

INTERPRETĂRI CATEGORIALE ALE *COGITO*-ULUI ÎN FILOSOFIA LUI NIETZSCHE

OANA ȘERBAN

Introducere

Raportată la critica nietzscheană a subiectului ca destituire a *cogito*-ului cartesian, miza acestui articol constă în probarea ipotezei de lucru potrivit căreia istoria subiectivității moderne traversează un moment de cotitură, dedicat gândirii ca moment epistemologic. Odată cu proiectul voinței de putere, Nietzsche propune regândirea *cogito*-ului cartesian ca formă de restituire a Eului unei *categorii gramaticale*, prin care este posibilă constituirea Subiectului ca actor responsabil al unei acțiuni generate ca interpretare.

Teza pe care o susțin în cadrul acestei cercetări constă în acceptarea *cogito*-ului Cartesian ca moment epistemologic necesar constituirii Subiectului, în sens nietzschean, prelucrat pe două niveluri: (1) Ca secvență necesară instituirii *voinței de putere* în calitate de structură alternativă pentru gândirea identității Subiectului ca multiplicitate și, implicit, a problemei adevărului ca interpretare; (2) Ca fundament al constituirii unei critici lingvistice a Subiectului, operată de Nietzsche în vederea legitimării unui proiect al modernității care lucrează cu un adevăr fragmentat, supus unor interpretări reacționare. Cele două critici ale interpretării categoriale a *cogito*-ului, astfel justificate, vor fi aplicate, în orizontul cercetării de față, în direcția deschiderii unei perspective originale, care fundamentează atât premisele necesare echivalării *hiperindividualismului* și *hiperrelativismului*, după cum constată Luc Ferry, în studiile dedicate lui Nietzsche, cât și dominația unui „subiect divizat”, neocartesian, ca moment de cotitură în istoria subiectivității. Pentru argumentarea acestor puncte de vedere este necesară însă reînțoarcerea la semnificațiile funciare ale *cogito*-ului cartesian și ale voinței de putere, observând îndeaproape cu ce sensuri ale noțiunii de Subiect operează.

1. Ipoteza „Subiectului sfârâmat” în constituirea „momentului epistemologic nietzschean”. Mizele restituirii *cogito*-ului cartesian voinței de putere

Inaugurând un proiect al individualismului modern, prin gândirea unei noi metode de raportare la filosofie ca o sumă de *interpretări* detașate de *fapte*, Nietzsche

procură modernității sensul unei istorii a subiectivității care afirmă moartea lui Dumnezeu drept moment al instaurării unui „subiect sfârâmat”, ca figură a umanului. Asumând, pe urmele lui Luc Ferry, „problema omului (a subiectului)” ca un construct care manifestă imperativ necesitatea de a fi regândit în acord cu proiectul unui umanism metafizic, a cărui principală ipoteză de lucru constă în acceptarea faptului că „în fața lecturilor uniformizante ale modernității definite ca succesiune liniară și univocă a etapelor constituirii unui *subiect metafizic*, închis în sine și transparent sieși, trebuie reconstruite în pluralitatea lor conflictuală diversele momente care au marcat istoria concepțiilor moderne asupra subiectivității”¹, momentul Nietzsche poate fi lesne remarcat ca o posibilitate de deschidere a unei asemenea reconsiderări.

La o primă vedere, critica unei „filosofii a subiectului”, în sens nietzschean, debutează prin reconfigurarea conceptului suveran de *adevăr*, ca secvență centrală a modernității cartesiene. Acesta este înțeles sub auspiciile unui subiectivism care face posibil subiectul însuși ca vocea unei perspective singulare, adecvată într-un context de multiplicități ce își dispută identitatea.

„Pe de altă parte, totuși, se pare că ne sustragem filosofiilor subiectului moștenite de la cartesianism și empirism, tocmai pentru că nu există nici monadă închisă în ea însăși (punctele de vedere nu mai pot fi readunate în unitatea unui subiect/unei substanțe ca și cum i-ar fi atribuite) și nici monada monadelor care va garanta, ca la Leibniz, acordul sau armonia perspectivelor multiple în cadrul unui sistem al lumii”².

Un asemenea proces de fragmentare îngăduie deschiderea subiectului către o construcție care propune accesul la individ prin recuperarea unei istorii a subiectivității asistată de nietzscheana sentință a morții lui Dumnezeu. Aceasta din urmă va prilejui nu *dispariția subiectului*, ci renunțarea la ipoteza existenței unui subiect absolut, universal, pentru a face loc unui construct scindat, pluriperspectival, pe care Ferry îl percepe ca fiind complet deschis spre alteritatea inconștientului, însă neputincios în încercarea de a dobândi forma originară a unei structuri unitare. Reflectat în imaginea *subiectului sfârâmat*, recunoscut de Ferry în proiectul nietzschean, însă criticat în contextul acestei cercetări ca un *subiect divizat*, pretins astfel în baza unor asumții care vor fi clarificate pe parcursul demersului meu, acesta constituie (pre)textul racordării unei probleme funciare a modernității, și anume gândirea metodică a adevărului, la conceperea realului ca ficțiune subiectivă, prelucrată autonom de individ în numele unui „în sine”. Se poate specula primatul posesiei unei interpretări în fața realului pe care aceasta îl desemnează. Din această perspectivă, autarhia subiectului ca figură a individului declanșează o modernitate așezată sub semnul hiperrelativismului și al hiperrealismului, deopotrivă: profunzimea

¹ Luc Ferry, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, Editura Meridiane, București, 1997, p. 11.

² *Ibidem*, p. 42.

unui adevăr scindat, dobândit printr-o cunoaștere proprie, face realitatea unui subiect autentică³.

Pe de o parte, acest preambul servește criticării subiectului nietzschean înțeles ca produs al unui proces metodic de sustragere a gândirii figurii umane de sub autoritatea unor filosofii ale subiectului moștenite de la cartesianism. Pe de altă parte, reperele stabilite anterior constituie un orizont de problematizare a posibilității de a judeca subiectul ca *moment epistemologic* și rezultat al unei gândiri radicale ce constă în *interpretare*.

Miza cercetării reflectă, *in extenso*, testarea limitelor pe care asumarea gândirii ca activitate care cere imaginarea unui subiect, în sens nietzschean, le întâmpină, în termenii modernității, ca moștenire a *cogito*-ului cartesian. Potrivit lui Nietzsche, *cogito* se instituie ca o noțiune singulară, cu semnificații complexe, care obligă, prin toate implicațiile sale, la acceptarea adevărului ca ficțiune și articol de credință neglijat de îndoiala metodică. Astfel, Nietzsche propune receptarea *cogito*-ului Cartesian ca simplu termen, lipsit de realitate, un pretext pentru o serie de ficțiuni care decurg din „practicile” acestuia, în rândul cărora se regăsește însăși gândirea subiectului.

În limitele acestei paradigme, istoria subiectivității moderne traversează un moment de cotitură, remarcat prin restituirea Eului unei categorii gramaticale care face posibilă constituirea Subiectului numai ca actor responsabil al unei acțiuni generate ca interpretare, și anume gândirea ca moment epistemologic. O întrebare legitimă care survine în acest orizont de discurs este cum se judecă *adevărul*, în contextul în care *cogito*-ul nu posedă realitate și, *in extenso*, Eul care îi corespunde nietzschean este o identitate a subiectului fixată printr-o obișnuită gramaticală? Totodată, izolarea subiectului de activitatea lui, prin îndepărtarea obișnuințelor gramaticale care riscă să propună subiectul ca o consecință a unui discurs sau ca o

³ În acest sens, realitatea este concepută, în grila de interpretare nietzscheană, ca o multiplicitate constituită prin diferența unor perspective care se insinuează ca adevăruri adecvate la lumea posibilă a unui individ, un exercițiu pe care numai arta îl poate epuiza în mod legitim. Sub influența acestui impuls hermeneutic se situează critica proiectului nietzschean ca moment de instaurare a post-modernității, elaborată de Luc Ferry: „În ochii mei, această dublă mișcare a esteticii lui Nietzsche – pe de o parte hiperrelativismul (sau hiperindividualismul), conform căruia nu există «adevăr în sine», ci numai o infinitate de puncte de vedere ireconciliabile; pe de altă parte, hiperrealismul unei arte având de căutat un adevăr «sfârâmat» mai profund, mai secret, mai real în fond decât adevărul la care ajung metafizica și știința de inspirație platonice – reprezintă ecuația filosofică subiacentă, dacă nu a întregii arte contemporane, cel puțin a expresiilor sale cele mai evident legate de «avangardism» (*ibidem*, p. 43). Deși apropierea de o abordare în cheie estetică nu își are locul în cadrul acestei cercetări, prin prisma obiectivelor fixate, totuși, această mențiune are rolul de a deschide o critică a echivalenței dintre relativism și individualism pe care Ferry o sesizează ca exercițiu intenționat în filosofia lui Nietzsche. În această manieră, în secțiunile viitoare ale acestui demers reflexiv, deschiderea operată va funcționa ca fundament al constituirii unui argument prin care este pretinsă critica (ne)putinței gândirii unui adevăr singular ca directă consecință a unui relativism modern prilejuit de acțiunile unui „subiect sfârâmat”, divizat, care obligă la o pluralitate a punctelor de vedere. Individului îi sunt asociate adevăruri, relativizarea acestora putând fi asumată ca o practică a istoriei subiectivității care anulează faptele, recunoscând exclusiv interpretări, după cum pretinde, altminteri, proiectul nietzschean. Reținem însă, pentru moment, articularea acestei tensiuni.

construcție în limbaj, obligă la reinterpretarea demersului Cartesian, prin introducerea distincției dintre „necesitatea certitudinii dintr-un articol de credință (*ergo sum*)”⁴ și „necesitatea instituirii unei concluzii logice cu privire la credința în subiect”⁵, ca identitate care falsifică realitatea stărilor de fapt prin interpretare și astfel, face loc viitoarei *voințe de putere*.

Teza pe care o susțin în cadrul acestei cercetări constă, în consecință, în acceptarea *cogito*-ului Cartesian ca moment epistemologic necesar constituirii Subiectului, în sens nietzschean, prelucrat pe două niveluri:

1. Ca secvență necesară instituirii *voinței de putere* în calitate de structură alternativă pentru gândirea identității Subiectului ca multiplicitate și, implicit, a problemei adevărului ca interpretare;

2. Ca fundament al constituirii unei critici lingvistice a Subiectului, operată de Nietzsche în vederea legitimării unui proiect al modernității în care valoarea adevărului fragmentat îngăduie echivalarea *hiperindividualismului* și a *hiperrelativismului*, după cum constată Luc Ferry, și implicit, dominația unui „subiect divizat”, neocartesian, ca moment de cotitură în istoria subiectivității.

Pentru constituirea analizei și a evaluării impactului pe care aceasta îl manifestă asupra interpretării unor noi valori sau semnificații ale modernității în sens larg, un punct de sprijin va fi realizat prin aplicarea unei metode de cercetare hermeneutică, menită a așeza în consecuție trei poziții critice fundamentale ale subiectivității moderne din istoria ideilor filosofice, în linia Descartes – Nietzsche – Russell. Din această pricină, lectura cartesiană a lui Nietzsche, din *Dincolo de bine și de rău* și din *Voința de putere*, va fi reflectată, la rândul său, în critica pe care Russell o dedică atât demersului cartesian, individual, cât și resemnificării *cogito*-ului în paginile proiectului nietzschean. De această dată, limitele *cogito*-ului sunt configurate de impostura „Eului” de a fi elementul responsabil pentru recuperarea unei realități, asumate cu certitudine de un Subiect care trebuie să își constituie evidența prin acesta numai la nivelul unei categorii gramaticale, ceea ce, în mod riguros, întâmpină mizele cercetării mele prin instituirea unui punct de vedere alternativ.

⁴ În privința interpretării nietzscheene a *cogito*-ului Cartesian, Sarah Kofman întreprinde o analiză a *cogito*-ului ca acțiune care fixează un construct gramatical – Eul. Astfel, prilejuind o critică lingvistică a subiectului, prin adecvarea unor categorii metafizice ale realității la limbaj, Nietzsche găsește o primă implicație a *cogito*-ului Cartesian, și anume existența a ceva care gândește, ceea ce aduce cu sine, în mod necesar credința că eu sunt cel care gândește. Subiectul este redus, consideră Kofman, la un „es” gramatical, un „it” (*it thinks*, care va angaja mai târziu conceptual de Sine), asumat ca ceva care dă credința în substanță. Un asemenea construct – la prima vedere incert – este identificat ca fiind ceva sau cineva din pricina unei obișnuințe și totodată exigențe gramaticale care obligă acceptarea unui subiect fixat al unei acțiuni. În acest caz însă, Kofman consideră că „ergo”, din „ergo sum” traduce nu necesitatea unei concluzii logice, ci necesitatea credinței dintr-un articol de credință, aici înțeleasă ca fiind credința în subiect și predicat, relație care se cere gândită într-un sens tare, dincolo de obișnuințele gramaticale. (A se consulta Sarah Kofman, „Descartes Entrapped”, în Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (ed.), *Who Comes After the Subject*, New York & London, Routledge, 1991, pp. 178–197.)

⁵ *Ibidem*.

2. *Cogito*-ul „lipsit de realitate”, sursa judecării adevărului ca articol de credință

2.1. *Învestirea subiectului cu realitate. Fixarea cadrului nietzschean de destituire a proiectului cartesian*

Integrarea Subiectului în momentul epistemologic al istoriei subiectivității moderne este remarcată, în proiectul nietzschean, ca modalitate de explicare a unei practici individuale a cunoașterii care detronează „victoria științei”⁶, aplicată metodic. La început inserate ca un construct intuitiv⁷, *metodele* se instituie ca intime corelate ale suplinirii unor gesturi goale de conținut, iar în acest orizont poate fi gândită însăși relația ca fenomen al rupturii. Într-o vreme în care „oamenii cumsecade au rupt relațiile cu noi, eram priviți ca *dușmani ai lui Dumnezeu*”⁸, o contrapunere asumată după un patos al distanței și al diferenței, pe care se va plia întreaga gândire modernă a figurii omului ca Subiect, cunoașterea estetică și morală survin ca instrumente ale recuperării *adevărului*. Pe de o parte, este temperată devenirea omului printr-o educație prelucrată prin hiperbole morale, pe de altă parte, Nietzsche recunoaște, în cursul aceluiași fragment, că:

„scrupulozitatea față de amănunte, autocontrolul omului religios au fost un exercițiu pregătitor pentru caracterul științific: mai ales conștiința morală care își pune probleme independent dacă ele sunt ori nu relevante pentru cineva”⁹.

Perspectiva nietzscheană este generoasă, „la o primă navigare”, în orizontul păstrării relației funciare dintre *adevăr* și *cunoașterea metodică*, ceea ce garantează posibilitatea de a întemeia o posibilă critică a acestui tip de raport pe un teritoriu eminent modern, situat în prelungirea tradiției cartesiene. Pe de altă parte, este *evidentă* (dacă un asemenea termen nu suscită, cumva, deja o intimă conexiune cu moștenirea cartesiană) cunoașterea și recuperarea unui Subiect care judecă, instituie diferențe, își revendică autonomia și își disciplinează instinctele prin fapte ale conștiinței sale. Cum este însă gândit, discursivizat și constituit acest Subiect, și de ce apare inserat pe fundalul deturnării proiectelor kantiene și cartesiene ale modernității? O asemenea interogație deschide palierul primului nivel al cercetării stabilite, vizând constituirea unei intime conexiuni a momentului epistemologic nietzschean cu cel cartesian și cel kantian. Acesta este un pas necesar constituirii Subiectului ca interpretare și ca secvență a instituirii *voinței de putere*, propusă ca structură alternativă de a gândi identitatea Subiectului în multiplicitatea sa și, implicit, pluralitatea și fragmentarea adevărului ca efect al unui proces de interpretare.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, Traducere și studiu introductiv de Claudiu Băciu, Editura Aion, 1999, p. 309, §466.

⁷ „Intuițiile cele mai valoroase se descoperă cel mai târziu: însă intuițiile cele mai valoroase sunt metode” (*ibidem*, §469).

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 310.

Nietzsche insistă asupra aplecării asupra conceptelor ca tradiții nerevizuite, asupra asumării faptului că „deducția psihologică a credinței în lucruri ne interzice să vorbim despre „lucruri în sine”¹⁰ considerând că adecvarea subiectului și a obiectului este „o candidă născocire”¹¹. Din această pricină, însăși reevaluarea raportării la filosofia tradițională intervine ca un act necesar, instituind conștiința ca un centru de gravitate care prelucrează și deliberează judecăți cu pertinența aceluiași principii cu care se structurează lumea exterioară: afectarea, sesizarea, contestarea, gândirea, toate aceste exerciții ale voinței sunt menite a reorganiza rațiunea nu din perspectiva unui element artificial, sustras dintr-un proces al intelectualizării, dar și din punctul de vedere al cauzalității. Așa cum plăcerea și durerea reflectă exclusiv fenomene asociate care manifestă o finalitate proprie, distinctă de cea de a trezi reacții, fiind nu motive, ci părți constitutive ale unui fenomenalism al lumii interioare, tot astfel, Nietzsche susține că întreaga noastră conștiință a fost dresată să inverseze cronologia relației dintre cauză și efect, mișcare transmisă ilegal în succesiunea gândurilor¹².

Consider că se deduc, în consecință, două aspecte esențiale care așează demersul nietzschean în urma celui cartesian, sugerând o posibilitate de articulare a primului obiectiv al acestei cercetări: mai întâi, regândirea raportului dintre subiect și obiect prin prisma cunoașterii care „funcționează ca instrument al puterii”¹³, mai apoi, situarea subiectului în serviciul propriu¹⁴, ca exercițiu al luării subiectului în stăpânire de sine însuși.

S-a speculat de-a lungul diferitelor interpretări că filosofia nietzscheană este una a subiectivității, însă o asemenea calificare nu este deloc un act precaut, dacă înțelegem că în spatele mizei nietzscheene de a destitui faptele, prin proclamarea inexistenței lor și prin suplinirea lor cu gesturi hermeneutice, cu interpretări, se află o mențiune calculată cu ceva mai multă greutate:

«Totul este subiectiv» spuneți voi: dar însăși această afirmație este interpretare”¹⁵.

Așadar, lumea este deconstruită până la fundamentele ultime, care solicită același caracter rudimentar al interpretării. Orice construct mundan este o ficțiune, o ipoteză, o plăsmuire: din această perspectivă, relația subiect-obiect apare calificată, în discursul modern nietzschean, ca ecuație stabilită între un *interpretans* și un *interpretandum*. Nietzsche admite, în cadrul aceluiași fragment:

„Subiectul nu este ceva dat, ci o plăsmuire asociată, un artificiu de fundal”¹⁶.

¹⁰ *Ibidem*, p. 311, §473.

¹¹ *Ibidem*, p. 312, §474.

¹² *Ibidem*, p. 314, §479.

¹³ *Ibidem*, p. 316, §480.

¹⁴ „Gradul voinței de a cunoaște depinde de gradul în care crește voința de putere a speciei: o specie cuprinde atâta realitate câtă este în stare să stăpânească și să pună în serviciul propriu” (*ibidem*, pp. 316–317, §480).

¹⁵ *Ibidem*, pp. 317, §481.

¹⁶ *Ibidem*.

De această butadă, Nietzsche va lega principiul de inserție a *perspectivismului*, explicând, de fapt, *cunoașterea ca perspectivă*, așadar ca incidență a unei interpretări exersate care solicită simțurile și luarea în posesie a lumii prin generarea unei donații de sensuri cauzate de nevoile noastre de a înțelege și, în ultimă instanță, chiar de a interpreta. Simțurile sunt depozitate în instincte, structurate „pentru și împotriva” interpretărilor care survin dintr-o sete de a domina. Nu există interpretări contrapuse, în direcția aceasta, ci doar gesturi de luare în stăpânire. Toate stările de spirit rezultate în urma acestor calificări obsedante, succesive și într-un fel naturale, sunt expresii ale cunoașterii, nu adevăruri. Am putea întreba, la acest nivel, dacă Subiectul văzut astfel nu sesizează o nemulțumire de sine, o genuină insatisfacție față de imposibilitatea de a întemeia un adevăr imuabil plecând de la sine. Mai mult decât atât, ne-am putea întreba în ce sens acest Subiect este unul „neacomodat” cu modernitatea însăși și cu o tradiție care s-a obișnuit să îl individualizeze, să îl concluzioneze, să îl aducă nu la suprafața tuturor lucrurilor, ca un gest privilegiat al evidenței, ci în adâncimea lor, ca fundament al acestora?

Eul cartesian este recuperat de către Nietzsche ca sediul unei cauzalități. Așa cum „Eu” sunt condiția predicatului „gândesc” și totodată cauză a acestuia, în mod analog, așa se vor plia toate celelalte relații ale Eului cu lucrurile imediate. Din punct de vedere nietzschean, operația cartesiană este o condiție vitală, „o credință întemeiată”¹⁷ și totodată o ficțiune, purtând încărcătura unei falsități. De altfel, Nietzsche însuși realizează, din punctul meu de vedere, o deturnare a Subiectului în sensul în care pentru a-l putea individualiza, trebuie, mai întâi, să îl „depersonalizeze”¹⁸:

„Se gândește: prin urmare cel care gândește există: aceasta este concluzia argumentației lui Cartesius. Dar aceasta înseamnă a determina deja credința noastră în conceptul de «substanță» ca fiind «adevărată a priori»: faptul că atunci când se gândește trebuie să existe ceva «care gândește» este pur și simplu o formulare a obișnuinței noastre gramaticale de a atribui unei fapte un autor. Pe scurt, aici este instituit deja un postulat logico-metafizic – iar nu doar constatat... Pe drumul lui Cartesius nu se ajunge la ceva absolut cert, ci doar la un fapt al unei credințe foarte puternice”¹⁹.

Exemplul cartesian este ideal pentru determinarea experienței de a gândi conceptul de subiect ca o consecință a celui de substanță:

„Conceptul de «substanță» – o consecință a conceptului de «subiect»: iar nu invers! Dacă renunțăm la suflet, la «subiect», atunci lipsește premisa pentru o «substanță» în genere. Obținem grade ale ființării, însă pierdem ființarea”²⁰.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 318, §483.

¹⁸ Aici nu fac trimitere la angajarea implicită a unei idei de persoană, care nu are niciun fel de semnificație și de putere în orizontul acestui discurs, ci la o expresie a dezicerii Eului de propriul sine, ceea ce ar avea o pretenție de universalizare și deci o exigență calificată asupra unei certitudini.

¹⁹ *Ibidem*, §484.

²⁰ *Ibidem*, p. 319, §485.

Cartesian putem înțelege însă, așa cum putem pricepe și nietzschean, obsesia omului modern de a gândi Subiectul la granița dintre „Mai-multă-sau-Mai-puțină-realitate”: cu alte cuvinte, câtă putere de realitate are Subiectul?

Ca o pretinsă replică, Nietzsche explică:

„Subiectul: aceasta este terminologia credinței noastre într-o unitate subiacentă tuturor momentelor diferite ale sentimentului maxim de realitate: noi înțelegem această credință ca efect al unei cauze, noi credem atât de mult în credința noastră încât de dragul ei imaginăm în genere «adevărul», «realitatea», «substanțialitatea». «Subiectul» este ficțiunea potrivit căreia o multitudine de stări identice în noi ar fi efectul unui singur substrat: dar noi suntem cei care am creat «identitatea» acestor stări; identificarea și ajustarea acestora constituie faptul real, iar nu identitatea (aceasta trebuie mai degrabă contestată)”²¹.

Adevărea lucrurilor la realitate prin Eu ca formulă a unei substanțe nu este din punct de vedere nietzschean decât o credință reușită. Altminteri, acest efort este necesar pentru a îngădui, la limită, posibilitățile gândirii, epuizată în absența diferenței explicite, clare, dintre substanță și accident. Credința în realitatea dozată sau înzestrată în lucruri prin acest tip de interpretare este cea care nu are conexiuni cu adevărul. La acest nivel, cred că semnificativă este alegerea, deloc accidentală, a exprimării „conceptului de *realitate*” ca element „desprins din sentimentul nostru de *subiect*”: într-un anumit fel, conceptualizarea este supusă dependenței față de instincte, iar nietzscheismul este prezent, în acest chip, într-o formă genuină.

Din această perspectivă, cred că la un prim nivel, tendința lui Nietzsche este aceea de a exprima Subiectul ca figură legitimă a omului în realitate, stabilind astfel legitimitatea oricărei alte interogații posibile privitoare la Subiect: căci neinterogând această premisă, această primă apropiere de figura Subiectului, oricare altă calificare a acesteia apare în construcția discursului ca un eveniment nefondat. Învăstirea Subiectului cu realitate înseamnă *declararea credinței în Subiect*: omul se simte confortabil, revendicat într-o asemenea paradigmă. Abia învăstirea Subiectului cu voință într-un capital interpretativ va face posibilă accesarea lui la Adevăr.

2.2. *Subiectul: o obișnuință gramaticală și o credință întemeiată*

Analiza riguroasă a destituirii nietzscheene a proiectului cartesian poate fi întreprinsă printr-o deconstrucție care epuizează, la prima vedere, toate premisele cu care Nietzsche operează în justificarea *cogito*-ului ca plăsmuire lingvistică lipsită de realitate. Consider că aspectele anterior evaluate au fixat numai cadrul larg al acestei analize, constituind temeuri pentru înțelegerea intenției nietzscheene de a investi Subiectul cu realitate ca un act de credință în subiectul însuși. Miza autentică a acestui demers este recunoscută însă în paragrafele 16–17 ale primei secțiuni din *Dincolo de bine și de rău*, în care enunțul „ego cogito” este considerat atât o falsificare a subiectului, dar și o deschidere a relației dintre sine și subiect, un raport altminteri prea puțin cercetat în cheie nietzscheană ca fiind inspirat de

²¹ *Ibidem*.

cartesianism, fie și de o respingere a acestuia. Câteva afirmații esențiale pot fi deduse, în consecință, din expresia cartesiană, redate în următoarea consecuție de către Nietzsche:

„Că eu sunt cel care gândește, că în general trebuie să existe ceva care gândește, că gândirea este activitatea și produsul unei ființe concepute în chip de cauză, că există un Eu, în fine, că s-a stabilit în prealabil ce anume se înțelege prin gândire, că eu știu ce e gândirea”.

Restructurând poziția nietzscheană, aserțiunile anterioare pot fi reduse la următoarele trei postulate:

1. Există ceva care gândește;
2. Eu cred că eu sunt cel care gândește;
3. Dacă (2) este incert, fiind o chestiune de credință, atunci (1) conține o credință, în mod implicit, și anume aceea că gândirea este o acțiune care cere imaginarea unui subiect²².

Confruntând însă textul cartesian și considerațiile nietzscheene, consider că celor trei postulate anterior menționate le corespund trei criterii de constituire, care fundamentează, *in corpore*, conflictul de perspective dintre cele două tradiții de gândire enunțate ale filosofiei moderne: (1) metoda; (2) credința falsificată ca prudentă; (3) limbajul. În cele ce urmează, voi explica maniera în care cele trei criterii sunt instrumentalizate nu doar în formularea celor trei postulate deduse din interpretarea nietzscheană a *cogito*-ului, dar și în constituirea voinței de putere printr-o resemnificarea a *cogito*-ului.

Mai întâi, metoda cartesiană este suspectată de calitatea unui exercițiu imprudent: *cogito*-ul generează un joc de limbaj (*Fallstrick*), pentru care este pretins girul rațiunii, și „nu al instinctelor”²³. Din această pricină, *cogito* scapă, prin premisele raționamentului care îl fundamentează, oricărei pretenții de instituire a unui adevăr rațional, obținut ca certitudine imediată, de vreme ce „implică o serie de meditații care mă separă întotdeauna de mine însumi, atâtea credințe, opinii, prejudecăți, articole de credință, ficțiuni imaginative”²⁴. Nietzsche contestă metoda cartesiană ca exercițiu care nu ia seama de interogații care, într-adevăr, ar fi putut să îi susțină caracterul „prudent” și exigențele constituirii unei certitudini:

„De unde am luat noțiunea de «a gândi»? De ce cred eu în cauză și în efect? Ce îmi dă dreptul să vorbesc despre «eu», și, mai mult, despre un «eu» în chip de cauză și, în sfârșit, chiar despre un «eu» în chip de cauză a gândirii?”²⁵

Din punct de vedere nietzschean, prudenta clamată de către Descartes survine ca un gest ulterior desfășurării raționamentului său care se bazează pe articole de

²² Această sinteză constituie o restructurare concentrată a analizei nietzscheene a *cogito*-ului cartesian reluată de Sarah Kofman, *op. cit.*, pp. 178–179.

²³ *Ibidem*, p. 179.

²⁴ *Ibidem*, p. 180.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991, § 16, p. 18.

credință, deseori surse ale unor acte ratate de interpretare, atașând unor gânduri cuvinte care nu le exprimă într-un mod loial sau autentic. Viitoarea critică lingvistică a subiectului va fi axată, în consecință, tocmai pe diferența dintre *realitatea ideii* și *realitatea expresiei*, Descartes fiind considerat cel care provoacă, prin *cogito* „confuzia dintre idee și cuvânt”²⁶. De aceea, susține Kaufman,

„Exemplul *cogito*-ului dovedește faptul că Descartes a confundat o idee cu un cuvânt; că, prin urmare, nu a înțeles acest adevăr, printr-o inspectare a minții sale, ci a preferat mai degrabă să îl confiște cu toată violența, confuzia și obscuritatea care caracterizează o minte întotdeauna unită deja cu corpul – în alte cuvinte, însăși voința de putere. Crezând că a prins o idee, a încălcat cea de-a doua regulă a metodei, confundând unitatea fictivă a cuvântului cu simplitatea unei idei clare și distincte, confundând simplitatea cu complexitatea”²⁷.

Nietzsche reduce *cogito*-ul la un simplu cuvânt încărcat de ficțiune. Acest produs al imaginației nu poate avea valoare de adevăr și, neavând realitate, cu atât mai puțin nu poate fi redus la unitate. În această privință, simplitatea cuvântului și pluralitatea semnificațiilor se află situate într-o intimă complicitate: cuvântul reduce prin puterea expresiei sale o multitudine de înțelesuri care, consideră Nietzsche, sunt neglijate de îndoiala metodică. Consider că sub apanajul acestei critici este elocventă tocmai implicația pe care o propune acceptarea tezei nietzscheene potrivit căreia *cogito* este lipsit de realitate: în mod necesar, și activitatea care îl angajează, și anume gândirea – cogitare – se constituie ca ficțiune. Cine este însă cel care ajunge să fie conștient de toate aceste lucruri, fixându-le fie și numai ca interpretare? Aceasta este interogația care propune Subiectul într-un sens nietzschean obținut în urma destituirii proiectului cartesian al *cogito*-ului ca fundament al subiectului însuși.

Ceea ce este relevant, în plan secundar, este primul postulat dedus din analiza nietzscheană a *cogito*-ului, și anume asumarea faptului că „ceva gândește” („it [es] thinks”). Tensiunea unei asemenea perspective apare îndată ce acest „es” este înțeles ca un „Ich”, după cum susține Kaufman, echivalența impunând o reformulare a postulatului în următoarea formulă: „Cred că eu sunt cel care gândește”. Întrucât cele două formule sunt net diferite în esența lor, argumentul îi permite lui Nietzsche să constate această dedublare ca o falsificare a stărilor de fapt prin afirmarea subiectului *Eu* drept condiția predicatului „gândesc”. Gramatica este cea care obligă la fixarea unui subiect, unul care obligă la gândirea unei ipoteze potrivit căreia *Ego* este, în acest context, un construct vid din punctul de vedere al referinței la o identitate anume: ar putea fi desemnat de oricine, însă nu poate fi orice; este însuși subiectul redus la ceva care dă credință în substanță. Potrivit lui Kaufman, asumptia impune, la rândul său, două consecințe evidente:

1. „*Ergo*” din „*ergo sum*” nu traduce, în consecință, necesitatea unei concluzii logice, ci necesitatea unei credințe puternice într-un veritabil articol de credință:

²⁶ Kaufman, *op. cit.*, p. 182.

²⁷ *Ibidem*.

„încrederea în subiect, ca și în predicat, înseamnă încrederea într-o identitate, în fixitate”²⁸.

2. Tocmai această încredere este cea care trebuie să aparțină unui sine venerabil care aparține „modestului *es*”, „această reamintire terestră la care sinele este redus”. Această încredere este simptomatică „exigenței atmoniste”²⁹.

Consider că cele două consecințe vor inspira proiectul nietzschean de instituire a următoarei situații: dacă Eul conservă un caracter imuabil, Subiectul este schimbător, oscilant, energic, resemnificat, distins de la formele slabe la cele caracterizate de o putere voită, progresivă, emancipat de unitatea vieții ca expresie a instinctelor de autoconservare puse la lucru tocmai pentru a deveni un Altul:

„Nici un subiect = atom. Sfera unui subiect se află pământ în creștere sau în diminuare, centrul sistemului deplasându-se permanent; în cazul în care el nu poate organiza masa asimilată, el se descompune. Pe de altă parte, el poate să transforme un subiect mai slab într-un funcționar al său, fără să-l distrugă, și să formeze, până la un anumit grad, o unitate cu el. Nici o «substanță», mai degrabă ceva care în sine tinde spre o putere mai mare; și care numai indirect vrea să se «conserve» (vrând să se auto-depășească)”³⁰.

Așadar, tendința Subiectului în paradigmă epistemologică este aceea de a gândi unitatea: mai întâi în cunoaștere, mai apoi în privința propriului sine. Este însă aceasta o ordine corectă? Rudimentar fie spus, se declină împreună, deopotrivă necesar și suficient, unitatea cunoașterii și unitatea Subiectului? Evidența este păstrată prin reluarea unității corpului, fizicalismul fiind un fenomen inteligibil, sursă a unei cercetări metodice desfășurate de la lumea exterioară la cea interioară.

„Poate că ipoteza unui subiect unic nu este necesară; poate că este la fel de legitim să presupunem o multitudine de subiecți a căror combinare și confruntare stă la baza gândirii și a conștiinței noastre în general. Un fel de aristocrație a «celulelor», pe care se-ntemeiază faptul de a stăpâni? Cu siguranță, o aristocrație de pares care sunt obișnuți să guverneze împreună și cunosc arta de a porunci?”³¹.

Pluralitatea derivată din asumarea ipotezei nietzscheene a Subiectului ca multiplicitate întâmpină nu doar deschiderile normalizate ale interpretărilor, cât și răsturnarea unei ordini: după căderea platonismului, care la Nietzsche „devine o caricatură” păstrată, autorul *Voinței de putere* schimbă și mersul cartesianismului. Odată ce credința în corp este mai puternică și totodată mai fundamentală, mărturisește Nietzsche, decât credința în suflet, a porni de la corp înseamnă nu doar a gândi o figură a Subiectului într-un orizont deopotrivă spiritual și epistemologic, dar și a-l exersa ca figură a umanului guvernat, controlat, ceea ce implică, în mod automat, figura celui care guvernează, care conduce, care își manifestă voința asupra altora și puterea ca efect al contrapunerii forței de afirmare în fața celei de

²⁸ *Ibidem*, p. 186.

²⁹ *Ibidem*, p. 188.

³⁰ *Ibidem*, p. 320, §488.

³¹ *Ibidem*, p. 321, §490.

conservare. Într-un anumit sens, aici ar putea origina o întregă discuție ulterioară asupra felului în care raportul dintre *interpretans* și *interpretandum* este transpus în tensiunea dintre guvernanți și guvernați, ca posibilitate de afirmare și/sau de conservare a indivizilor.

„A porni de la corp și fiziologie: de ce? – Obținem astfel reprezentarea corectă despre natura unității subiectului nostru, respectiv ca guvernanți în fruntea unei comunități (iar nu ca «suflete» sau «forțe vitale»), cât și despre dependența acestor guvernanți de cei guvernați și despre condițiile ierarhiei și ale diviziunii muncii ca posibilitate de existență atât a indivizilor cât și a întregului. Morfologia realității imediate scoate la iveală o voință modelatoare, pluralitatea Subiectului plîndu-se pe «diversitatea cunoașterii»³².

Reținem însă faptul că rolul credinței nu este respins întru totul: prin ea acționează judecata, și tot prin ea încep să se distingă preferințele intuitive ale Subiectului pentru lumea adevărată și lumea aparentă, pe care Nietzsche le asumă în §507 ca o opoziție pe care individul o reduce întotdeauna la raporturi valorice. Deloc întâmplător,

„Chestionarea directă a subiectului cu privire la subiect și la toate oglindirile de sine ale spiritului își are riscurile sale în faptul că, pentru activitatea sa, ar putea fi util și important să se interpreteze în mod fals. De aceea vom interoga corpul și vom respinge simțurile ce au fost ascuțite: eventual vom cerceta dacă nu cumva subordonații înșiși pot să intre în relații cu noi»³³.

Interpretarea va funcționa, în consecință, atât ca un principiu plastic de organizare a lumii, cât și ca model de explicare a oricărui fapt sau a oricărei acțiuni. Deși uneori Subiectul este considerat un construct al modernității care survine pe filieră causală (mai exact, din necesitatea de a reda un Autor universal pentru orice schimbare), Subiectul nietzschean este intim corelat perspectivismului:

„A determina o formă a perspectivei în actul vederii iarăși drept cauză a vederii însăși: acesta a fost artificul în inventarea «subiectului», a «eului!»³⁴

Credința în predicat, în cauză, în subiect, antrenează o credință în afectarea unui construct care de fiecare dată este anunțat convențional drept cel ce face, suportă, posedă sau distruge un lucru. Raportarea predicativă însă la un Subiect este preponderent causală: ca atare, dependența tradițională a Subiectului de intenționalitate și de cauzalitate originează în maniera cotidiană, comună, în care omul este atașat de cauzalitate ca explicație pentru succesiunea faptelor, și nu de „incapacitatea de a interpreta un fapt altfel decât ca fapt rezultat dintr-o intenție”³⁵, după cum afirmă Nietzsche.

Într-un anumit sens, prin tolerarea anumitor semnificații ale cogito-ului și rolului său în constituirea noțiunii de subiect, momentul cartesian și reinterpretarea

³² *Ibidem*, p. 324, §495.

³³ *Ibidem*, p. 323, §492.

³⁴ *Ibidem*, pp. 521–522, §548.

³⁵ *Ibidem*, p. 523, §550.

sa nietzscheană se prezintă ca momente de cotitură ale unei istorii moderne a subiectivității, care fie angajează, fie renunță la primordialitatea Eului. Un răspuns care vizează așezarea celor două ca poziții legitime ale unei asemenea istorii vine din partea lui Russell, în două secvențe interpretative succesive, din 1912, respectiv 1913³⁶. Mai întâi, Russell consideră raționamentul cartesian ca fiind întemeiat, recursul la sine fiind o condiție necesară care survine în acord cu o presuposiție tacită și acceptată unanim, și anume că orice persoană este conștientă de sine însăși ca agentul propriei gândiri. Un an mai târziu, *cogito ergo sum* este interpretată de către Russell ca o enunțare forțată, care depășește resursele prin care se instituie, fie și în sens logic, cu atât mai mult lingvistic: potrivit lui Russell, soluția cartesiană trebuia să rămână la recunoașterea existenței gândirii, nu la postularea unui Eu care gândește, asumat personal. „Eu” este un cuvânt aplicat ilegal în expresia „eu gândesc”. Russell conchide:

„Cuvântul Eu este gramatical convenabil, dar nu descrie un *datum*”³⁷.

De altfel, demersul lui Russell este similar celui întreprins de Nietzsche, în ciuda mizelor și stilurilor complet diferite ale analizei. Explicația russelliană a credinței cartesiene în substanță și în posibilitatea unei mișcări cauzate de acestea de către un Subiect, cât și în ipoteza existenței unei gândiri numai prin gândirea cuiva, în mod particular, seamănă celei nietzscheene. Este recunoscută o prejudecată cartesiană, inoculată simțului comun și unei atitudini aparent impulsive, inconștiente, dar universale a oamenilor, aceea de a considera categoriile gramaticale drept categorii ale realității. În mod evident, sub egida acestor condiții trebuie regândit conceptul de cauzalitate ca instrument de structurare a expresiei Subiectului modern.

2.3. Adevărul ca expresie a voinței de putere și efect al regândirii relației subiect-obiect

Nu numai că forma unui subiect originar ca atom antrenează nevoia genuină a omului de a explica de ce, nu Cine a provocat un lucru, dar mai mult decât atât, interpretarea prin cauzalitate este anulată. Odată deturnată cauzalitatea kantiană, critica nietzscheană a Subiectului se îndreaptă către combaterea determinismului și către reevaluarea unui aspect care la nivelul gândirii comune pare firesc: „înțelegerea noastră cu privire la un eveniment” constă în faptul că noi am inventat un subiect ce a devenit răspunzător pentru că un lucru se-ntâmplă și pentru felul în care el se întâmplă. Noi am sintetizat sentimentul nostru volitiv, sentimentul „libertății”, al responsabilității noastre și intenția noastră cu privire la o acțiune în conceptul de

³⁶ A se consulta Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Radford, Wilder Publications, 2004. Un punct de vedere similar se regăsește în Bertrand Russell, *Theory of Knowledge*, London, Routledge, 2002, pp. 36–37.

³⁷ Bertrand Russell, *An Outline of Philosophy*, London, New York, Routledge, 2009, pp. 171–172; A se consulta și Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, Routledge, 2004, p. 567.

„cauză”: *causa efficiens* și *causa finalis* sunt, gândite în profunzime, identice”³⁸. Deducem de aici trei lucruri semnificative pentru regândirea Subiectului ca figură a umanului în modernitate:

1. Necesitatea ca interpretare și ficțiune,
2. Subiectul ca ficțiune, nu ca „ceva care acționează”,
3. Opoziția dintre lucru în sine și fenomen dispare, și, implicit, dacă dispare subiectul în sine, dispare și fenomenul.

Odată ce aceste diferențe sunt anulate, dacă abolim relația subiect–obiect, implicit dispare și conceptul de substanță – miza fiind aici chestionarea îndepărtării noastre, chiar și interpretativ, de substanțialitate. Din această pricină, adevărul este creație, producție de sens, o expresie a voinței de putere: dând toate celelalte concepte la o parte, este singurul care poate întâmpina, legitim, voința de putere:

„Adevărul nu este astfel ceva care ar urma să fie dezvăluit, care ar trebui să fie descoperit, ci un lucru ce trebuie creat și care conferă numele unui proces, ba chiar unei voințe de a subsuma, în sine, nelimitată; a introduce adevărul ca un *processus in infinitum*, ca o determinare activă, nu drept o conștientizare a ceva care, în sine, ar fi stabil și determinat. El este un cuvânt pentru *voința de putere*.”

Înțelegem astfel, la o primă vedere, maniera în care nevoile sunt transpuse în credința în adevăr, în vreme ce sensul omului apare proiectat în adevărul însuși. Prin atașarea necesității unei sfere a forțelor exprimate și prin instituirea finalității ca un concept gol de conținut și manifest numai într-un orizont al ordinii sferelor de putere, Nietzsche destituie tradiția kantiană, considerând inconsistentă distincția dintre fenomen și lucru în sine, tocmai din pricina inadvertențelor care apar în înțelegerea conceptului de cauzalitate.

Sintetizate, putem spune că „greșelile lui Kant”³⁹ pleacă din imposibilitatea de a înțelege cunoașterea ca ficțiune și ficțiunile cu care operează cunoașterea la rândul ei, însăși ideea de lucru în sine ca necondiționat părănd un adversar explicit al posibilității de a cunoaște ceva prin definiție necondiționat. Consistența și coerența subiectului cunoscător este dată, în acest caz, de exigența de a te supune unei condiții în orice proces cognitiv. Astfel, cunoașterea apare, în paradigmă nietzscheană, ca efectuare și respectare a unor rigurozități care condiționează actul epistemologic soldat cu „o constatare, o denumire, o conștientizare a condițiilor (iar nu o sondare a esenței, a lucrurilor, a în sine-lui”⁴⁰).

În mod pertinent însă, Nietzsche corelează ipoteza existenței unei constituții în sine a lucrurilor cu anularea interpretării și a calității de a fi subiect. Aparent, tocmai din această pricină, modernitatea a moștenit o „metodă” de a gândi subiectul însuși ca lucru afectat de un altul. Introducerea unui resort perspectival părea mai mult decât necesară: era nevoie de un factor de recunoaștere a aparenței, de substituirea valorilor absolute cu relativitatea, de utilitatea unui punct de vedere

³⁸ Friedrich Nietzsche, 1999, p. 353, §551.

³⁹ *Ibidem*, p. 359, §554.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 360, §555.

care acționează pentru conservarea și creșterea puterii. În plus, reitatea este cea mai profundă creație umană în modernitate, dacă îi dăm dreptate autorului *Voinței de putere*: investigarea lucrului în sine este pusă deoparte – obiectivul este acela de a cerceta „de unde am putea ști că există lucruri?”⁴¹. Cu toate acestea, mergând pe urmele lui Nietzsche,

„Nu putem întreba: «cine interpretează?», căci însăși interpretarea există (dar nu ca o «existență», ci ca un proces, ca o devenire) ca o formă a voinței de putere, ca un afect. Apariția «lucrurilor» este în întregime opera celor care își reprezintă, gândesc, vor și percep. Conceptul de «lucru», tot atât cât toate proprietățile. Însuși «subiectul» este o asemenea plămuire, un lucru ca toate celelalte»⁴².

Dacă prin Subiect înțelegem agentul și totodată principiul interpretării lumii aparente, atunci el este în mod vădit constructul livrat unei lumi ordonate, simplificate, izolate de lumea veridică, independentă de condiția acestuia, un univers al relației, având „în funcție de împrejurări, un chip diferit privită din fiecare punct”: gândind în contextul acestei diferențe Subiectul ca figură a omului în modernitate, conchidem cazul nostru particular, parafrazându-l pe Nietzsche:

„Am construit o concepție pentru a putea trăi într-o lume, pentru a percepe suficient de clar că noi mai rezistăm încă”⁴³.

Cel puțin la acest nivel, critica nietzscheană a *cogito*-ului cartesian a putut fi probată ca secvență necesară instituirii *voinței de putere* în calitate de structură alternativă pentru gândirea identității Subiectului ca multiplicitate și, implicit, a problemei adevărului ca interpretare.

3. În loc de concluzii, o consecință a destituirii *cogito*-ului de către Nietzsche. Echivalența prin adevărul fragmentat a hiperindividualismului și a hiperrelativismului

Rămâne însă Subiectul numai o figură a omului dintr-o multitudine de perspective, un construct neconciliat, deschis, plural, complice al tuturor dorințelor și iluziilor lui? Este ideea însăși de Subiect proprie numai unui context al interpretării? În măsura în care această interogație se confruntă cu un răspuns afirmativ, cum poate fi posibilă o unificare a reprezentărilor unui asemenea Subiect odată degajată ca o exigență multiplicitatea? Nietzsche amintește că

„Numai subiectul poate fi dovedit: ipoteză, aceea că doar subiecții există – că obiectul este doar o formă a acțiunii subiectului asupra subiectului... un modus al subiectului”⁴⁴.

Asemenea moduri corespund unei pluralități de interpretări care fac adevărul să survină ca o valoare fragmentată, operată de un *subiect sfârâmat*, cum îl

⁴¹ *Ibidem*, p. 367, §569.

⁴² *Ibidem*, p. 360, §556.

⁴³ *Ibidem*, p. 362, §558.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 367, §569.

numește Ferry, sau *scindat*, așa cum îl anunțăm la începutul acestei cercetări. Ca răspuns al întrebărilor anterioare, poate fi menționată justificarea deturnării *cogito*-ului ca fundament al constituirii unei critici lingvistice a Subiectului, dar și ca manieră de instituire a unui subiect divizat, ca moment de cotitură în istoria subiectivității. Cel de-al doilea palier propus pentru constituirea acestei cercetări viza însă demonstrarea demersului nietzschean ca modalitate de legitimare a unui proiect al modernității în care valoarea adevărului fragmentat îngăduie echivalarea *hiperindividualismului* și a *hiperrelativismului*, urmându-l pe Luc Ferry. Evaluarea adevărului fragmentat, ca având valoare și existență numai pentru un subiect sfărâmat, este condiția necesară a acceptării faptului că pluralitatea interpretărilor dezvoltă nu doar un relativism, ci însăși teza nietzscheană a validării adevărului ca proces al interpretării.

Sucesiunea punctelor de vedere ireconciliabile care candidează la recunoașterea lor drept adevăruri (un plural care deja destituie orice pretenție a unui adevăr unitar și singular) este un ecou al unui *hiperrealism*, prin care fiecare secvență a unui adevăr se impune ca fiind mai profund decât oricare altul. Chiar dacă Luc Ferry consideră că hiperrelativismul ca hiperindividualism și hiperrealismul nietzschean se manifestă ca dimensiuni și totodată efecte ale reprezentării adevărului, înțeles în sens nietzschean, în artă, tratamentul critic astfel consumat poate fi extrapolat la nivelul unei critici a echivalenței dintre relativism și individualism mediat de adevărul ca perspectivă, ca interpretare, ca fragment obținut prin exersarea unei voințe de putere. Adevărul se instituie ca „cea mai subiectivă” dintre valorile unui individ care dă seama de interpretările sale în identitatea lui de subiect divizat, trăind realitatea ca o multitudine de fragmente. Acestea reasează subiectivitatea în sens larg, într-o nouă paradigmă, nu numai prin regândirea relațiilor cu obiectivitatea și reformularea acestui raport moștenit din grila antică de interpretare și din tradiții filosofice ulterioare, dar și prin explicarea secvențelor de subiectivitate ca moment de individualitate, o problemă care, din perspectiva lui Ferry, ține de coerența internă a individualismului postmodern.

La un nivel rudimentar, se poate susține implicarea directă a relativismului de individualism, prin operarea unei pluralități de adevăruri, fragmentate, asociate travaliului subiectiv al unui singur Subiect, asumat ca figură „sfărâmată” a omului, lăsând explicarea lui „hiper-” ca prefix al postmodernismului și dozare a profunzimii tuturor acestor procese într-o formulă augmentată, înnoită, așadar resemnificată, față de exigențele proiectelor tradiționale ale modernității. Însă echivalența dintre individualism și relativism, sub zodia lui „hiper-”, poate deschide o nouă critică a postmodernismului din prisma unor momente de cotitură ale istoriei subiectivității, prin angajarea unei anumite perspective asupra Subiectului.

„Se va înțelege atunci sensul în care se poate spune că istorismul lui Nietzsche se bazează pe o nouă formă de *individualism*, pe un individualism fără subiect și fără sistemicitate, pe o monadologie fără monade și fără armonie prestabilită: singure evaluările

ca atare – «punctele de vedere» sau «perspectivele» – constituie, în particularitatea lor absolută, momente, întodeauna fugitive, de *individualitate*, reprezintă de fiecare dată *expresii particulare și temporale* ale voinței de putere sau ale vieții⁴⁵.

Bibliografie

- Bondor, George, *Dansul măștilor. Nietzsche și filosofia interpretării*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Descartes, René, *Meditații metafizice*, trad. de I. Papuc, Editura Crater, București, 1997.
- Ferry, Luc, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, Editura Meridiane, București, 1997.
- Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris, 1966.
- Heller, Erich, *The Importance of Nietzsche: Ten Essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Kofman, Sarah, „Descartes Entrapped”, în Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (ed.), *Who Comes After the Subject*, Routledge, New York & London, 1991, pp. 178-197.
- Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, Traducere și studiu introductiv de Claudiu Băciu, Editura Aion, 1999.
- Russell, B., *Theory of Knowledge*, Routledge, London, 2002.
- Russell, B., *History of Western Philosophy*, Routledge, London, 2004.
- Russell, B., *The Problems of Philosophy*, Wilder Publications, Radford, 2004.
- Russell, B., *An Outline of Philosophy*, Routledge, London, New York, 2009.

⁴⁵ Luc Ferry, *op. cit.*, p. 226.