

## NIETZSCHE ȘI DEVENIREA ÎNTRU SINE

CLAUDIU BACIU

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

**Abstract.** In Nietzsche’s writings one encounters a rather enigmatic term, the “Self” (*das Selbst*), which appears to refer to a mysterious entity that stands in a position of superiority to rational thought and seems to exercise a kind of governance over it. At first sight, given Nietzsche’s intellectual proximity to Schopenhauer, one might be inclined to read this term as an allusion to the latter’s Will, which likewise possesses a metaphysical status of its own—though, of course, in an expressly irrational sense. What proves disconcerting, however, is the personal connotation carried by such a term, namely the suggestion that this entity might be endowed with aims and intentions analogous to those of the human person and, by extension, of the divine. This would situate Nietzsche uncomfortably close to Hegel’s Reason. For anyone even moderately familiar with the ideas of the author of *The Birth of Tragedy*, it is evident that such an interpretation would stand in direct contradiction to Nietzsche’s lifelong critical project against the legacy of traditional “onto-theology”. Assuming, therefore, that the “Self” possesses a genuine conceptual significance within Nietzsche’s thought, and is not merely a rhetorical device employed for stylistic purposes within his aphoristic mode of writing, my aim in this paper is to articulate that significance by situating it within the notoriously elusive context of becoming that characterizes his philosophy.

**Keywords:** Nietzsche, the Self, drives, reason, becoming.

Titlul acestui studiu conține, pe lângă un nume, câțiva termeni care se cer clarificați mai întâi separat pentru ca sintagma rezultată din asocierea lor să poată fi un obiect al reflecției. De aceea, voi explica la început pe scurt sensul în care folosesc primii doi termeni („devenirea” și „întru”). Sensul celui de-al treilea reclamă așezarea lui într-un context mai larg („Sinele” – în concepția lui Nietzsche), așa că el va fi explicat ceva mai târziu în text. În privința *devenirii*, se poate spune că aceasta este un proces de transformare, de schimbare, de trecere

dintr-un mod de a fi într-altul, dintr-o condiție într-alta. Însă, pe lângă faptul simplei schimbări, devenirea are și sensul specific al unei schimbări orientate. Astfel, atunci când schimbi locul lucrurilor de pe biroul tău, nu poți vorbi despre o devenire a lor, această schimbare putând fi eventual anulată prin reșezarea lucrurilor în poziția inițială. În cazul devenirii, vorbim despre o schimbare care nu mai poate fi însă anulată, care implică, deci, timpul. Dar, pe de altă parte, există modificări care au loc în timp, dar care nici ele nu ne permit să le numim deveniri propriu-zise. De pildă, atunci când o societate începe să decadă este impropriu să spui că ea devine. Rezultă, atunci, că devenirea ar însemna o schimbare temporală în care are loc o creștere în complexitate și nu o diminuare a complexității. În filosofie, acest tip de schimbare este privit ca trecere de la potențial (respectiv de la un stadiu cu un grad de potențialitate mai mare sau mai mic) la actual (respectiv la un stadiu de actualizare mai mare sau mai mic al potențialității inițiale). Devenirea ca schimbare orientată spre ceva mai complex este deci sensul primului termen.

Faptul că devenirea implică un raport între potențial și actual face ca actualul, ceea ce apare ca rezultat al devenirii, să nu poată fi conceput oricum, ci numai în acord cu un cadru, cu forma latentă specifică potențialului. O boabă de grâu, odată intrată în procesul ei propriu de devenire, nu se va transforma la finalul acestui proces când într-un morcov, când într-o tufă de coacăze, când într-un curcan. Dintr-o boabă de grâu va răsări mereu un spic de grâu care poartă la rândul său alte boabe de grâu. (Firește, lăsăm la o parte ingineria genetică, prin care se ridică cu totul alte probleme filosofice.) Devenirea semnifică, de aceea, o schimbare în interiorul unor limite a unei forme care nu poate fi gândită altfel decât ca prestabilită. Sămânța care, devenind, se transformă într-un spic aduce la lumină ceva care coordonează întreaga schimbare de la început și până la sfârșit. Pentru direcția unui asemenea proces orientat, Constantin Noica a folosit termenul de „întru”<sup>1</sup>. Putem acum înțelege motivul aluziei titlului expunerii mele prin adaptarea titlului celebru al lui Noica: el vorbea despre o „devenire întru ființă”, eu voi vorbi despre o devenire întru Sine la Nietzsche. Ca urmare, miza expunerii mele este să arate că termenul de Sine al lui Nietzsche este un ceva care coordonează din interior o creștere în complexitate care are loc tot în interiorul său, al „Formei” care este acest Sine.

Unii îl consideră pe Nietzsche un apologet al individualismului, ba chiar A. MacIntyre afirmă că „solipsismul moral constituie măreția lui Nietzsche”<sup>2</sup>. Chiar dacă numeroase texte par să confirme o asemenea înțelegere, o lectură mai atentă a scrierilor nietzscheene o infirmă. Deși nu este un argument în sine, faptul că Nietzsche a fost un clasicist de mare anvergură care folosește din plin în scrisul său ideile culturii antice poate să ne facă deja suspicioși cu privire la o atare prejudecată (doar se știe că această cultură nu era una individualistă). Oare nu deplânge el decadența marelui spirit tragic al culturii grecești, decadență care-și atinge apogeul prin apariția lui Socrate și a lui Aristofan, respectiv în gândirea

<sup>1</sup> Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 160.

<sup>2</sup> A. MacIntyre, *After Virtue. A study in Moral Theory*, Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, p. 258.

logică individuală și în comedie, centrată și ea pe individ. Marea tragedie antică, așa cum o zugrăvește Nietzsche în *Nașterea tragediei*, era o celebrare a morții, dar nu ca aneantizare a Vieții, ci ca întoarcere a individului într-o Viață universală, eternă și indestructibilă, într-o viață divină de care nașterea l-a separat pentru o vreme. Astfel, vorba lui Silen pe care o redă Nietzsche, potrivit căreia cel mai bun lucru este să nu te fi născut și al doilea cel mai bun lucru este să mori cât de repede<sup>3</sup>, nu este expresia unei condamnări a existenței în general, ci doar a vieții individuale desprinse pentru o vreme de substratul ei dionisiac. Această dorință de abandonare a condiției individuale printr-o ridicare la o plenitudine vitală superioară a fost și motivul răspândirii cultului orgiilor dionisiace în Grecia antică, potrivit lui Nietzsche.

Pe de altă parte, de-a lungul întregii opere a lui Nietzsche întâlnim constant reliefarea faptului că într-o comunitate tradiția unei practici conduce la apariția unor indivizi înzestrați cu un talent extraordinar pentru acea practică, așa cum era cazul meșteșugurilor de odinioară practicate din tată-n fiu, cum se spune, talent care putea să apară chiar și după o sincopă de câteva generații de relativă absență a acestuia<sup>4</sup>. Nietzsche este din acest punct de vedere un continuator al „grandioasei inițiative”, așa cum o numește chiar el în *Voința de putere*<sup>5</sup>, a idealismului german de a da sens trecutului prin recunoașterea prezenței sale active în conștiința și ființa prezentului.

Prejudecata individualismului lui Nietzsche a apărut fără îndoială ca rezultat al felului în care se exprimă el și mai ales al contextului în care apare discursul său, context care este acela al „crizei valorilor” din secolul XIX. Însă tocmai ea este cea care anulează ipoteza individualismului. Esența acestei crize este faptul că omul educat al secolului XIX a descoperit că este în totalitate produsul istoriei sale. Dar aceasta nu în maniera lui Hegel, pentru care istoria însăși este o deșfășurare a unui adevăr în esență transcendent, în sensul de religios și etern, ci în sensul că orice adevăr, laolaltă cu orice alt ideal posibil al omului, cu alte cuvinte împreună cu orice altă valoare, precum Binele, Frumosul etc., sunt produse fără rest ale istoriei, emerg integral – respectiv fără niciun fel de posibilă condiționare transcendentă care să permită vreo legitimare ontică a lor – din istorie. Avem astfel un al treilea argument împotriva prejudecății că Nietzsche este un individualist, anume că diferența specifică din celebra sintagmă prin care Aristotel definea omul ca *zoon politikon* – un animal nu politic, în sensul că doar face politică, ci un animal care trăiește în *polis*, în cetate, împreună cu alții, de aceea, o ființă *socială*, cum se traduce de obicei această sintagmă – , diferență care este trăsătura de a fi „social”, include nu doar turma prezentă a „porcilor spinoși” (termen prin care Schopenhauer sugera cu maliție paradoxul apropierii dureroase dintre indivizii

<sup>3</sup> Fr. Nietzsche, *Nașterea Tragediei*, traducere de S. Dănilă, în *Opere complete*, vol. 2, Timișoara, Editura Hestia, 1998, p. 26.

<sup>4</sup> Relevante în acest sens sunt aforismele 8–10 ale Cărții întâi din *Știința veselă*. Vezi Fr. Nietzsche, *Știința veselă*, traducere de S. Dănilă, în *Opere complete*, vol. 4, Timișoara, Editura Hestia, 2001, pp. 272–273.

<sup>5</sup> Fr. Nietzsche, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor (Fragmente postume)*, traducere de Claudiu Baciu, Oradea, Editura Aion, 1999, aforismul 416, p. 265.

umani), ci și întregul trecut care-l însoțește pe individ pretutindeni, așa cum îl însoțește umbra pe călător. Individul lui Nietzsche nu trebuie astfel înțeles ca individ al unei societăți liberale, de secol XIX, în care el să fie conceput ca un atom independent de ceilalți atomi ai societății, atomi care decid pe bază de contract să-și ducă viața în comun, fără însă a se băga prea mult unul în sufletul celuilalt, cu alte cuvinte, lăsând loc intimității unui spațiu individual în care fiecare este liber să-și manifeste capriciile cele mai bizare, eventual împreună cu alți indivizi-atomi amatori ai acelorași capricii.

Dacă așa stau lucrurile, dacă individul este atât de profund legat de transcendența trecutului, atunci, s-ar putea obiecta, de ce este Nietzsche un critic atât de înverșunat al culturii trecute, și în special al creștinismului, adică tocmai al filonului celui mai masiv al identității comunitare europene, de parcă creștinismul ar fi fost eroarea cea mai profundă a istoriei, eroare de care ne putem debarasa ca de o haină cu care trupește nu avem nicio legătură. Înțelegerea criticii nietzscheene a creștinismului ca fiind numai o atare eroare istorică crede că ideea lui este următoarea: creștinismul ne-a prostit, oferindu-ne povești cu lumi fermecate. Dar, iată, ne-am trezit la realitate și e cazul să ne debarasăm de toate prejudecățile și dogmele morale și să fim autorii propriului decalog și să ne trăim viața așa cum ne place. Iar ca suprem argument al acestei interpretări este adus strigătul lui Nietzsche din *Ecce Homo*: „Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten ...”<sup>6</sup> („Am fost eu înțeles? Dionysos împotriva Crucificatului ...”) Cu alte cuvinte, esența învățaturii sale ar fi doar cultul lui Dionysos menit să-l îndepărteze pentru totdeauna pe cel al lui Christos, context în care firește cultul lui Dionysos nu este înțeles decât ca beție continuă a orgiilor plăcerii. Așa privite lucrurile, individul, pentru Nietzsche, apare ca fiind doar o „bestie blondă”, care, odată desprinsă de corsetul suprastructurii ideologiei trecute, în speță a creștinismului, ar fi liberă să-și urmeze nestingherită pulsunile și să-și impună tiranic asupra celorlalți voința sa de putere pentru a face din aceștia sclavii propriei ambiții.

Un argument superior împotriva individualismului este critica lui Nietzsche la adresa Eului imuabil<sup>7</sup>, a Eului apercepției transcendente kantiene, adică a unei structuri perene a conștiinței umane. Care este conținutul acestei critici? Ea se bazează pe faptul că Nietzsche abandonează viziunea tradițională potrivit căreia omul are o alcătuire tripartită, format dintr-o parte rațională, una sensibilă și apoi corpul. În acest model, rațiunea, sensibilitatea și voința reprezentau aspecte anistorice, imuabile ale omului, reprezentau însușiri la fel de esențiale care compuneau esența sau substanța secundă a omului. Pentru Nietzsche, lucrurile stau diferit. Pentru el, omul este în primul rând ceva ce pare a fi un animal. Din acest punct de vedere, el împărtășește într-un anumit sens darwinismul, pe care însă îl critică (dar nu vom intra în această critică). Natura animală este o natură apetitivă,

<sup>6</sup> Fr. Nietzsche, *Ecce Homo*, în *Nietzsche's Werke*, zweite Abteilung, Bd. XV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, p. 127.

<sup>7</sup> Vezi, de pildă, aforismul 17 al Capitolului întâi din *Dincolo de bine și de rău*, traducere de S. Dănilă, în *Opere complete*, vol. 6, Timișoara, Editura Hestia, 2005, pp. 22–23.

animalul fiind forma de viață care are numai suflet, (*anima*), respectiv care este capabil doar să simtă și să dorească, fără însă a putea și raționa. Omul, în schimb, este un animal rațional, adică unul care, pe lângă capacitatea de a simți, are și capacitatea de a gândi, de a reflecta și de a contempla. Nietzsche, firește, nu neagă prezența gândirii umane, alături de sensibilitate, de *anima*, dar, spre deosebire de înaintașii săi, refuză să vadă aceste două caracteristici ca fiind la fel de origine. Pentru el, metafora lui Kant, a intelectului și sensibilității care reprezintă cele două tulpini ale unei aceleiași rădăcini la care însă noi nu avem acces<sup>8</sup>, nu mai este valabilă, sau mai bine spus este valabilă, dar într-un cu totul alt sens decât cel avut de Kant în vedere. Pentru el, omul nu mai este în mod fundamental rațiune și sensibilitate, ci doar sensibilitate care ulterior dă naștere rațiunii, fiind însoțită mai departe de sensibilitatea care a creat-o ca de un fel de uter omniprezent. Dar, încă o dată, nu o sensibilitate care face treptat loc rațiunii, ca unui principiu separat și autonom. Rațiunea care se ivește pentru Nietzsche din sensibilitate este un produs al sensibilității și nu o realitate care se ivește din sensibilitate așa cum s-ar ivi o insulă din mare, iar elementul *pământ* al acestei insule să fie un element cu totul diferit față de elementul *apă* al mării care o înconjoară.

Faptul că, în teoria sa, Nietzsche așază sensibilitatea ca principiu fundamental este consecința unui proces istoric sinuos al gândirii filosofice; dar aici este suficient să menționăm faptul că Nietzsche se consideră pe sine un discipol al lui Schopenhauer, este drept, un discipol care și-a întrecut maestrul, prin aceea că, dacă Schopenhauer (maestrul) considera totul ca fiind o expresie a Voinței universale, adică al unei dorințe cosmice de a simți în toate formele posibile, ceea ce o face să se întrupeze în atâtea și atâtea feluri de tipuri de existențe și de organisme, Nietzsche (discipolul) va sparge unitatea principiului acelei Voinței, al dorinței universale, într-o miriadă de dorințe, care prin însăși natura diversității lor sunt menite să intre în conflict unele cu altele. Schopenhauer văzuse și el existența acestui conflict, însă el nu insistă foarte mult pe acest aspect sau, dacă o face, el pune accentul pe intensitatea faptului dorinței și mai puțin pe dialectica conflictului dorințelor.

Nietzsche a înțeles că dorințele noastre pot avea un caracter atemporal, în sensul că, dacă nu sunt satisfăcute, ele ne pot însoți neschimbate toată viața. Firește, vorbim despre dorințe profunde, nu superficiale. Asemenea dorințe nesatisfăcute sunt ca un cui în carne pe care nu-l mai poți scoate. Fapt este însă că, deși prezente, ele pot sta în fundalul conștiinței, într-o lumină difuză, acolo unde, deși recunoscute, par a putea să nu fie luate în seamă. Cu toate acestea, asemenea dorințe pe care le purtăm în noi ne modelează viața, dar pentru că ele nu sunt împlinite sau nu le lăsăm să se împlinescă o fac prin distorsionare, ne proiectează înainte niște idealuri și ne fac să credem în ele, idealuri care sunt, de fapt, creații ale imaginației, exprimând într-o manieră sublimată tocmai acele dorințe, așa încât presiunea lor să devină acceptabilă. Acest joc difuz dintre dorință și ideal iese la lumină în cazul bolilor psihice, unde individul nu mai poate menține echilibrul

---

<sup>8</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009, p. 68.

între ele. Din acest punct de vedere critică Nietzsche creștinismul, spunând că este o religie de sclavi, adică a unor oameni care nu sunt în stare, fiind constrânși în mod obiectiv să trăiască în lanțuri, să-și urmeze dorințele și de aceea și le proiectează în transcendență, după moarte, acolo unde Dumnezeu, adică altcineva decât ei, le va permite, ba chiar îi va ajuta să-și satisfacă acele dorințe sau cel puțin să-i transfigureze astfel încât să nu mai sufere din cauza lor. Înțelegerea și acceptarea acestei dialectici camuflate a dorințelor care stă în spatele purității morale creștine constituie onestitatea, integritatea despre care spune Nietzsche că reprezintă adevăratul motiv care ne împiedică azi să mai fim buni creștini. Bunul creștin este pentru Nietzsche fie omul naiv care nu știe să se cunoască pe sine, fie cel care trăiește într-o ipocrizie lăuntrică și care vede această dialectică, dar se prefacă că nu o înțelege, și că în fond nu are nimic de-a face cu ea.

Respingând viziunea unei structuri ontice sau transcendente fixe a conștiinței, date odată pentru totdeauna, Nietzsche o înlocuiește cu ideea unui centru dinamic, în continuă transformare, format din pornirile sau impulsurile noastre. Și trebuie subliniat că este vorba despre impulsuri care nici ele nu sunt date odată pentru totdeauna, ci sunt ca un fel de bule de aer care ies la suprafață într-un lichid în fierbere: prezența lor acolo (care ar însemna manifestarea lor în conștiință, în cultura și civilizația umană) este temporară, alte și alte bule de aer tâșnind la suprafață în decursul timpului.

Acest centru dinamic al impulsurilor este ceea ce Nietzsche numește „Sine”. Într-o primă aproximare, se poate spune de aceea că Sinele nu este o unică entitate, ci, mai degrabă, o dimensiune, o sferă alcătuită din nenumărate mișcări sufletești, din nenumărate impulsuri ale sensibilității, unele mai intense, altele mai puțin intense. Această dimensiune este realitatea cea mai profundă, dar și mai activă în conștiința umană. Această magmă a impulsurilor nu este însă ceva paralel rațiunii și separat de aceasta, ci este „stăpânul” rațiunii, al Eului sau, mai curând, artizanul, creatorul și păpușarul acestora. El este totalitatea dorințelor care îl îmboldesc pe om și omul le poate da curs, dar și al dorințelor care-l chinuie pe om și cărora nu poate, nu știe sau nu vrea să le dea curs și care nu pot fi eradicate din sufletul și mintea omului<sup>9</sup>. Iar pentru a putea trăi cu toate aceste dorințe și pulsuni – unele benefice, altele dureroase –, omul începe să imagineze o lume compatibilă cu ele. Astfel, lumea în care trăiește omul nu este una în care omul ar fi „aruncat” de nu se știe de unde, așa cum este un scaun adus într-o cameră, ci este ca o cameră ce începe să se materializeze în jurul tău pentru că tu și-o tot imaginezi. Spațiul ei nu te include dinainte, ci tu ești creatorul aceluia spațiu în care tot tu te imaginezi apoi ca fiind inclus. Filmul *Matrix* ar sugera ceva în acest sens, doar că rețeaua *Matrix* acolo este descrisă ca fiind independentă de erou și de echipa lui, ceea ce, firește, nu e cazul la Nietzsche.

Sinele ca dimensiune a tuturor dorințelor noastre nu poate fi cunoscut pe deplin, însă este localizat în corp și nu poate fi localizat decât în corp, pentru că el

<sup>9</sup> În privința trăsăturilor Sinelui, vezi capitolul fundamental în această privință „Despre disprețuitorii trupului”, în Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, traducere de S. Dănilă, în *Opere complete*, vol. 5, Timișoara, Editura Hestia, 2004, pp. 31–32.

este trăit individual, cu tot ceea ce este individul, fapt pentru care acest complex originar de impulsuri se alcătuiește mereu diferit întrucât fiecare individ își trăiește în mod cu totul diferit impulsurile, emoțiile și senzațiile care includ propriul corp în mod necesar. Doar raționalismul credea că există asemenea manifestări identice ale sensibilității în toți indivizii. Însă, pentru Nietzsche, toate impulsurile sau emoțiile noastre sunt doar niște extreme<sup>10</sup>, niște vârful de iceberg. Specificitatea lor e dată nu de acest vârf, ci de ceea ce se ascunde în profunzime, în adâncul inconștient al fiecăruia dintre noi. Or, numai corpul individual poate fi purtătorul și deopotrivă substanța cu totul specifică a acestor impulsuri.

Spuneam că Sinele este creatorul și păpușarul rațiunii. Ideea nu este chiar nouă, Nietzsche doar o duce la extrem și, firește, o răstoarnă prin aceasta. Toți moraliiștii, ca și scepticii dintotdeauna, au zugrăvit mereu ipocrizia umană, pretențiile luminoase, nobile, înalte ale comportamentului oamenilor, pretenții în spatele cărora se ascund cele mai meschine intenții. Și Nietzsche a practicat intens stilul moraliiștilor. Dar el schimbă nivelul de abordare, trece de la ipocrizia indivizilor la ipocrizia culturilor, de la ceea ce pretinde un ins la ceea ce pretinde o cultură. Abia la acest nivel, rațiunea umană își arată cu adevărat natura de realitate derivată, secundară, își arată impuritatea funciară. Abia la nivelul unei culturi și a dimensiunii ei istorice devine vizibilă dialectica dintre manifestarea liberă a impulsurilor, adoptarea acestei manifestări ca șablon social și apoi cenzurarea altor pulsuni în numele șablonului adoptat deja și, ceea ce este cel mai important, modelarea pulsuniilor conform șablonului, respectiv modelarea sensibilității în acord cu principiile așa-zis raționale, instaurate social. Cam ceea ce numea Kant educarea sensibilității, astfel încât imperativul categoric să fie mai ușor de urmat.

Caracterul fundamental pulsional al interacțiunii omului cu realitatea creează perspectiva din care este privită acea realitate. Credința filosofică anterioară era aceea că există o structură cognitivă și reflexivă fundamentală și identică sieși de-a lungul istoriei, care este doar perturbată, tulburată, „amețită”, derutată, aruncată în confuzie, de sensibilitate, dar că, în cele din urmă, această structură cognitivă iese la suprafață ca uleiul deasupra apei, fie printr-un exercițiu individual reflexiv – aceasta era credința filosofică tradițională – sau în mod spontan la finele istoriei – și aceasta era credința lui Kant și a idealiiștilor germani. Pentru Nietzsche, însăși acea structură cognitivă este însă produsul sensibilității, adică al pulsuniilor noastre.

Atunci când Thomas Kuhn aseamănă schimbările de paradigmă cu trecerile perceptivă spontane și inexplicabile de la o formă perceptivă la alta, de la perceperea într-un același desen, de exemplu, când a unei femei tinere, când a unei doamne în vârstă sau, într-un alt fel de asemenea desen, când a unei rațe, când a unui iepure<sup>11</sup>, el redescoperă într-un fel această idee a lui Nietzsche, firește însă fără a-i adăuga substratul sensibil, pulsional. Dacă ar fi să o facem noi, am putea

---

<sup>10</sup> Fr. Nietzsche, *Aurora*, Cartea a doua, aforismul 115, traducere de S. Dănilă, în *Opere complete*, vol. 4, Timișoara, Hestia, 2001, pp. 76–77.

<sup>11</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1996, p. 111.

spune că, în percepția realității sau, urmând exemplul desenelor kuhniene, a unei femei, impulsul meu, ceea ce simt de la bun început în raport cu acea femeie, mă va face să o percep fie ca pe o femeie atractivă și, prin aceasta, tânără și frumoasă, sau ca pe o femeie în vârstă, căreia se cuvine să-i arăt un respect neutru. Generalizând, atitudinea mea emoțională sau pulsională îmi creează percepția prin care mă raportez la realitate și o înțeleg. Este important să înțelegem că „femeia” în sens obiectiv nu există, nici ca tânără, nici ca fiind în vârstă. Există doar forma, *Gestalt*. În exemplul lui Kuhn, pe foaia de hârtie sunt doar niște linii. Forma în care acele linii se aliniază o dă percepția mea coordonată de mișcările mele lăuntrice. Tot astfel, pentru Nietzsche realitatea însăși nu este nicicum – ar fi să fie un „lucru în sine”, dacă el nu ar critica intens acest concept, pe bună dreptate –, ci ea se modelează prin ceea ce trăiește omul în prezența ei, iar după ce trăiește ceva, le transmite și celorlalți, care adoptă acea percepție și astfel se constituie forma însăși a realității ca formă socială a ei. În repetate rânduri, Nietzsche subliniază acest caracter social al percepției și al înțelegerii realității – caracter care a avut un mare destin în secolul XX, poate și pornind de la ideile lui – ca, de pildă, în aforismul 260 din *Știința veselă*: „Unu ori unu. – Unul singur n-are niciodată dreptate: dar cu doi începe adevărul – Unul singur nu poate să se demonstreze (pe sine): dar pe doi nu-i mai putem contesta.”<sup>12</sup>

În acest moment, putem spune câteva cuvinte despre ceea ce Nietzsche numește „omul mare” (*der grosse Mensch*). Un asemenea om, aidoma tuturor celorlalți, poartă în sine o mulțime de impulsuri sufletești contradictorii. Spre deosebire însă de aceștia, el are o înzestrare cu totul specială, anume aceea de a se asculta în primul rând pe sine, de a simți cel mai intens nevoia de a urma un impuls lăuntric și abia apoi de a asculta ce cred, spun sau fac ceilalți. Aceasta constituie trăsătura predominantă a artistului sau a marelui om de stat. Exemple nietzscheene favorite în acest sens sunt: Goethe, Cezar, Napoleon. Aceștia nu sunt supraoameni, dar cu siguranță sunt oameni fundamentali ai istoriei. La fel a fost și Iisus, pentru Nietzsche. Asemenea personalități carismatice, am spune că, aparent, au curajul de a fi ei înșiși, în fapt ei nu pot fi altfel decât ei înșiși. Ei nu se pot preface. În cazul lor avem de-a face cu un impuls care devine dominant și care ajunge să-și subordoneze toate celelalte mișcări sufletești. Egoismul lor, privit din afară, nu cunoaște margini. Totuși, unitatea lăuntrică la care ajung nu este rezultatul unui proces lin, dimpotrivă, e unul plin de riscuri și suferințe. Cezar, deși visa din tinerețe să devină un Alexandru, a avut de parcurs un drum foarte dificil până să devină cel mai puternic om din Imperiul Roman, un drum pe care puțini dintre noi s-ar încumeta să-l urmeze. Vorbele atribuite lui Luther sintetizează foarte bine ce simt asemenea oameni și hotărârea lor de a rămâne așa cum simt că sunt, în ciuda oricărei opoziții sau suferințe: „Hier bin ich, hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.”<sup>13</sup> („Aici stau, aici mă aflu și nu pot altfel. Așa să-mi ajute Dumnezeu! Amin!”) Printr-o asemenea probitate

<sup>12</sup> Fr. Nietzsche, *Știința veselă*, ed. cit., p. 365 (traducere ușor modificată).

<sup>13</sup> Dr. E.L.Th. Henke's *Neuere Kirchengeschichte* (Nachgelassene Vorlesungen, für den Druck bearbeitet und herausgegeben von Dr. W.Gass), Band I, Halle, Max Niemeyer, 1874, p. 68.

lăuntrică, ei devin modele pentru ceilalți, care, tocmai pentru că nu au curajul unei asemenea decizii morale, se simt atrași involuntar ca de un magnet de personalitățile hotărâte. Iar odată ce felul lor de a fi este împrumutat de ceilalți, valorile, adevărurile lor sunt de asemenea împrumutate și încep să se răspândească în societate. Prin aceasta, respectivele personalități își impun propria formă umană în comunitatea lor, în societate și în istorie. Așa se naște adevărul matematic amintit anterior, „unu ori unu”.

Comunitățile care au împrumutat acele forme umane le protejează apoi cu toate puterea lor, le sacralizează, păstrându-le în ființă mult timp după ce personalitățile care le-au generat au dispărut. Aceasta conduce la uitarea faptului că întemeietorii erau ei înșiși oameni care și-au găsit adevărul printr-o luptă interioară și că adevărul astfel găsit este preluat apoi de toți epigonii și urmașii lor ca un adevăr obiectiv, revelat, dat odată pentru totdeauna. Se uită deci că și Sinele marilor întemeietori a fost inițial tot un ansamblu de impulsuri și instincte contradictorii, iar unitatea care s-a născut nu poate fi decât tot ceva temporar, pentru că natura impulsurilor constă tocmai în această continuă întrecere între ele spre ceea ce este nou, spre o nouă formă de echilibru. Natura dorințelor o știm cu toții: atunci când sunt satisfăcute de un obiect, căutăm alte obiecte pentru aceeași dorință sau căutăm dorințe noi. Aceasta este natura sensibilității umane, atât de reprobabilă în ochii întregii tradiții intelectuale europene (nu chiar fără motiv, s-ar putea adăuga).

Ideile, vorbele, comportamentele, adevărurile întemeietorilor, a oamenilor fundamentali ai unei comunități, le supraviețuiesc nespuse de mult, însă nu doar ca atare, ci și ca principii din care emerg sisteme întregi de alte idei, valori și adevăruri, firește mai puțin generale. În acest sens, Nietzsche amintește legenda potrivit căreia umbra lui Buddha a continuat să se vadă într-o peșteră veacuri la rând după moartea sa<sup>14</sup>. Acolo Nietzsche adaugă că tot astfel Dumnezeu care a murit a lăsat în urmă o umbră, ceea ce se poate interpreta în sensul că, deși a murit, El continuă să fie prezent în societate și cultură ca umbră, respectiv sub forma tuturor valorilor care s-au întemeiat pe reprezentarea tradițională a lui Dumnezeu și a consecințelor acestor valori, consecințe care au penetrat cele mai adânci unghere ale psihicului uman. Într-un anumit fel, toate acestea reprezintă heteronomia voinței umane devenită reflex de gândire, de simțire, de manifestare. Omul actual este rezultatul istoriei sale, da, însă acest rezultat conține, de-acum ca automatisme, reflexe de gândire și prejudecăți, tot ceea ce odinioară a fost o creație conștientă, dar o creație coordonată de idealul lui Dumnezeu. Pentru toți oamenii religioși, ființa divină a fost un centru autentic al conștiinței, în raport cu care s-au dezvoltat celelalte concepții. Pentru a ilustra acest proces, să ne amintim de dogmatismul milenar al Bisericii creștine, și asta nu în sensul peiorativ în care se vorbește despre dogmatism, ci în sensul de centru imuabil al învățăturii creștine, în jurul căruia și în raport cu care au fost admise orice alte idei sau cunoștințe. Tot ceea ce contrazicea aceste dogme a fost considerat o erezie și condamnat drastic, așa cum vedem acest lucru întâmplându-se cu Giordano Bruno sau Galilei, dar și în atâtea alte cazuri ale

<sup>14</sup> Fr. Nietzsche, *Știința veselă*, aforismul 108, ed. cit., p. 330.

condamnărilor Inchiziției sau, anterior, în condamnărilor ereziilor de către Biserică. Prin această activitate, Biserica a forțat o anumită cultivare a psihicului uman, o anumită direcție de interpretare și înțelegere a lumii care trebuiau să fie compatibile cu dogmele Bisericii, constrângere care a dat o formă specifică realităților în mod esențial lipsite de formă ale minții și sufletelor noastre (termenii „duh” sau „spirit” din religie putând fi înțeleși, astfel, nu doar ca fiind principiul vital care însuflețește materia, dar și ca având o natură cu totul lipsită de formă și dobândind această caracteristică printr-o modelare exterioară)

Tot astfel, putem adăuga în cheie nietzscheeană faptul că întregul profetism iudaic, care a marcat în mod esențial cultura occidentală conducând la tipul nou de Dumnezeu al creștinismului, dincolo de un presupus mesaj divin original, a inclus, fără îndoială, creația unor oameni care au simțit nevoia absolută de a înțelege (respectiv de a împăca ceea ce știau despre lume din propria educație și tradiție) cum este posibil ca Dumnezeu care i-a ales ca popor al Său să îngăduie ca această alegere să însemne și suferința înrobirii de către un alt popor, care, firește, nu putea fi decât demn de dispreț, de vreme ce nu era și el ales. Un asemenea efort spiritual, această creație religioasă, este cheia ulterioară a înțelegerii esenței ascetice a religiei iudeo-creștine. Iar această creație a fost exprimată ca revelație a profeților, respectiv ca adresare a lui Dumnezeu Însuși către profeți și consemnată ca scriere sacră, ca mărturie, adică, a intervenției reale a lui Dumnezeu în istorie. Iar dacă Dumnezeu a cerut ceva, apoi, firește, așa cum se întâmplă și astăzi în orice Biserică creștină în timpul predicii preotului, mesajul inițial al divinității, atunci când este făcut cunoscut oamenilor, este explicat și interpretat și astfel dezvoltat de către profet sau preot, prin aceasta, în mod firesc toate experiențele indivizilor și ale comunității fiind luminate din perspectiva acelui mesaj și înțelese de aceea într-un anumit fel și nu într-altul.

Spre deosebire de tot ceea ce a fost în trecut, astăzi, spune Nietzsche, suntem conștienți de tot acest proces, de faptul că trăim într-o lume de idei pe care ne-am creat-o cum am știut și cum am putut. Că de fiecare dată am creat cadre semantice (de interpretare și de configurare de sens) bazate pe niște principii care parțial au părut evidente celor care le enunțau, parțial însă nici măcar nu erau conștiente, însă se infiltrau în întreaga rețea de sensuri ale acelor cadre semantice.

Totul este interpretare – aceasta este sinteza banală a hermeneuticii noastre postmoderne, ceva similar procesului descris de Hegel în *Fenomenologia spiritului*, atunci când spune că marile idei ale trecutului devin jucării de copii în prezent. Faptul că totul este interpretare a fost introdus într-o manieră grandioasă și epopeică de Hegel, nici mai mult, nici mai puțin decât ca o extensie de felul unui câmp cosmic al lui Dumnezeu intrând în ființă. Astăzi, însă, aceeași idee a interpretării omniprezente nu face decât să nutrească nihilismul voios și harnic al societății noastre deschise bazată pe cunoaștere. Și Nietzsche a anticipat acest nihilism, care era, de altfel, pregnant deja în vremea sa, ca istorism.

Pe de altă parte, Zarathustra – respectiv Nietzsche – nu numai că vede acest nihilism, dar și recunoaște că el este umbra Dumnezeului care a murit și profetizează depășirea ei. Nihilismul nu poate fi nihilism decât în raport cu ceea ce

neagă, de aceea și rămâne o umbră a valorilor trecutului. Acest lucru, faptul că nihilismul este o umbră a Dumnezeuului care a murit, constituie pata oarbă (*der blinde Fleck*) din ochii săi. Dar ce înseamnă faptul că nihilismul va fi depășit și umbra lui Dumnezeu va dispărea cu totul? Aceasta va însemna nu numai că omul va recunoaște că totul este interpretare și creație a sa (ceea ce se întâmplă acum – respectiv din secolul XIX încolo), dar și că el își va asuma până la capăt această condiție, transformându-se într-un creator voluntar de sine.

Iată o altă sintagmă atât de uzitată și de uzată, vestită la toate colțurile astăzi, ca mărturie supremă a optimismului de care trebuie să ne simțim pătrunși: omul, creator al propriului destin! O prostie, ar fi râs sardonice Nietzsche! Dacă această creație de sine ar fi o paradă, așa cum este privită ea acum, Nietzsche nu ar fi anunțat în aforismul 342 al *Științei voioase* începutul activității lui Zarathustra, profetul acestei creații de sine, prin cuvintele „Incipit tragoedia”<sup>15</sup>. Creația de sine este o creație tragică, pentru că în această creație omul nu se mai poate sprijini pe nimic, nu mai are niciun fel de repere, nu mai este flancat de un Bine și un Rău obiective, și cu atât mai puțin este el condus de mână de vreun Adevăr luminos și binevoitor. Omul devine conștient că tot ce gândește, este numai un model de interpretare, dar știe, ceea ce nihilismul ignoră, și că principiile însele ale modelului sunt... fantasmă (nihilismul mai crede că acele principii sunt obiective, ferme, aparțin realității însăși, așa cum astăzi, de pildă, curentul filosofiei minții induce credința că creierul, ca un fel de factotum sau *Deus ex machina*, produce întreaga cultură și ființă a omului, aceste cercetări privind creierul putând rezolva în sfârșit enigma condiției umane).

Creația de sine este tragică pentru că implică suferință și riscul aneantizării omului în procesul acestor continue încercări de a fi ale sale, laolaltă cu conștiința riscului acestei autoaneantizării. Călătoria pe marea nopții (*Nachtmeerfahrt*) nu este doar o călătorie fără repere, ci una în care încercările îl pot schingiui și mutila pe om, îi pot produce răni nevindecabile și dureroase continuu ori să-l piardă ca specie. Îi pot crea o imagine despre lume absolut sfâșietoare – sau o imagine despre lume senină. Nu mai există niciun fel de autoritate ontică care să-l protejeze și care să-l salveze la o adică sau întru care să se salveze într-o viață viitoare. Dar, în același timp, tragedia care se deschide cu Zarathustra are sensul antic al ieșirii din individualitate și al unirii cu dionisiacul – ceea ce nu conduce la ideea de anihilare a omului, ci la ceva pozitiv, la o nouă formă de vitalitate, care nu mai este vitalitatea individuală.

Cerința pe care Nietzsche i-o adresează individului în ceea ce privește această creație de sine are forma: „Devino cel care ești!/ Devino cine ești!” (care este chiar subtitlul cărții *Ecce Homo*: „Wie man wird was man ist” – „Cum devii ceea ce ești”). Ea reia<sup>16</sup>, adaptându-l, versul lui Pindar *Devino cel care ești după ce ai învățat să fii astfel* din a doua odă pithyană și apare în mai multe locuri din opera lui Nietzsche, fie astfel sau ușor diferită. În aforismul 335 din *Știința veselă*, întâlnim o formulare cât se poate de paradoxală în această privință, dar tocmai de

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>16</sup> Douglas Burnham, *The Nietzsche Dictionary*, London, Bloomsbury, 2015, p. 40.

aceea revelatorie<sup>17</sup>. Aici, această devenire este pusă mai întâi în contrast cu pretențiile judecăților noastre morale obișnuite, considerate de Nietzsche doar niște automatisme pe care nu le-am cercetat niciodată, și apoi în consonanță cu... fizica, respectiv cu regularitățile (fizice) ale naturii. Aceasta arată că, pentru Nietzsche, omul este o ființă naturală, un organism care reacționează la tot ceea ce îl înconjoară prin emoțiile, impulsurile, dorințele sau fricile sale. La bază, omul este un animal inocent ca toate animalele. Această inocență a animalității proprii este însă ascunsă, dosită sub tot felul de categorii ale gândirii și pretenții morale, pe care veacurile anterioare le-au elaborat și impus. Te-ai aștepta atunci ca *Devino cine ești!* să trimită direct la această inocență animalică, la „bestia blondă” din fiecare dintre noi, ceea ce ar fi cu totul vulgar din partea autorului Nietzsche și complet ipocrit din partea persoanei Nietzsche, probabil unul dintre indivizii care au disprețuit cel mai mult lipsa la om a controlului animalic natural. Însă acestei chemări la natură, Nietzsche îi adaugă, în acel aforism, o chemare complet opusă, care transcende în mod absolut natura, anume chemarea la unicitate, la irepetabilitate, la creația de sine. Această dublă chemare pare așadar să constituie o contradicție. Contradicția este însă doar aparentă, ca în orice discurs conștient de resursele dialecticii. Chemarea la natură nu este propriu-zis o chemare de a te coborî la condiția animalului care ești în chip natural, în sensul de a adopta comportamentul fără frâie al acestuia, ci în sensul de a-ți recunoaște cu probitate această condiție animalică, și asta nu numai în privința corpului tău – lucru asumat dintotdeauna –, ci, mai ales, în privința întregului fundal al conținuturilor conștiinței tale. Conștiința ta și mai cu seamă conștiința ta morală sunt înrădăcinate în animalul care ești. Nu există nicio parte rațională a acestei conștiințe care să fi apărut fără a fi înrădăcinată în acea animalitate, chiar dacă este modificată și poate inaccesibilă imediat. Nicio parte care să fie cumva coborâtă dintr-o altă dimensiune ontică, precum un suflet etern întrupat temporar în acest corp, așa după cum nu există nici vreo facultate sau parte intelectuală a omului care să se atașeze din acea transcendență condiției actuale a omului. Pe de altă parte, această animalitate este inevitabil transfigurată, după atâtea milenii de cultură și civilizație. Impulsurile animale, deși prezente, sunt modificate și controlate, în sensul exercițiului milenar pe care cultura și civilizația le-au practicat. Cu alte cuvinte, omul, spre deosebire de toate celelalte animale, este un animal care, printr-un dresaj extrem de îndelungat, a învățat să-și controleze propria animalitate, dar care, între timp, a început să considere reflexele generate de acest dresaj fie drept categorii ale unei preținse interiorități spirituale sau drept esențe imuabile ale realității. Ba mai mult, acest control al animalității a devenit o a doua natură a noastră, care acum ne împiedică să coborâm la stadiul animalității pure. Deși animal, omul este un animal care se cenzurează, care nu mai poate trăi în lipsa cenzurii. S-ar putea spune că cenzura s-a lipit de carnea noastră până-ntr-atât încât a o smulge din noi ar echivala cu o anihilare a noastră. Ce se poate face cu o asemenea ființă în care natura s-a întors împotriva ei, o ființă a cărei condiție este aceea de a fi în mod natural nenaturală?

<sup>17</sup> Fr. Nietzsche, *Știința veselă*, ed. cit., p. 397.

Este momentul să subliniem categoric faptul că Nietzsche este cu totul conștient de revoluția profundă care a fost creștinismul pentru omul occidental, revoluție care a însemnat descoperirea deliciilor spirituale, unind plăcerea animalică cu imperativul categoric al spiritului, ca urmare a unei mortificări nemaivăzute anterior la nivel social și istoric. Creștinismul ca un fel de experiment social milenar este valoros tocmai prin acest îndelungat exercițiu al practicii sublimării. Întreaga critică nietzscheeană a creștinismului, cât se poate de reală, trebuie privită de aceea și sub aspectul intenției retorice, respectiv al efectului emoțional pe care oratorul, în mod înșelător, vrea să-l inducă publicului său, știind că acest public, oricât de mult ar începe să disprețuiască și să se opună creștinismului, nu are cum să mai revină la un stadiu anterior creștinismului sau la o stare cu totul independentă de el. Oratorul urmărește să îndepărteze publicul de creștinism, dar păstrând tot ceea ce creștinismul a adus viabil în istorie. Creștinismul a învățat omul să trăiască pentru „adevăr”, chiar dacă acest adevăr trecut se dovedește astăzi o iluzie. Cu alte cuvinte, creștinismul nu doar a ridicat omul la un stadiu extrem de avansat de cenzură a impulsurilor (și pentru asta, da, Nietzsche îl critică cu feroarea celui mai necruțător Antichrist dintre Antichriști), dar el a fost în stare să insuflă o pasiune pentru rezultatul în conștiință al acestei cenzuri cum nu a mai existat pe Pământ. Aceasta ar fi pasiunea pentru „spirit”, dacă Spiritul nu ar fi înțeles în sensul tradițional, ca ceva care este doar o negare a vieții. Este pasiunea pentru ceea ce s-ar putea numi „reprezentare”, dar în stil mare, nu doar simplă imaginație, ci viziune sau, mai exact, nenumărate viziuni despre lume, extrem de – și din ce în ce mai – complexe, care nu pot fi elaborate decât cu forța spirituală a unor armate disciplinate de anahoreți în stare să-și reprime cu violență instinctele milenii la rând pentru a dobândi astfel energii mentale în stare să sfredească și să răstoarne cerul, după ce au schimbat întreaga față a Pământului.

Am putea acum traduce imperativul lui Nietzsche *Devino ceea ce ești!* astfel: cunoaște și acceptă integral fondul tău natural, cu inocență, pentru că acest fond este sursa unică a fericirii tale, pentru că nu poți simți ceva, orice, dacă acest ceva nu provine din firea „animalică” a impulsurilor tale. Dar, pe de altă parte, cunoaște și acceptă integral a doua ta natură, pe care a forjat-o în tine istoria din care provii, și anume nevoia ta irepresibilă a deliciilor spirituale. Prin toate cenzurile trecutului, istoria te-a condiționat să nu poți trăi fără prezența abisului care privește în tine, fără această țâșnire a nimicului din carnea flagelată până la sânge în care prind ființă creaturi de o frumusețe nepământeană, pe care nimeni și nimic nu le-ar fi putut altfel trezi la viață și care inspiră iubiri de care niciun fel de infern nu se poate atinge.

Una dintre întrebările cele mai interesante este de ce este Zarathustra un profet al supraomului. S-a spus chiar că Zarathustra însuși ar fi un supraom. Dat fiind cele spuse anterior cu privire la raportul esențial al individului cu comunitatea și cu istoria, consider că acest lucru este imposibil. Supraomul este un tip social, nu un individ. Fără îndoială, există marii oameni la care se referă adesea Nietzsche. Ei însă nu sunt încă niște „supraoameni”.

Zarathustra propovăduiește Supraomul ca rost al Pământului<sup>18</sup>. Ba chiar cere ca „voința voastră să spună: Supraomul să fie rostul pământului!”<sup>19</sup>. Asta după ce, tot el, puțin mai devreme, vorbise despre moartea lui Dumnezeu, lăsându-ne, prin urmare, să înțelegem că locul liber lăsat de Dumnezeu revine Supraomului. (În însemnările sale postume, Nietzsche adaptează chiar formula „Regele a murit. Trăiască regele!”, astfel: „Gott ist todt: und es ist an der Zeit, daß der Übermensch lebt”<sup>20</sup> – „Dumnezeu a murit: și e timpul ca Supraomul să trăiască”). În aceeași cuvântare citim că pentru Zarathustra omul poate sta, cât privește condiția sa rizibilă, între maimuță și supraom. Ca urmare, putem conchide că Supraomul, ca tip ontic, este o entitate a viitorului, nu a trecutului sau a prezentului, și încă a unui viitor probabil îndepărtat, dacă este să ne amintim de aforismul din *Știința voioasă* care spune că umbra lui Buddha se mai vede în peșteră veacuri întregi după moartea sa. Supraomul este tipul ontic care va emerge (dacă va emerge) după ce nihilismul va dispărea, adică după ce omul va reuși să creeze un nou echilibru al impulsurilor sale lăuntrice – adică un nou Sine apt să susțină o lume –, un echilibru care nu va mai avea nimic de-a face cu toate adevărurile și valorile tradiționale, cu imaginea despre sine și despre lume a omului așa cum îl știm. El își va crea adevăruri noi, imagini și înțelesuri noi ale lumii, ba chiar va crea o religie nouă, o posibilitate pe care Nietzsche o admite. În *Voința de putere*, el spune: „Câți Dumnezei nu sunt încă posibili!”<sup>21</sup>, iar una dintre acești noi divinități, și cea mai apropiată de noi, pare a fi Dionysos. Pentru un asemenea Supraom este evident că simpla urmare a instinctelor este suprema slăbiciune. O asemenea ființă a instinctelor nu ar fi în stare să creeze universuri spirituale cu puterea unui Dumnezeu, ci doar să fie un animal cu totul pasiv în bestialitatea sa.

Este firesc, dat fiind faptul că întreaga paletă a adevărurilor noastre, ba până și percepția noastră, este determinată de acest Sine, ca însuși timpul să își piardă realitatea pe care i-o atribuim. Timpul – mai exact lumea temporală – este și ea o creație a Sinelui nostru, a impulsurilor noastre ajunse într-o anumită formă de echilibru. De aceea este cu totul hilar să crezi că Nietzsche ar fi încercat să-și justifice viziunea eternei reînțoarceri pe o teorie a materiei universale care se tot recompune, așa încât, după eoni întregi în care această materia ar fi încercat toate posibilele combinații, să înceapă să se recombine în formele sale anterioare, conducând astfel la readucerea în ființă a ceea ce a fost. Da, Nietzsche formulează această viziune – și încă repetat –, dar vede în ea un moment legat de depășirea nihilismului. De fapt, ceea ce Nietzsche are în vedere prin eterna reînțoarcere a aceluiași este o absență a timpului ca realitate determinantă ultimă, așa cum o concepem noi acum. Eterna reînțoarcere este o manieră de a sugera

<sup>18</sup> Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, traducere de S. Dănilă, în *Opere complete*, vol. 5, Timișoara, Editura Hestia, 2004, p. 13.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*, Kritische Studienausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988, p. 153.

<sup>21</sup> Fr. Nietzsche, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor (Fragmente postume)*, traducere de Claudiu Baciu, Oradea, Editura Aion, 1999, p. 644.

ideea unei existențe în continuă transformare, dar care are loc în afara timpului. Și ea are loc în afara timpului pentru că nu este o transformare a lucrurilor însele, ci o transmutare a impulsurilor creatoare a categoriilor prin care simțim, percepem și gândim realitatea acestor lucruri. Trecutul din care venim, având la bază o anumită ierarhie a impulsurilor, a creat această imagine despre lume pe care o avem ca o lume temporală. O altă ierarhie a impulsurilor, cea a Supraomului, probabil va crea o imagine despre lume diferită, în care timpul nu va mai fi o prezență și de aceea nu va mai fi perceput. De aceea, eterna reîntoarcere este o metaforă și nu o teorie propriu-zisă. De altfel, atunci când vorbește despre ea, Nietzsche vorbește mereu metaforic. Eterna întoarcere a aceluiși (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*) este întoarcerea inevitabilă a aceleiași suferințe atroce care este dezzechilibrul Sinelui pe care orice entitate în măsură să își formeze o înțelegere a lumii (omul și cu atât mai mult supraomul) este constrânsă să o trăiască, să o sufere, după o vreme în care a trăit într-o lume care era creația echilibrului acelui Sine, pentru ca apoi să creeze un nou echilibru. Aceasta este roata lui Ixion – metafora prin care Schopenhauer zugrăvește Voința universală – așa cum o vede Nietzsche.

Putem acum concluziona demersul nostru. Sinele este totalitatea impulsurilor, dorințelor, pornirilor noastre, a sensibilității noastre, dar ca sensibilitate activă, în sine contradictorie și în permanentă neodihnă. Exprimat foarte simplu: faptul că ești viu înseamnă să dorești mereu ceva. Această sensibilitate este partea cea mai profundă a omului, cea care-l împinge din interior pe om să-și găsească un echilibru, o satisfacție pentru aceste dorințe, fie în mod concret, fie sub forma unui decalog moral (susținut de o interpretare a lumii) prin care dorințele care nu pot fi satisfăcute imediat sunt considerate absurde, imorale, animalice și astfel reprimate. Această sensibilitate împinge astfel omul să imagineze și să creeze credințele despre el însuși și despre lume care-i permit atingerea unui echilibru temporar. Echilibrul nu poate fi însă decât temporar pentru că dominația unui impuls, exteriorizată sub forma unei concepții despre lume, conduce inevitabil la cenzura altor impulsuri, care însă nu dispar prin această cenzură. Calmarea dorințelor profunde neîmplinite se poate face doar printr-o sublimare a lor, sublimare care înseamnă crearea unei concepții despre lume care să dea sens suferinței provocate de acele dorințe și astfel să-i permită omului să trăiască cu durerea lor și treptat să se detașeze de ele.

Natura fundamental dinamică a Sinelui uman, faptul prezenței continue a presiunii impulsionale lăuntrice, face ca niciun *statu-quo* al unei ierarhii a pornirilor sufletești, exteriorizată firește într-o ierarhie a valorilor, să nu poată rămâne etern. În timp, aceste ierarhii își pierd vigoarea, oamenii nu se mai simt bine în pielea lor, cum se spune, și încep să caute un nou fel de a răspunde acelei presiuni, prin crearea unei noi ierarhii. Însă, așa cum am văzut, noua ierarhie nu poate fi decât tot o expresie a Sinelui, acum însă într-o compoziție diferită a sa. Firește însă că noua ierarhie nu este însă doar una diferită, ci este o ierarhie care pornește de la cele anterioare, pornește de la faptul că noua simțire nu mai poate apela la emoțiile anterioare bătătorite, tinde spre ceva nou, dar ducând cu sine

memoria vechiului de care vrea să se detașeze. Prin aceasta, transformarea este o devenire în interiorul Sinelui și întru Sine.

Ce are de-a face Supraomul cu această dialectică? Faptul că Dumnezeu a murit creează o nouă problemă legată de Sine, întrucât prin Dumnezeul tradițional a fost descoperit un nou obiect al iubirii și o nouă iubire, iubirea spirituală. În obiectul iubirii spirituale, niciun conținut mundan nu este prezent, a dispărut. O nouă iubire spirituală nu poate pleca decât de la moartea lui Dumnezeu. Și asta, numai Supraomul o poate face, pentru că omul, în stadiul actual al istoriei sale, este prizonier al nihilismului. Sau, în cuvintele lui Heidegger: *Nur noch ein Gott kann uns retten*<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Vezi celebrul interviu al lui M. Heidegger, din revista *Der Spiegel: Der Spiegel*, 46/2002.