interpretărilor de primă instanță (corporale, instinctive, afective etc.) din care e alcătuit. Dimpotrivă, individul face vizibilă mai degrabă a doua sa natură, dobândită prin intermediul culturii și al religiei, al cunoașterii și al filozofiei (în esență, prin mijlocirea moralei). Or, această a doua natură, care exprimă doar în chip mediat natura lui primă, ascunzînd-o chiar într-o mare măsură, este un pachet al interpretărilor secunde, al măștilor pe care omul le poartă. Aceste măști fac aproape invizibilă cealaltă natură a sa, anume pachetul posibilităților lui prime. Nietzsche atrage însă atenția că în spatele „măștilor rele”, care aparțin prin definiție moralei, nu se ascunde lumina pleneră a unui chip, a unui contur definitiv, adică un fel de chip „în sine”. Dimpotrivă. Atunci cînd reușim, anevoie și cu mari eforturi, să îndepărtăm stratul măștilor morale, dăm peste alte măști. De această dată, sînt măștile „bune”, adică sincere și naive, lipsite de tentația înșelăciunii.

Ca și individul, societatea se caracterizează prin instincte, afecte, nevoi, forțe de tot felul. Ea este o alcătuire a unor voințe de putere. În interiorul ei asistăm la o veritabilă diviziune a muncii în privința afectelor⁶⁷. Unele dintre ele se estompează, devenind rudimentare pentru un tip sau altul de om, în vreme ce altele cresc, îndeplinind funcții de conducere.

Raportul dintre individ și societate este un bun exemplu al acestui proces mai general. Interiorizînd regulile moralei în vigoare, individul își exhibă doar rareori propria esență. Mai curînd el se arată pe sine ca o ființă altruistă, gata să facă binele și să combată răul, peste tot unde îl observă. Societățile, în schimb, nu au fost niciodată altruiste unele față de celelalte și au arătat fără înconjur acest lucru. Morala

nu le-a pervertit într-atît de mult încît să învețe prefăcătoria.

„Porunca iubirii aproape lui nu a fost încă niciodată extinsă la porunca iubirii vecinului. Mai degrabă aici este valabil ceea ce găsim deja la Manu...”⁶⁸

Prin intermediul societății, indivizii își exprimă dorințele și gândurile cele mai ascunse, pe care nu îndrăznesc să le anunțe prin ei înșiși. Sau cele pe care nu au voie să le arate, și anume tocmai din cauza moralei. În societate însă, virtutea nu a fost nicicînd privită ca un principiu obligatoriu. Aici, ea a rămas „un mijloc al vigoriei, al puterii, al ordinii”⁶⁹.

De acest tertip al moralei se folosește și statul. În mare, el preia o parte din funcțiile societății, asumînd și modul ei de a se exprima. Doar că e mai subtil și, prin aceasta, mai puțin „sincer”. Am putea spune că statul împrumută o bună parte din „minciunile” individului, probabil pentru a fi pe măsura și pe înțelesul lui. El se arată într-un fel în interior și altfel în exterior.

„Statul sau imoralitatea organizată – în interior: ca poliție, drept penal, stări, comerț, familie; în exterior: ca voință de putere, de război, de cucerire, de răzbunare.”⁷⁰

Pentru a-și exercita dominația, statul acționează ca o voință puternică. Înainte de toate, el își distribuie puterea. Împarte responsabilități și veghează la îndeplinirea lor. Deosebește permanent comanda de execuție. În acest scop, se folosește de subterfugiile moralei: introduce în realitatea însăși virtuți precum supunerea, datoria, iubirea de patrie și de conducători⁷¹, făcînd din ele valori universale. Toate acestea au scopul de a-l supune pe individ: „tot ce face un om în slujba statului contravine

⁶⁸ KSA 13, 14 [196], p. 381 = VP, § 716, p. 461.

⁶⁹ KSA 13, 14 [196], p. 381 = VP, § 716, p. 461.

⁷⁰ KSA 13, 11 [407], p. 187 = VP, § 717, p. 462.

⁷¹ KSA 13, 11 [407], p. 187 = VP, § 717, p. 462.

⁶⁷ KSA 12, 10 [8], p. 458 = VP, § 719, p. 463.

naturii sale⁷². În același timp, statul cultivă valorile superioare, pe care le cere și indivizilor, însă numai atunci când poate trage beneficii de pe urma lor: „păstrarea mândriei, a severității, a tăriei, a urni, a răzbunării – pe scurt, a tuturor trăsăturilor tipice ce contrazic tipul gregar⁷³. Ca și societatea, statul face lucruri pe care individul a pierdut dreptul și curajul de a le face. În interiorul statului, individul e învățat să se supună și, în plus, să accepte servitutea ca pe o binefacere. Voința lui nu poate fi decât una slabă. Este ceea ce filozofii politicului au numit „contract social⁷⁴. Pe lângă multe altele, individul interiorizează și „adevărurile” pe care statul încearcă sistematic să i le inoculeze. Acestea intră, și ele, în componența celei de-a doua naturi a lui. Pentru stat, cea mai importantă acțiune este cenzura. Libertatea pe care individul și-o reclamă trebuie ținută în frâu cu orice preț⁷⁵. Trebuie dirijată de așa natură, încât să corespundă scopurilor statului. E tocmai ceea ce morala e chemată să îndeplinească. Ea discreditează „individul tiranic”, puternic și îl preamărește pe cel slab, care și-a interiorizat complet valori precum grija pentru comunitate și iubirea de patrie⁷⁶. Deși statul este o mare forță activă, el cere individului să întruchipeze valorile slabe, neagresive. Demascând acțiunile acestuia, Nietzsche ajunge să-l numească o „sminteală

monstruoasă⁷⁷. El întruchipează însăși „violența organizată⁷⁸”.

Iată încă un exemplu al acțiunii statului prin mijlocirea moralei. După Nietzsche, *polis*-ul se prezintă ca o operă, creată însă nu de către un singur individ, ci de mai multe generații care, în timp, s-au sacrificat pentru construcția lui. Din acest motiv, el ne apare drept ceva ce trebuie conservat cu orice preț. Statul pretinde acest lucru indivizilor în numele moralei. „Morală este, în esență, mijlocul de a face să dureze ceva, dincolo de indivizi sau mai degrabă printr-o *subjugare* a indivizilor.”⁷⁹ Așadar, morala ne învață virtuțile continuității. Or, aceasta reprezintă principala trăsătură a oricărei instituții. În definitiv, fiecare instituție nu este decât „un continuum”. „«Căsnicie, proprietate, limbă, tradiție, stirpe, familie, popor, stat» sînt continuumuri de ordin inferior și superior.”⁸⁰ Orice forță dominantă preferă continuitatea. A începe ceva presupune un efort sporit, un imens consum de forță. A continua e mai simplu. Statul, cu voința sa de putere, folosește acest mecanism în slujba sa. Statul modern se află însă și el în declin⁸¹. Democratizarea a pătruns și aici, crede Nietzsche, slăbind instinctele sănătoase (adică rele și crude) ale statului.

Sentimentul sfîrșitului, între social și metafizic

După Nietzsche, există câteva mari tipuri de raportare negativă la realitate:

⁷² KSA 13, 11 [252], p. 97 = VP, § 718, p. 462.

⁷³ KSA 13, 11 [407], p. 187 = VP, § 717, p. 462.

⁷⁴ Dreptul contractual este discutat de către Nietzsche în relație cu morala întemeiată pe ideea de pedeapsă, pe care o analizează pe larg în *Genealogia moralei*. Despre această temă, a se consulta Marco Brusotti, „Die «Selbstverkleinerung des Menschen» in der Moderne. Studie zu Nietzsches «Zur Genealogie der Morab», in: *Nietzsche-Studien*, Band 21 / 1992, îndeosebi pp. 94-100.

⁷⁵ KSA 12, 1 [33], p. 18 = VP, § 720, p. 463.

⁷⁶ KSA 12, 1 [33], p. 18 = VP, § 720, p. 463.

⁷⁷ KSA 13, 11 [252], p. 97 = VP, § 718, p. 462 (traducere modificată).

⁷⁸ KSA 13, 11 [252], p. 97.

⁷⁹ KSA 12, 2 [182], p. 157 = VP, § 730, p. 467.

⁸⁰ KSA 12, 10 [15], p. 461 = VP, § 731, p. 467.

⁸¹ KSA 2, p. 306 = O, I, 3, § 472. A se vedea Horst Baier, „Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence”, in: *Nietzsche-Studien*, Band 10/11, 1981/1982, pp. 6-33.

resentimentul, conștiința nefericită și idealul ascetic. Ceea ce apare cu claritate prin această tipologie este un anumit mod de a fi în lume, denumit, oarecum înșelător, „platonism”. În esență, el constă în dublarea lumii sensibile, unica reală, cu o altă lume, așa-zis „adevărată”, inventată tocmai pentru a devaloriza starea de fapt a acestei lumi și a o defini, în consecință, drept „lume aparentă”. Figurile voinței negative sînt astfel plasate sub umbrela de lux a metafizicii. Din același motiv, demascarea lor este deopotrivă o critică socială și o critică a metafizicii. Ea este, astfel, o punere în discuție a societății moderne (mai ales a celei din secolul al XIX-lea), dar și o destrucție genealogică a metafizicii occidentale. Această lectură pe două voci se continuă și în privința dispoziției existențiale care însoțește permanent – și din care probabil chiar izvorăște – diagnoza sa. Este vorba despre sentimentul sfîrșitului unei lumi. Îl întîlnim ca „sentiment al toamnei culturii”⁸² (și al societății sănătoase), dar și ca unul al sfîrșitului metafizicii (cînd diferența dintre lumea adevărată și cea aparentă este anulată). Cele două situații nu sînt însă valorizate exact în același fel. Transformările sociale și declinul culturii clasice par a fi o catastrofă pentru Nietzsche, în vreme ce amurgul metafizicii are mai curînd un sens pozitiv. La o privire mai atentă, ne dăm seama că ambele fenomene țin de una și aceeași devenire a omului european. Ele se întîlnesc în convingerea că, aflîndu-ne în plin nihilism, singura șansă de redresare este împlinirea lui, parcurgerea lui integrală, pentru a-l putea abia apoi depăși. De aceea, și triumful maselor are în el ceva pozitiv. Tocmai aceasta e menirea lor: să ducă nihilismul pînă la limita lui ultimă. Fără intervenția maselor în istoria modernă, slăbirea voințelor puternice ar fi continuat progresiv, prelungind boala nihilistă pe

termen nelimitat. Pentru condiția modernă, masele sînt un rău necesar.

Sentimentul sfîrșitului, menționat anterior, îl situează pe Nietzsche pe o listă a filozofilor care asumă uriașa sarcină de a vesti un scenariu apocaliptic. Hegel, Heidegger și Derrida figurează pe aceeași listă. Fiecare dintre ei anunță un anumit sfîrșit, punînd în discuție o vastă mișcare istorică și însăși logica ei. Istoria spiritului și logica lui se încheie, după Hegel, prin chiar sistemul său. Aici, sfîrșitul e sinonim desăvîrșirii, perfecțiunii. Împlinirea determinațiilor de esență ale spiritului transformă istoria viitoare într-o simplă post-istorie. Nietzsche, apoi, anunță sfîrșitul culturii europene, exprimată sintetic prin spusa „Dumnezeu este mort!”. Spre deosebire de Hegel, este pe deasupra și profet. Cultura europeană sfîrșește din cauza nihilismului, prezent în ea de la bun început, dar ajuns la punctul culminant odată cu modernitatea. Acest sfîrșit, necesar într-un fel, are un sens perfect pozitiv, căci deschide noi posibilități ale gîndirii și noi maniere de a experimenta. Un nou început își face simțită prezența. Este vestită astfel „aurora” unei noi lumi, a unui nou mod de a fi, în care nihilismul este depășit. Pentru comparație, să spunem că Heidegger urmează oarecum calea deschisă de Nietzsche. În anumite scrieri, el trasează filozofiei sarcina de a rememora – și a reinterpretă – istoria ființei, pe care o privește ca istorie a localizărilor acesteia în gîndirea occidentală (altfel spus, ca topologie). Pe parcursul acestui amplu exercițiu hermeneutic, o replică tîrzie a destrucției fenomenologice din opera sa timpurie, se străduiește să descopere noi posibilități ale gîndirii, rămase cumva ascunse chiar de la începuturi. Pe scurt, încă de la debutul filozofiei grecești, o anumită raportare a omului la ființă a fost ocultată, ba chiar de-a dreptul uitată, în defavoarea unei maniere „tehnice” a gîndirii, ce înțelege ființa ca

⁸² KSA 8, 28 [1], p. 504.

simplă prezență. Un nou început al gândirii, aceasta caută Heidegger. Un început care, deși rămas în umbră și ascuns, însoțește tacit întreaga filozofie occidentală. Altfel spus, un început ce a fost prezent în istoria gândirii privitoare la ființă, ca însăși latura ascunsă a acesteia. Este tocmai elementul ce face evidentă indeterminarea ființei: faptul că, arătându-se, își păstrează întotodată o latură inaparentă. E latura ei non-obiectivabilă, cum i s-a mai spus. Ea sugerează o „economie a negativului”, dar a negativului dinlăuntrul ființei înseși, ce cade mereu în uitare conform unei logici proprii, care o face să se arate ascunzându-se. În sfârșit,

pentru a extinde comparația, să amintim în treacăt că Derrida asumă o mișcare a gândirii în multe privințe asemănătoare. Istoria al cărei sfârșit îl vestește este tot cea a metafizicii, pe care o înțelege ca logocentrism.

Plasat pe această listă de filozofi, Nietzsche ne apare într-o altă lumină. Deși aforismele sale ni-l prezintă ca un *Privatdenker*, posteritatea lui ne dovedește că, în fond, filozofarea doar astfel se ivește cu adevărat: ca exercițiul solitar al adâncirii în ființa proprie. Privindu-l în acest context, Nietzsche nu mai pare astăzi atât de singur.

Bibliografie și sigle

Opera lui Friedrich Nietzsche:

- KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin - New York & Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Neuauflage, 1999.
- KSB *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München & Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1986.
- VP *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baciuc, Editura Aion, 1999.
- BR *Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, trad. de Francisc Grünberg, Humanitas, București, 1991.
- SV *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu, in: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994.
- GM *Genealogia moralei. O scriere polemică*, traducere de Liana Micescu, in: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994.
- AI *Amurgul idolilor sau Cum se filozofează cu ciocanul*, traducere de Alexandru Al. Șahighian, in: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994.
- Z *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, ed. a III-a, Humanitas, București, 1997.
- O *Omenesc, prea omenesc. O carte pentru spirite libere, I și II*, in: *Opere complete*, vol. 3, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 2000.
- CI *Considerații inactuale*, in: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998.

Alte lucrări citate:

- Brusotti, Marco, „Die «Selbstverkleinerung des Menschen» in der Moderne. Studie zu Nietzsches «Zur Genealogie der Morab», in: *Nietzsche-Studien*, Band 21 / 1992;
- Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității*, traducere de Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu, Editura Univers, București, 1995;

- Del Caro, Adrian, „The Hermeneutics of Idealism: Nietzsche versus the French Revolution”, in: *Nietzsche-Studien*, Band 22 / 1993;
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962;
- Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1982;
- Hennis, Wilhelm, „Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers“, in: *Nietzsche-Studien*, Band 16 / 1987;
- Kofman, Sarah, *Camera obscura: de l'idéologie*, Editions Galilée, Paris, 1973;
- Marti, Urs, „Nietzsches Kritik der französischen Revolution“, in: *Nietzsche-Studien*, Band 19 / 1990;
- Reschke, Renate, „Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse“, in: *Nietzsche-Studien*, Band 19 / 1989;
- Tuttle, Howard N., *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, Peter Lang, New York, 1996;
- Valadier, Paul, *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*, Cerf-Desclée, Paris, 1974.