

FILOSOFIE UNIVERSALĂ

SUBIECTUL MODERN LA NIETZSCHE CA „PUZZLE FĂRĂ SOLUȚIE”

DANIEL NICA
Universitatea din București

The Modern Subject in Nietzsche as a “Puzzle without Solution”. This paper aims to examine some features of Nietzsche’s philosophy of the subject, by providing a hermeneutical reconstruction of the critique and formation of the self. My reconstruction will put a particular focus on the Nietzschean account of the human drives. The model to guide this investigation is the metaphor of the self as a “puzzle without solution”. According to this image, the self is something like a peculiar game of puzzle, whose pieces were not designed to fit together into a certain image. The pieces of the game are an individual’s drives or instincts, which have to be unified into a coherent whole. Such a process is the transition from the “subject as multiplicity” to the “free spirit”.

Keywords: self-creation, identity, subject as multiplicity, drives, unity of the self, becoming.

Orice istoric al filosofiei este conștient de faptul că cea mai populară imagine a lui Nietzsche este aceea a marelui rebel, cel mai încăpățânat detractor al tradiției filosofice occidentale. De la asaltul asupra spiritualității creștine și până la demistificarea metafizicii clasice, Nietzsche lasă permanent impresia că este un polemist încăpățânat, o figură care a marcat filosofia doar prin geniul invectivei și al paradoxului distrugător. Totodată, orice istoric al filosofiei, care s-a ocupat măcar în treacăt de opera lui Nietzsche, este conștient nu doar de radicalitatea criticii sale, dar și de dimensiunea afirmativă și constructivă a operei filosofului german. Distanța apolinic/dionisiac, metoda genealogică, problematizarea nihilismului sau „transmutarea tuturor valorilor” reprezintă atât expresii ale dezgustului față de o cultură „bolnavă”, cât și un important rezervor de sugestii și viziuni afirmative. Toate acestea au avut meritul să trezească filosofia din felurite anchiloze ale reflecției și, în același timp, să propună soluții și idei, care nu au putut fi ignorate de generațiile filosofice ulterioare. Una dintre aceste propuneri, mai puțin abordată de literatură exegetică în raport cu celelalte teme, este concepția nietzscheană despre creația de sine.

Cu altă ocazie, am sugerat în treacăt că ar trebui să privim sinele, în filosofia lui Nietzsche, ca „un puzzle fără soluție; adică un proiect liber al auto-constituirii prin integrarea tuturor impulsurilor contradictorii într-o atitudine coerentă”¹. În

¹ D. Nica, *Opera de artă fără autor. O perspectivă foucauldiană asupra ideii de autocreație în opera lui Nietzsche*, în „Revista de filosofie”, nr. 2/2015.

lucrarea de față, îmi propun să clarific și să dezvolt această sugestie, discutând premisele, mecanismul și mizele acestui joc al creației de sine ca joc al instinctelor. Discuția va porni de la critica întreprinsă de Nietzsche asupra concepțiilor anterioare despre subiect și va continua cu o analiză a modului în care Nietzsche propune reconstrucția subiectului modern. Căci – trebuie spus – concepția lui Nietzsche reprezintă apogeul modernității care, de la elanul edificării unui subiect inflaționar (precum acela carteziano-kantian), se încheie cu atacul nietzschean asupra sinelui. Cu alte cuvinte, filosofia modernă scoate la iveală atât imaginea triumfătoare a unei concepții tari despre subiect, cât și inversarea acestei imagini: mărirea și decăderea sinelui sunt cele două fețe ale filosofiei moderne. O astfel de dialectică a modernității este descrisă, între alții, și de către de Robert Solomon, a cărui teză este dezvoltată pe larg într-o lucrare ce poartă titlul sugestiv *The Rise and Fall of the Self (Mărirea și decăderea sinelui)*².

Nietzsche demarează proiectul autocreației printr-un atac „naturalist”³ la adresa concepției tradiționale despre subiect. Ținta primară a gânditorului german este „ipoteza sufletului”⁴, adică ideea clasică potrivit căreia sinele este o substanță stabilă, dotată cu capacitatea de acțiune autonomă. Atacul nietzschean asupra „ipotezei sufletului” face parte dintr-o strategie mai amplă de discreditare a ideilor-pivot ale canonului filosofic occidental, precum ideea de realitate obiectivă, Dumnezeu, adevăr sau lucru în sine. Pentru Nietzsche, sufletul este un nume, care desemnează ceva de ordin corporal⁵. S-ar putea spune că tactica lui Nietzsche constă într-un act de inversiune a polarităților ființă–devenire și spirit–corp, o inversiune prin care al doilea element al secvenței devine criteriu de explicitare pentru primul dintre ele. În acest fel, Nietzsche nu elimină pur și simplu noțiunile de ființă sau de adevăr, ci încearcă să le filtreze prin prisma conceptelor corelate, ce au fost descalificate de-a

² R. Solomon, *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

³ Tipul de atac filosofic pe care îl lansează acesta ia forma unui gen particular de psihologie morală. Nietzsche nu înlocuiește vechile ipoteze metafizice cu unele noi, ci încearcă să sape la rădăcina motivației acțiunilor umane. El înlocuiește justificarea de tip metafizic cu un fel de explicație *sui generis*, care investighează sursele neașteptate ale înclinațiilor și gesturilor umane. În răspăr față de tradiția filosofică occidentală, Nietzsche încearcă să explice fenomenele de ordin „spiritual” prin fenomene de ordin „material” sau „corporal”. Acest lucru nu înseamnă însă că Nietzsche procedează întocmai ca un om de știință, motiv pentru care „naturalismul” lui Nietzsche ar trebui luat *cum grano salis*. Deși face de multe ori apel la știință, Nietzsche nu este un naturalist în sensul acreditat de epistemologia analitică. Din punctul nietzschean de vedere, știința nu este, în ultima instanță, decât o altă iluzie metafizică. În măsura în care nu există fapte (ci doar interpretări), știința nu este posibilă ca discurs obiectiv.

⁴ *Dincolo de bine și de rău*, 12. Pentru *Dincolo de bine și de rău*, abreviat de acum înainte *DBR*, am folosit următoarea ediție: F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, trad. F. Grunberg, București, Teora, 1998.

⁵ *Așa grăit-a Zarathustra*, 1, 34. Pentru *Așa grăit-a Zarathustra*, abreviat de acum înainte *Z*, am consultat următoarele două ediții: F. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. G.E. Bottez, București, Antet și F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. W. Kaufmann, în *The Portable Nietzsche*, New York, Viking Press, 1968.

lungul ultimelor două milenii de filosofie. Spre exemplu, pentru Nietzsche, ființa se reduce la devenire, iar adevărul la perspective. Pe această linie, se inversează și raportul tradițional dintre acțiune și agent⁶. În teoria clasică a acțiunii, acțiunea este un efect al agentului, iar acesta – fiind dotat cu liber arbitru – este cauză a acțiunii. Nietzsche evacuează ideea de liber arbitru, catalogând-o drept „o siluire asupra logicii”⁷, care ne dă iluzia că subiectul uman își este propria sa cauză, extrăgându-se de unul singur din „mlaștina neantului”: „Causa sui este cea mai grozavă auto-contradicție din câte au fost născocite până acum, un fel de lucru nefiresc, o siluire a logicii: însă orgoliul extravagant al omului l-a îndemnat pe acesta să se lase târât tot mai profund și mai cumplit în abisurile acestei absurdități. Năzuința sa spre «liberul arbitru», în înțelesul superlativ și metafizic, care din păcate mai domnește încă în creierile semidocte, vrerea de a purta întreaga și ultima responsabilitate pentru actele sale, descărcând-o din spinarea lui Dumnezeu, a lumii, a eredității, a întâmplării, a societății, este nici mai mult, nici mai puțin decât dorința de a fi însăși această *causa sui*. Cu o cutezanță mai mare decât aceea a baronului de Munchhausen, omul încearcă, trăgându-se de păr, să se smulgă din mlaștina neantului, pentru a se înălța în existență.”⁸

Presupoziția, care stă în spatele imaginii tradiționale despre lume, și care girează toate acele idei precum ideea de adevăr absolut, de lume obiectivă sau de liber arbitru, este convingerea că există o unitate pentru fiecare entitate reală. Această unitate este, într-un fel sau altul, dată, iar sarcina filosofiei este de a o descoperi. Însă, pentru Nietzsche, nicio entitate nu reprezintă o unitate. Lucrurile „sunt unități decât ca sisteme dinamice”⁹, de aceea una dintre misiunile filosofiei devine, la Nietzsche, critica presupuselor unități, care alcătuiesc țesătura „realității”. Între aceste presupoziii, un loc aparte îl ocupă ideea de unitate a subiectului, pe care Nietzsche o atacă în multe dintre scrierile sale. Iar formula pe care o pune acesta în locul ipotezei sufletului este aceea de „subiect ca multiplicitate”. Premisa lui Nietzsche este că lumea în genere nu este altceva decât devenire continuă, adică un ansamblu de accidente, forțe, energii și efecte, lipsite de o dimensiune teleologică. Cu alte cuvinte, lumea însăși este „lume ca multiplicitate”. În sens larg, conceptul de „voință de putere” desemnează chiar caracterul dispersat și contingent al lumii, care nu trebuie înțeleasă ca o monadă și, chiar mai mult, nici nu este alcătuită din monade. Ca parte a acestei lumi fragmentate, subiectul este, la rândul său, un conglomerat de efecte și afecte contingente. Toată încercările metafizicii occidentale de a postula existența unui suflet-monadă, care să explice inteligibilitatea lumii, au fost sortite eșecului, deoarece nu au reușit să justifice inteligibilitatea și compoziția

⁶ D. Nica, *Nietzsche and Foucault on Self-Creation: Two Distinct Projects*, în „Analele Universității București. Seria Filosofie”, vol. I/2015.

⁷ *DBR*, 21.

⁸ *Ibidem*.

⁹ R. Schacht, *On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas's Nietzsche*, în „Nietzsche Studien”, vol. 21, 1992. p. 270.

acestui suflet. De aceea, demersul lui Nietzsche constă tocmai într-o încercare de a explica modul de apariție a subiectului. Sau, cu alte cuvinte, modul în care subiectul ajunge „o unitate ca sistem dinamic”.

Ideea lui Nietzsche este că, deși subiectul nu există ca atare, am putea vorbi totuși despre un proces de individualizare, care este posibil ca montaj al unor efecte particulare. Baza acestui montaj este existența corpului, care oferă platforma pe care se articulează diferitele trăsături de caracter. Corpul reprezintă arena în care diverse gânduri, dorințe și acțiuni se confruntă și își dispută supremația. Unele dintre acestea devin dominante și, în consecință, își asumă rolul de subiect, devenind temeiul funcțional în virtutea căruia individului i se poate atribui, măcar pentru o vreme, o anumită identitate personală. Această identitate este, însă, una slabă, căci raportul de dominație se schimbă de-a lungul timpului și trăsături noi iau locul acelora vechi. Din acest punct de vedere, chiar dacă identitatea personală pare să fie neproblematică de-a lungul unei vieți, conținutul sinelui diferă semnificativ în tot acest timp. Pe scurt, subiectul este într-un proces constant de reconfigurare¹⁰. Vorbim, așadar, despre o unitate relativă a sinelui, dată de cristalizarea mai mult sau mai puțin accidentală a anumitor trăsături umane. Această cristalizare este un gen de dispoziție generală, compusă la rândul său, dintr-un ansamblu de alte micro-dispoziții, pe care Nietzsche le numește „porniri” (*Triebe*), „dorințe” (*Begierden*), „instincte” (*Instinkte*), „puteri” (*Mächte*), „forțe” (*Kräfte*), „impulsuri” (*Reize, Impulse*), „pasiuni” (*Leidenschaften*), „sentimente” (*Gefühlen*) sau „afecte” (*Affekte*)¹¹. Toate aceste noțiuni, pe care Nietzsche le folosește într-un mod destul de lax, sunt interșanjabile în opera sa, fiind sinonime ale conceptului de (micro)dispoziție, invocat mai sus. Cu toate acestea, pentru evitarea confuziilor, ar trebui făcută o distincție între această familie nietzscheană de noțiuni interșanjabile și conceptul psihologic de dorință¹².

Generic vorbind, s-ar putea spune că, pentru Nietzsche, dispozițiile reprezintă un ansamblu de tendințe care motivează comportamentul uman. Însă același lucru s-ar putea spune și despre conceptul psihologic de dorință. În acest punct, trebuie să observăm că dispozițiile sunt totuși mai profunde decât dorințele, operând pe termen lung, adesea la un nivel inferior celui al conștiinței¹³. Dorințele sunt stări

¹⁰ A. Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1985, p. 182.

¹¹ Am preluat atât sugestia că dispoziția generală a individului este compusă dintr-un set de microdispoziții, cât și inventarul de termeni germani de la Christopher Cox, *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, University of California Press, Berkeley, 1999, p. 127.

¹² Când folosesc sintagma „conceptul psihologic de dorință”, nu am în vedere o anumită teorie sau școală de psihologie, ci mă refer la ceea, în mod obișnuit, înțelegem prin dorință. Adică mă refer mai degrabă la un anumit simț comun psihologic. Aceasta nu înseamnă că descrierea dorințelor, pe care o voi face în continuare, nu se suprapune și peste definițiile date dorinței în cadrul diverselor orientări și tradiții psihologice.

¹³ Nu toate dispozițiile sunt inconștente, dar unele sunt atât de profunde, încât subiectul respectivei dispoziții nici nu conștientizează adevărata motivație a acțiunilor sale. Spre exemplu, dispoziția autodistrugerii ori cea a tiraniei față de sine sunt unele dintre tendințele umane, pe care omul nu le recunoaște ca atare, ci le sublimează, dându-le forma înșelătoare a unor idealuri plauzibile.

mentale de urmărire a unor scopuri sau obiective conștiente. Dispozițiile, în schimb, sunt tendințe sau orientări de lungă durată, care vizează instaurarea unei anumite atitudini sau a unui anumit pattern de comportament. Dorințele nu țintesc neapărat acest lucru. Acestea vizează, îndeobște, o stare de lucruri particulară și, în măsura în care dorința a fost satisfăcută, ea dispare sau îi face loc alteia noi. Dispozițiile, pe de altă parte, tind să se permanentizeze, devenind dominante. Acestea nu dispar odată cu propria lor realizare, spre deosebire de dorințe, care încetează să existe sau se transformă odată cu satisfacerea proprie¹⁴. Din acest punct de vedere, dispoziția nietzscheană este similar conceptului psihologic de instinct. Ar trebui totuși menționat că – spre deosebire de instincte, originare în biologia noastră – dispozițiile nu sunt neapărat biologice. Acestea pot fi construite social, modelate de ceea ce Nietzsche numește „atelierul întunecat” de „fabricare a idealurilor”¹⁵. Simplu spus, în timp ce instinctele sunt naturale, dispozițiile sunt deopotrivă naturale și culturale. În cele ce urmează, voi folosi terminologia nietzscheană a dispozițiilor cu aceeași lejeritate cu care o folosește și filosoful german. Cu toate acestea, clarificarea de mai sus mi s-a părut necesară pentru a determina specificul acestei terminologii.

Înainte de merge mai departe și de a elucida mecanismul propriu-zis al auto-creației, consider că mai este necesară încă o clarificare cu privire la natura contradictorie a dispozițiilor. Așa cum se va vedea, această idee reprezintă asaltul decisiv asupra noțiunii de unitate a sinelui. Ideea nietzscheană de subiect ca multiplicitate presupune, între altele, că afectele ce determină acțiunile individului sunt aflate, de cele mai multe ori, într-o înfruntare continuă. Cu alte cuvinte, marca esențială a subiectului-multiplicitate nu este atât faptul că omul este *compus* dintr-o diversitate de dispoziții, ci că omul este *sfâșiat* de această varietate de instincte și dispoziții. Comentând reflecțiile nietzscheene despre multiplicitate, Alexander Nehamas oferă următorul argument: „[...] subiectul se constituie nu pur și simplu prin *faptul că* gândește, dorește și face, ci prin *ceea ce* gândește, dorește și face. Și, odată ce admitem conținuturi, admitem conflicte. Ceea ce gândim, dorim și facem este rareori, dacă nu chiar niciodată, o colecție coerentă. Gândurile noastre se contrazic unele pe celelalte și contrazic dorințele noastre, care sunt la rândul lor inconsistente și sunt dezmințite de acțiunile noastre.”¹⁶ Orice instinct este tiranic, fiindcă „orice instinct

¹⁴ Spre exemplu, să luăm dispoziția de a poseda bunuri materiale. Aceasta este o tendință mult mai adâncă, mai puternică, decât aspirația de a avea o mașină, care este o dorință. În plus, înclinația către posesii materiale este o dispoziție mult mai îndelungată decât dorința de a avea o mașină, care este mult mai scurtă și mai precis determinată. Odată ce am o mașină, îmi voi dori o casă, pentru ca, îndeplinindu-mi și această dorință, să îmi doresc un iacht, apoi un avion personal, mai departe o insulă ș.a.m.d. Toate acestea sunt dorințe distincte, care, odată fiind satisfăcute, dispar sau se convertesc în dorințe diferite. În schimb, dispoziția de a poseda bunuri materiale este una de lungă durată și, în plus, este mult mai adâncă decât dorința unui obiect determinat.

¹⁵ *Genealogia moralei* I, 14. Pentru *Genealogia moralei*, prescurtată de aici înainte *GM*, am folosit următoarea ediție: F. Nietzsche, *Știința voioasă*, trad. L. Miclescu, trad. versurilor de S. Dănilă, *Genealogia moralei*, trad. L. Miclescu, trad. din latină și greacă de T. Costa. *Amurgul idolilor*, trad. Al. Șahighian. București, Humanitas, 1994.

¹⁶ A. Nehamas, *op. cit.*, p. 180.

instinct rânnește la stăpânire”, ținând „să se prezinte pe sine în chip de țel ultim al existenței, de stăpân legitim asupra tuturor celorlalte instincte”¹⁷. Nu toți oamenii au aceleași afecte contradictorii, dar toți sunt marcați de conflictul diverselor afecte. Fiecare dispoziție are propria sa centralitate, propria pretenție la supremație asupra celorlalte dispoziții¹⁸, motiv pentru care energiile individului se risipesc într-un comportament autocontradictoriu. Discutând despre criza culturii și a educației germane, Nietzsche susține că o dezvoltare multilaterală a individului, adică strategia de a cultiva și a da curs mai multor afecte, reprezintă una dintre cauzele eșecului german: „Germanii nu sunt încă nimic: cu alte cuvinte, ei sunt încă de toate. Ei devin ceva, respectiv vor înceta odată să fie de toate”¹⁹. Așadar, a încerca să fii totul, adică a da curs în mod nediscriminat tuturor înclinațiilor, înseamnă – pentru Nietzsche – a nu fi nimic în ultimă instanță. În același spirit, se cuvine a fi înțeleasă declarația lui Zarathustra: „Iubesc pe cel ce nu vrea să aibă prea multe virtuți. Sunt mai multe virtuți într-o singură virtute decât în două: e un nod de care se agață destinul”²⁰. Prin urmare, ideea care se prefigurează este că identitatea individului se definește prin capacitatea sa de a se unifica în jurul unei singure trăsături. Cu alte cuvinte, dacă unitatea nu există, atunci ea trebuie dobândită. Sau, mai bine spus, inventată.

Metafora pe care am propus-o, cu altă ocazie, pentru această unificare este aceea a unui „puzzle fără soluție”²¹. Să ne imaginăm, deci, o sumedenie de piese ce fac parte dintr-un puzzle, dar pentru care nu avem modelul final. Nu știm cum arată imaginea care trebuie reconstruită și, în plus, nu există nicio dovadă că ar exista o astfel de imagine. Adică nu știm cine a proiectat acest joc și care au fost intențiile sale. Nu știm nici măcar dacă a fost proiectat de cineva. Ceea ce e însă cert este faptul că așa cum sunt dispuse piesele, acestea par să fie incompatibile între ele. Sarcina noastră ar fi, în aceste condiții, configurarea puzzle-ului astfel încât toate piesele să se potrivească între ele. Un alt detaliu ce trebuie menționat, pentru ca această metaforă să fie completă, ar fi că înțelesul funcțional al puzzle-ului este dat de o piesă care are un caracter primar în raport cu celelalte piese. Sensul acestei metafore nu este greu de ghicit. Piesele jocului sunt afectele umane sau sinele ca multiplicitate, proiectantul absent este Dumnezeu sau o presupusă natură umană, iar imaginea finală este sinele unificat. Voi testa, în cele ce urmează, posibilitatea ca această metaforă să fie aplicată în cazul concepției nietzscheene despre autocreație.

Modelul unității de sine, pe care o urmărește Nietzsche, este oferit de unitatea corpului. Desigur că diferența fundamentală dintre corp și sine este că, în timp ce

¹⁷ *DBR*, 6.

¹⁸ *Voința de Putere*, 481. Pentru *Voința de putere*, prescurtată de acum înainte *VP*, am folosit următoarele două ediții: F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann, New York, Random House, 1967 și, respectiv, F. Nietzsche, *Voința de putere*, trad. C. Baci, Ed. Aion, 1999.

¹⁹ *VP*, 108.

²⁰ *Z*, Pr., 4.

²¹ D. Nica, *op. cit.*, p. 218.

unitatea corpului este dată, unitatea sinelui reprezintă o sarcină viitoare, un proiect pe care individul trebuie să îl săvârșească. Cu toate acestea, corpul oferă o lecție neprețuită, lecția coerenței. Evidența corpului dezvăluie o multiplicitate de elemente diferite²², cu funcții diferite, dar care se țin laolaltă. Aceste elemente constituie o pluralitate care este, în același timp, o structură coerentă. Nevoile și tendințele corpului nu sunt în conflict unele cu celelalte sau, cel puțin, nu sunt în conflict în cazul unui om sănătos. Acesta este unul dintre învățămintele inițiale ale lui Zarathustra, care definește corpul ca „un mare sistem de judecată, o multiplicitate cu un singur înțeles, un război și o pace, o turmă și un păstor”²³. Semnificativă în această frază este perechea turmă-păstor, care propune o importantă nuanță guvernamentală. Această nuanță despre unitatea de tip politic a corpului revine și în *Voința de putere*, unde titlul paragrafului 660 este „Corpul ca structură politică”. Așadar, avem de-a face cu un ansamblu de trăsături a căror unitate este dată de o relație de supunere. În cazul corpului nu este greu să identificăm care este conducătorul și care sunt supușii: creierul și sistemul nervos reprezintă centrul de comandă, iar celelalte organe reprezintă supușii. Care sunt atunci turma și păstorul în cazul „sufletului”?

Pentru a da un răspuns acestei întrebări, să ne amintim încă o dată că semnul distinctiv al „subiectului ca multiplicitate” este conflictul. Sinele reprezintă o colecție de instincte contradictorii. Pofta și gânduri diferite trag corpul în direcții diferite, mutându-l dintr-un context existențial într-altul, fără ca viața individului să fie străbătută de un fir roșu, chiar dacă, la răstimpuri, unele dispoziții sunt în mod accidental dominante. Pentru momente foarte scurte, anumite dispoziții, anumite trăsături de caracter sau anumite obiceiuri devin dominante. Acestea sunt „păstorii” temporari ai celorlalte trăsături. Astfel de elemente devin conducători cu o domnie scurtă și întâmplătoare. Tocmai în virtutea dominanței unor astfel de dispoziții și înclinații, oamenii folosesc pronumele personal la persoana I, iar filosofii sunt tentați să vorbească despre identitate personală. Totuși, astfel de dispoziții și obiceiuri își pierd repede supremația. Indivizii își încalcă promisiunile pe care și le fac lor înșiși, rezoluțiile personale sunt adesea uitate, iar purtarea oamenilor se schimbă mult de-a lungul timpului și, mai ales, se modifică radical în situațiile critice. Obiceiuri diferite sau chiar incompatibile coexistă în același corp, de aceea diferite pattern-uri dispoziționale asumă un rol dominant în momente diferite. În acest fel, oamenii se identifică diferit de-a lungul timpului. Și cu toate că indivizii folosesc cu lejeritate pronumele personal la persoana I, acel „eu” pe care îl rostesc aceștia este într-un proces permanent. Mai exact, cuvântul „eu” pare să desemneze aceeași formă, însă conținuturile la care se referă nu rămân aceleași. În cazul oamenilor superiori, al „spiritelor libere”, acest proces tinde către o mai mare unitate a dispozițiilor²⁴. La limita superioară, „Supraomul” lui Nietzsche este idealul de individ care și-a

²² *VP*, 518.

²³ *Z*, 1, 4.

²⁴ A. Nehamas, *op. cit.*, pp. 182–183.

armonizat fără rest toate instinctele contradictorii, subordonându-le unui pattern dispozițional. Ceea ce, în cazul oamenilor obișnuiți, are loc doar temporar și nu neapărat ca expresie a unei atitudini conștiente, în cazul oamenilor superiori, are loc ca un proces permanent și ca o manifestare a unei atitudini suverane.

Mai sus, am încercat să aduc o primă clarificare a comparației făcute între unitatea corpului și unitatea sinelui, precum și a modelului politic pe care ambele îl presupun. Cu toate acestea, nu este încă limpede cum are loc unificarea tendințelor contrare în cazul sinelui. Unitatea corpului este dată prin însăși biologia noastră. În schimb, armonizarea instinctelor nu este deloc un dat, ci – așa cum am mai spus – o sarcină pe care individul trebuie să și-o asume. În aceste condiții, se pun următoarele întrebări: cum are loc unificarea dispozițiilor? Este aceasta un act de voință ce derivă din libertatea omului? Dar nu este deja limpede că ideea de voință liberă este incompatibilă cu perspectiva lui Nietzsche? Iar dacă unitatea se produce, ce fel de unitate este aceasta? Este oare definitivă? Să luăm pe rând toate aceste întrebări.

Cum, mai exact, are loc unificarea emoțiilor? Două răspunsuri pot fi date la această întrebare. Unul ar fi că toate trăsăturile rebele de caracter ale individului sunt compatibilizate până în punctul în care conflictul dintre acestea este ținut în frâu de către individ. Cu alte cuvinte, unificarea înseamnă autocontrol. O astfel de interpretare este girată de paragraful 966 din *Voința de putere*: „Omul suprem ar poseda cea mai mare diversitate a instinctelor, însoțită de o intensitate relativ maximă a lor – atât cât poate fi ea de suportabilă. Într-adevăr: acolo unde planta-om apare ca viguroasă regăsim și forța contradicției instinctelor (Shakespeare, de pildă), dar îmblânzită.” Ceea ce se înțelege din acest paragraf este că tensiunea dispozițiilor nu dispare, însă este diminuată. Potrivit acestei interpretări, păstorul sau forța suverană care pronunțe pare să fie chiar individul; adică sinele însuși. Însă un astfel de răspuns este problematic din unghiul ontologiei sinelui. Cum poate sinele să pronunțească, dacă sinele nu este un dat originar, nu este încă format? Dacă sinele nu există, sinele nu poate să acționeze. Un alt mod de a ridica această problemă este să înțelegem că o astfel de interpretare ar asuma faptul că Nietzsche crede că individul este un agent. Or, am arătat mai devreme că Nietzsche respinge teoria clasică a acțiunii. Identitatea nu este dată, ci este un efect; altfel spus, Nietzsche se bazează pe o concepție performativă a identității: nu ești ceea ce ești, ci ești ceea ce faci.

Conform interpretării de mai sus, Nietzsche pare să fie inconsistent. Am putea admite totuși acest lucru, având în vedere că un gânditor atât de paradoxal și complex precum Nietzsche pare adesea să își retragă afirmații anterioare sau să se contrazică pe sine însuși. Cu toate acestea, am putea să oferim și un alt răspuns la întrebarea pusă mai devreme, răspuns care ar aduce un plus de consistență poziției nietzscheene. Unificarea dispozițiilor ar putea însemna și faptul că toate pornirile individului sunt subordonate unui singur instinct sau unei singure trăsături de caracter. Potrivit acestei interpretări, unitatea sinelui nu se dobândește pur și simplu prin domesticirea instinctelor și prin compatibilizarea acestora în ciuda tensiunii

dintre ele; mai degrabă, această unitate a sinelui se obține în virtutea unei singure trăsături de caracter. Reluând metafora puzzle-ului, s-ar putea spune că aranjamentul pieselor se face în jurul unei singure piese, care oferă semnificație întregului tablou. În termenii guvernamentali în care Nietzsche descrie armonia corpului, s-ar putea spune că armonia sufletului este dată de supremația unui singur instinct asupra celorlalte. Unul dintre instincte devine „păstor” al celorlalte, iar acestea din urmă devin membri ai „turmei”. Dar cum are loc o astfel de subordonare a instinctelor? Nu cumva este vorba tot despre acțiunea unui agent care este, astfel, cauza acestei subordonări?

Dacă răspunsul ar fi pozitiv, atunci această interpretare ar întâmpina aceeași problemă ca interpretarea anterioară. Dacă dominația unui instinct asupra celorlalte se realizează printr-un act de voință al individului, atunci individul este un agent înzestrat cu proprietatea liberului arbitru, ceea ce contravine asumpțiilor de bază ale filosofului german. Dacă lucrurile ar sta așa, ontologia nietzscheană a umanului nu ar diferi de cea kantiană: individul nietzschean ar avea puterea să își subordoneze instinctele unui instinct superior tot așa cum agentul moral kantian are puterea să își subordoneze înclinațiile față de rațiune. Ar rezulta că omul are o voință, care poate fi bună, în măsura în care se supune unei instanțe superioare, sau rea, în măsura în care nu se supune acesteia. Însă Nietzsche este foarte clar asupra acestui aspect: „Voința încătușată este un mit. În realitate, nu se poate vorbi decât despre voințe puternice și voințe slabe”²⁵. Prin urmare, trebuie să admitem că această unificare a sinelui în jurul unei singure dispoziții nu se realizează prin voința individului, înțelegându-se ca o proprietate sau ca un concept psihologic. Pentru Nietzsche, nu există nici libertatea a voinței, nici voință complet determinată, ci numai „voințe puternice” și „voințe slabe”. Iar acestea sunt două *ethos*-uri diferite, două atitudini în fața vieții, nu două proprietăți psihologice. Voințele puternice armonizează instinctele sub guvernarea unuia singur, în timp ce voințele slabe sunt incapabile să facă acest lucru.

O astfel de interpretare își găsește ecou în mai multe paragrafe din opera lui Nietzsche și, în special, în paragraful 46 din *Voința de putere*: „Slăbiciunea voinței: aceasta este o metaforă ce ar putea înșela. Căci nu există voință și, prin urmare, nici una puternică sau slabă. Multitudinea și caracterul gregar al impulsurilor, lipsa unui sistem care să le reunească au ca rezultat «voința slabă»; coordonarea acesteia sub supremația unui singur impuls determină «voința puternică»; – în primul caz avem de-a face cu o oscilare și lipsa unui centru de greutate, în ultimul cu precizia și claritatea unei direcții.”²⁶ În acest paragraf, se poate observa că problema voinței puternice riscă, la rândul ei, să fie înșelătoare. Nietzsche nu discută despre capacitatea voinței puternice de a coordona impulsurile, ci despre modul în care coordonarea acestora se manifestă ca voință puternică. Procesul de coordonare al impulsurilor

²⁵ *DBR* 21.

²⁶ *VP* 46.

sub supremația unui singur impuls este temeiul în virtutea căruia se poate vorbi despre o voință puternică. Întâi are loc unificarea instinctelor, de-abia apoi putem vorbi despre o voință puternică.

Având în vedere cele discutate mai sus, se poate spune că a doua interpretare a unității pare mult mai plauzibilă. Unitatea sinelui e dobândită nu printr-un act de autocontrol și de diminuare a conflictelor sufletești, ci prin coordonarea tuturor impulsurilor sub regența unui singur impuls. Ajunși în acest punct, merită să ne întrebăm ce fel de unitate este aceasta. Este vorba despre o unitate efectivă și definitivă? Sau, mai degrabă, ar trebui să înțelegem că Nietzsche are în vedere o re-unificare continuă, adică o reconfigurare permanentă a impulsurilor? Dacă primul răspuns este cel corect, atunci autocreația ar tinde către o anumită stare finală. O astfel de perspectivă este, totuși, incompatibilă cu viziunea lui Nietzsche. În primul rând, Nietzsche este un adversar al teleologismului: nici omul, nici lumea nu au un scop final spre care ar putea să tindă²⁷. Sinele nu este un element ascuns, pe care omul trebuie să îl descopere sau, mai pe scurt, creația de sine nu este descoperire de sine. În al doilea rând, dacă autocreația ar tinde către o anumită stare, atunci orizontul devenirii ar fi, în ultimă instanță, ființa. Am arătat la începutul lucrării că Nietzsche inversează polaritățile tradiționale ale filosofiei și că el se dorește a fi un gânditor al devenirii, nu al ființei. Prin urmare, al doilea răspuns pare să fie cel corect: unificarea impulsurilor semnifică, de fapt, o reconfigurare permanentă. Acest răspuns este sugerat, între alții, și de Alexander Nehamas, care spune că „autocreația nu este un episod static, un scop final care, odată atins, închide posibilitatea de a continua să te schimbi și să te dezvolți”²⁸. Dar același răspuns poate fi desprins direct de la sursă, din unele reflecții nietzscheene. Iată una dintre acestea: „Sfera unui subiect se află permanent în creștere sau în diminuare, centrul sistemului deplasându-se permanent; în cazul în care el nu poate organiza masa asimilată, el se descompune. [...] Nici o «substanță», mai degrabă ceva care în sine tinde spre o putere mai mare; și care numai indirect vrea să se «conserva» (vrând să se auto-depășească).”²⁹

Așadar, identitatea unui subiect rămâne un proces, iar autocreația înseamnă o atitudine constantă cu privire la viață. Devenirea rămâne devenire. Deși unificarea impulsurilor este o sarcină a individului, această sarcină nu se încheie odată cu dobândirea unității. Experiențe noi creează noi tendințe și provocări ce trebuie, la rândul lor, integrate. Orice unificare a impulsurilor pare să fie cumva definitivă, în sensul că individul se mișcă de la multiplicitate la unitate, de la haos la ordine. Dar cu toate că orice nouă versiune de unitate pare să fie definitivă, ea nu este mai puțin supusă eventualelor schimbări. Acesta este și sensul pasajului 295 din *Știința voioasă*, în care Nietzsche laudă deprinderile trecătoare: „Îmi plac obișnuințele de

²⁷ „Dacă mișcarea lumii ar fi ținut către o stare finală, acea stare ar fi fost atinsă. Însă faptul fundamental este acela că lumea nu tinde către o stare finală” (VP 708).

²⁸ A. Nehamas, *op. cit.*, p. 189.

²⁹ VP 488.

scurtă durată [...] Cred mereu că faptul acesta mă va satisface pentru totdeauna – chiar și obișnuința de scurtă durată are aceeași credință a pasiunii, credința în veșnicie”. În același fel, unitatea poate fi investită cu convingerea că este efectivă și definitivă, fără să fie astfel. Ceea ce contează este păstrarea caracterului de unitate a instinctelor, nu o configurație specifică a acestora. În plus, ar trebui subliniat că armonizarea sinelui nu conduce la o unitate efectivă. Mai exact, e vorba doar de o coordonare a dispozițiilor, nu de o contopire a acestora. Vorbind generic despre unitate, Nietzsche susține că „orice unitate este unitate doar ca organizare și interacțiune – așa cum comunitatea umană este o unitate – deci opusul unei anarhii atomiste, și astfel o configurație de dominație, care semnifică o identitate, dar nu este identitate”³⁰.

Cu această discuție, ne reîntoarcem sub o altă formă la punctul nodal al filosofiei nietzscheene: problema devenirii permanente, tema autodepășirii umane. Deși Nietzsche este, fără îndoială, un gânditor al asumării de sine (așa cum este prezentat de obicei), el este totodată și un avocat al permanentei depășirii de sine. Tema acceptării de sine coexistă cu tema neîmpăcării cu sine. Ideea de *amor fati*, crucială în opera nietzscheană, nu contrazice ideea de autodepășire. A fi împăcat cu propriul destin înseamnă a reuși să accepți experiențele și alegerile anterioare, fără a le considera întâmplări ghinioniste sau erori de judecată. Cu toate acestea, felul în care trăiește individul superior este expresia unei deveniri constante, adică a unui gen special de nemulțumire de sine. Spiritele libere nu încremenesc într-o condiție dată: „[...] toți «cei aflați în devenire» trebuie să fie furioși atunci când observă o împăcare în acest domeniu, o nerușinată «acceptare a odihnei» sau o «tămâiere de sine»”³¹. Așadar, acceptarea de sine nu este o acceptare a odihnei, a stagnării sau a împietririi. Iar fiecare neodihnă este o emancipare, care trebuie lăsată în urmă printr-o nouă emancipare: „La început este greu să ne emancipăm de lanțurile noastre și, în cele din urmă, trebuie să ne mai emancipăm și de această emancipare. Fiecare dintre noi, chiar dacă în moduri foarte diverse, are de tras la boala înlănțuirilor, chiar și după ce a rupt lanțurile.”³² Acesta este încă un motiv pentru care cred că imaginea unui „puzzle fără soluție” este sugestivă tocmai pentru că oferă aceluiași individ posibilități nelimitate de a-și compune propria identitate. Aceste posibilități derivă din multiplicitatea inițială a instinctelor care intră în procesul unificării. Iar acest proces nu este altceva decât sinele însuși.

³⁰ VP 561, traducerea în română schimbă termenul din ultima propoziție, înlocuind „unitate” cu „identitate”. În traducerea englezească, cuvântul folosit este unit, ceea ce corespunde cu originalul german, în care Nietzsche folosește cuvântul „Eins”: „Alle Einheit ist nur als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also *Gegensatz* der atomistischen *Anarchie*, somit ein *Herrschafts-Gebilde*, das Eins bedeutet, aber nicht Eins ist.”³⁰

³¹ VP 108.

³² F. Nietzsche, *Aforisme. Scrisori*, selecție, trad. și pref. de A. Pavel, București, Humanitas, 1992, pp. 234–235.

BIBLIOGRAFIE

- Cristopher Cox, *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, University of California Press, Berkeley, 1999.
- Alexander Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1985.
- Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, trad. F. Grunberg, București, Teora, 1998.
- Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. G.E. Bottez, București, Antet.
- Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. W. Kaufmann, în *The Portable Nietzsche*. New York, Viking Press, 1968.
- Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, trad. L. Micescu, trad. versurilor de S. Dănilă. *Genealogia moralei*. trad. L. Micescu, trad. din latină și greacă de T. Costa. *Amurgul idolilor*, trad. Al. Șahighian, București, Humanitas, 1994.
- Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann. New York, Random House, 1967.
- Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, trad. C. Baci, Ed. Aion, 1999.
- Daniel Nica, *Nietzsche and Foucault on Self-Creation: Two Distinct Projects*, în „Analele Universității București. Seria Filosofie”, vol. I/2015.
- Daniel Nica, *Opera de artă fără autor. O perspectivă foucauldiană asupra ideii de autocreație în opera lui Nietzsche*, în „Revista de filosofie”, nr. 2/2015.
- Richard Schacht, *On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas's Nietzsche*, în „Nietzsche Studien”, vol. 21, 1992.
- Robert Solomon, *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self*, Oxford, Oxford University Press, 1998.