

# La màscara de la Il·lustració

Stanley Rosen

**1.** El meu treball és guiat per dues intencions. Vull fer algunes observacions sobre el problema de la Il·lustració, i així sobre la relació entre teoria i pràctica. Més específicament, estic interessat en la relació entre la retòrica filosòfica i la política, i així en els problemes implicats en la publicació i disseminació d'una doctrina de l'alliberament. Segon, donaré compte de la formulació de Nietzsche d'aquests problemes, amb referència específica al seu llibre que més perplexos ens deixa, *Així parlà Zaratustra*. D'acord amb ambdues intencions, serà profitós reflexionar sobre la relació, tant positiva com negativa, entre Plató i Nietzsche. Entro en aquesta reflexió sobre la base dels textos de Nietzsche, però hi ha una justificació més general: Plató inicia la tradició europea occidental de la Il·lustració assignant un rol polític a la filosofia, mentre que Nietzsche intenta destruir aquesta tradició accelerant allò que ell considera que és la seva decrepitud.

El meu títol està inspirat per un famós aforisme del llibre més lúcid de Nietzsche, *Més enllà del bé i del mal*: «Tot allò que és profund estima la màscara»<sup>1</sup>. Podem discernir tres explicacions diferents ofertes per Nietzsche per a aquest amor. La primera és que la màscara és produïda per la incomprensió necessària que els molts tenen pels pocs. Segon, Nietzsche es refereix a la necessitat que tenen els pocs de defensar-se contra la liberalitat amb què ells mateixos malbaraten els seus dons amb els molts. Tercer, Nietzsche formula un imperatiu de la moralitat més alta: tot allò que és rar per als rars<sup>2</sup>.

El problema de la màscara en Nietzsche pot ser restablert de la manera següent. D'una banda, Nietzsche es descriu a si mateix com el primer filòsof honest i també, per boca de Zaratustra, com el profeta que ha vingut a atorgar a la humanitat el do de la il·luminació i la transfiguració. De l'altra, Nietzsche afirma regularment,

1. *Jenseits von Gut und Böse*, dins *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, ed. Colli/Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), Bd. 5, p. 57 (par. 40). Totes les citacions de Nietzsche seran d'aquesta edició.

2. Aquestes justificacions es trobaran en els paràgrafs 40, 41 i 43 respectivament de *Jenseits*.

en tots els períodes de la seva vida, la necessitat d'ocultació i fins i tot d'engany. Com a profeta, Zaratustra és un agent d'Apol·lo o de la il·lustració<sup>3</sup>. Zaratustra intenta transferir als homes la llum del sol, símbol de la veritat i de la vida, al qual ell parla en el pròleg de l'obra que porta el seu nom<sup>4</sup>. En quant portaveu dels «feliços pocs», Zaratustra porta la màscara de la retòrica; o, més precisament, es canvia de màscara segons la seva audiència, tal com Sòcrates recomana en el *Fedre*. El llenguatge de la Il·lustració és per a Nietzsche retòric més que no pas matemàtic: «Sí, és impossible reeixir amb el llenguatge de la veritat: la retòrica és necessària, o sia el vell costum de ser mogut només per certes paraules i certs motius governa i exigeix l'ocultació de la veritat»<sup>5</sup>.

El joc de franquesa i ocultació en Nietzsche és un paradigma del problema de l'inici d'una revolució filosòfica comprensiva. En el sentit més simple i més obvi, la màscara de la Il·lustració és retòrica. Però el tipus de retòrica varia amb el grau de foscor en ser il·luminada. Hegel pot ser just en afirmar que el mussol de Minerva pren el vol només en el crepuscle, però, no hi ha una distinció entre el crepuscle del capvespre i els moments just anteriors a l'aurora? En llenguatge menys metafòric, el repte a què fa front el filòsof al començament de l'època occidental és completament diferent del repte del seu final.

Considerem l'afirmació següent dels *Nachgelassene Fragmente* de Nietzsche: «avui és necessari de tant en tant parlar grollerament i actuar grollerament. Una cosa fina i discreta ja no és compresa, ni tan sols per aquells que estan relacionats amb nosaltres. Allò de què un no parla en veu alta i a xiscles, no hi és»<sup>6</sup>.

El mussol de Minerva és una criatura de la lluna, de la mateixa manera com la saviesa de Hegel no és creativa sinó explicativa, no un prefaci a una nova època sinó la veritat sobre totes les èpoques. La saviesa és, per tant, inseparable de la mort, tot i l'èmfasi de Hegel en la *Bewegtheit*. El moviment d'un cos savi dirigint-se al seu sepulcre ha de ser curiosament distingit del moviment destructiu de l'enemic de la decadència i profeta de la transfiguració. I distinta d'aquests dos és l'activitat retòrica en virtut de la qual Sòcrates, tal com Ciceró ho expressa, abaixa la filosofia dels cels i la deixa caminar en les ciutats dels homes, bo i iniciant d'aquesta manera l'època que Hegel recerca copsar en el concepte i que Nietzsche desitja destruir.

Amb això en ment, tornem als tres aclariments de l'aforisme «tot allò que és profund estima la màscara». El filòsof, o la persona d'esperit poderós i profund, sobreix com el sol; això és així perquè la filosofia és per la seva naturalesa Il·lustració, i no com a resultat de cap tàctica o ideologia política. Però la filosofia s'enfronta a dos grans perills complementaris. L'acte de sobreixir no

3. «Il·lustració» és el terme habitual per a l'alemany «Aufklärung», en anglès «Enlightenment». La millor traducció per a ambdós fóra «aclariment». Per raons òbvies, respectem la traducció habitual. Això té l'inconvenient que hem de seguir aquesta traducció també allà on Rosen usa el terme «enlightenment» en minúscula. Quan no fem cap especificació, el terme estarà traduït «enlightenment», i remetrà així a l'aclariment, o a l'aclarir-se, com allò que més pròpiament recerca assolir el projecte il·lustrat. [N. del T.]

4. *Also sprach Zarathustra*, Bd. 5, pp. 11s *et passim*. L'exemple més egregi de la franquesa de Nietzsche es sens dubte *Ecce Homo*.

5. *Nachlass 1880, Werke*, Bd. IX, pp. 160-161.

6. *Nachlass 1885/86, a Werke*, Bd. XII, p. 41.

és solament un donar sinó també un buidar-se un mateix que exhaurix l'esperit i trivialitza el do en virtut de la seva mateixa manifestació. El do, que va dels pocs als molts, és necessàriament mal comprès; dit altrament, per tal de ser comprès, o millor, per tal de ser efectiu, el filòsof ha d'ocultar el seu do en una retòrica popular, la qual és presa inevitablement com si fos el do intern o ocult mateix. En el llenguatge del *Zaratustra* el profeta és rebaixat pels seus propis amics i deixebles, els quals són menys a prop d'ell que els seus propis enemics<sup>7</sup>.

Per tal de prevenir l'exhauriment del seu propi esperit en virtut de la generositat de l'auto-revelació, i per tal de protegir-se ell mateix contra la necessària incomprensió que és el destí del profeta de la Il·lustració, el filòsof ha de guardar silenci pel que fa a les fondàries: «tot allò que és rar per als rars». En la seva correspondència personal així com en els seus apunts privats i en les seves publicacions, Nietzsche emfasitza la seva solitud i el seu silenci pel que fa a les seves intencions i activitats més altes<sup>8</sup>. Això és enterament compatible amb el rol del filòsof com a educador, és a dir, com a profeta o legislador que desitja engendrar una raça nova d'éssers humans: «un educador mai no diu allò que ell mateix pensa, sinó sempre tan sols allò que ell pensa sobre alguna cosa en relació amb el profit d'aquell a qui educa»<sup>9</sup>.

Estem ara en una millor posició per a comprendre Nietzsche quan diu que «un gran home, quan no està parlant de si mateix, porta una màscara. Prefereix mentir més que no pas dir la veritat: això demana més esperit i voluntat»<sup>10</sup>. Això és així perquè la revelació o la comunicació de la veritat és ella mateixa una mentida. Zaratustra diu aquestes dues coses: que els poetes menteixen massa i que ell mateix és un poeta<sup>11</sup>. Mentir és impossible si la veritat no existeix, però hi ha un conflicte entre els dos imperatius de la naturalesa filosòfica: aclarir [*enlighten*] en virtut del do de la veritat, i ocultar el perill de la veritat en una retòrica salubre. En conseqüència, l'art és per a la vida més valuós que la veritat; per a la vida l'art és, per dir-ho així, «més vertader» que la veritat, precisament perquè és una mentida<sup>12</sup>.

Hi ha corresponentment una tensió entre la necessitat de crear una retòrica salubre i la vulgarització necessària de tota retòrica en virtut de la publicació mateixa de la qual depèn la nostra salut. Com també es podria expressar, la veritat és amagada per dues màscares. Sota la màscara del rebaixament públic hi ha la màscara de la retòrica salubre, la qual oculta la veritat privada dels pocs, dels profunds, o sia dels rars. Això és almenys en part el que Nietzsche vol dir quan diu que «tota filosofia amaga una altra filosofia; cada opinió és també una ocultació, cada paraula també una màscara»<sup>13</sup>.

7. Per a considerar un passatge típic, vegeu *Götzen-Dämmerung*, dins *Werke*, Bd. VI, p. 128. Pel que fa als amics i als enemics, vegeu *Zarathustra I*, «Vom Freunde», p. 71: «In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben». Compareu això amb la invocació a l'isolament cap al final de «Vom Wege des Schaffenden», p. 82, dins *Werke*, Bd. IV.

8. V.g. *Sämtliche Briefe*, ed. Colli/Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1986, Bd. VI, p. 108 (a Elisabeth, juliol de 1881); Bd. VII, p. 264 (a Overbeck, 12 d'octubre de 1886).

9. *Nachlass 1885m*, dins *Werke*, Bd. XI, p. 580.

10. *Nachlass 1885*, dins *Werke*, Bd. XI, p. 451 s.

11. *Also sprach Zarathustra*, *op. cit.*, pp. 110, 164.

12. *Nachlass 1887/88*, dins *Werke*, Bd. XIII, pp. 194, 227.

13. *Jenseits*, *op. cit.*, p. 234 (par. 289). És amb màscares en aquest sentit que Gianni Vattimo tracta en el seu interessant llibre *Il soggetto e la maschera* (Milano: Bompiani, 1974). Però Vattimo és cec a la funció filosòfica o aristocràtica de la màscara, la qual ell exclou explícitament en parlar del *Zarathustra*. Vegeu pp. 178ss. Establert altrament, Vattimo no percep la diferència entre l'anti-platonisme metafísic i el platonisme de la funció pedagògic-política del filòsof de Nietzsche.

En els *Nachgelassene Fragmente* de Nietzsche de 1884, hi trobem el fragment següent: «La nova *Aufklärung*. Una preparació per a la filosofia de l'etern retorn. Per Friedrich Nietzsche»<sup>14</sup>. I aquest fragment pertany al període en què Nietzsche estava component les dues darreres parts de *Així parlà Zaratustra*. Nietzsche està jugant amb títols en què medita sobre la significació del seu treball. Una mica més aviat en el mateix període, Nietzsche també inscriu en la seva agenda, «Resolució. Vull parlar jo, i no més Zaratustra»<sup>15</sup>. Podem considerar aquests dos passatges juntament amb la següent afirmació de Nietzsche en la seva carta a Overbeck del 7 d'abril de 1884: «Ara he resolt dedicar els cinc anys vinents a l'entrellament de la meua «filosofia», per a la qual cosa he preparat un vestíbul a través del meu *Zaratustra*»<sup>16</sup>.

En suma: *Així parlà Zaratustra* és la màscara de la Il·lustració, en els diversos sentits que hem establert per a aquest terme. L'obra conté una presentació de la doctrina purificadora o preliminar de Nietzsche, expressada en la retòrica de l'exageració que és l'apropiada a una època decadent. Aquesta retòrica no minva allò que Nietzsche considerava l'excel·lència transcendental del llibre<sup>17</sup>; és part d'aquesta excel·lència ser malentès de tal manera que condueixi a la realització dels objectius revolucionaris de Nietzsche, però també és part d'aquesta excel·lència revelar el fracàs necessari de tota revolució de la Il·lustració.

Allò que és indicat per la repudiació contínua per part de Zaratustra dels seus deixebles, i que és emmascarat per l'acabament retòric d'excitació exhilarant, això mateix és asprament formulat per Nietzsche en la seva correspondència. Per bé que desitja compel·lir la humanitat a resolucions que afectaran «el futur humà enter»<sup>18</sup>, i que creu que ell té «el futur dels homes en la meua mà»<sup>19</sup>, sap que està preparant una catàstrofe per a Europa<sup>20</sup>, i escriu a Köselitz que la seva empresa és prou «horrible» per a justificar que hom dubti de la seva salubritat<sup>21</sup>. Però encara més: Nietzsche demana, en una carta, a Malwida von Meysenberq quantes generacions tindran lloc abans que ell sigui comprès, i afegeix: «i aleshores, afegeix a aquest, el pensament que m'espanta: quantes coses injustificades i inapropiades seran invocades en nom de la meua autoritat»<sup>22</sup>.

Per tal de concloure aquesta secció de les meves observacions, sostinc que *Així parlà Zaratustra* és el producte de la intenció racional i que, com totes les obres de Nietzsche, parla a dos nivells diferents, als pocs i als molts. L'escriptura mateixa del manuscrit va estar sens dubte marcada per la inspiració i l'exaltació, però la cura amb què Nietzsche es va preparar per a la seva tasca és evident en els manuscrits del seu *Nachlass*. D'altra banda, jo mai no negaria que les intencions racionals són modificades i suplementades per la inspiració i fins i tot per forces inconscients, com és fet palès tan

14. Bd. XI, p. 346.

15. *Ibid.*, p. 83

16. *Briefe*, Bd. VI, p. 496. Vegeu també Bd. VIII, p. 209, lletra del 14 de desembre de 1887 a Carl Fuchs.

17. Vegeu *Nachlass* 1887, dins *Werke*, Bd. XIII, p. 194 i 1888, p. 514. Cf. *GötzenDämmerung*, dins *Werke*, Bd. VI, p. 153 i *Ecce Homo*, dins *Werke*, Bd. VI, p. 259.

18. *Briefe*, Bd. VI, p. 510, lletra de juny de 1884 a Malwida von Meysenberq.

19. *Briefe*, Bd. VIII, p. 475, lletra de novembre de 1888 a Elisabeth.

20. *Briefe*, Bd. VIII, pp. 56ss, lletra del 14 d'abril de 1887 a Overbeck.

21. *Briefe*, Bd. VIII, p. 213, lletra del 20 de desembre de 1887.

22. *Briefe*, Bd. VI, p. 499, lletra de maig de 1884.

vívidament pels seminaris de Jung sobre el *Zaratustra*<sup>23</sup>. En darrera anàlisi, la qüestió de la intel·ligibilitat dels discursos i fets de Zaratustra només pot ser tractada per l'esforç de comprendre'ls.

2. En *Així parlà Zaratustra*, Nietzsche prepara la Il·lustració dels homes, i assenyalava la naturalesa «horrible» d'aquesta Il·lustració. Exageració i franquesa van de bracet en la retòrica de la decadència. A continuació vull desenvolupar aquest punt fent una breu discussió del «platonitzar» de Nietzsche en l'*Així parlà Zaratustra*. Com a justificació introductòria d'aquesta observació, cito una carta de Nietzsche a Overbeck: «en llegir Teichmüller, em fixo més i més, amb estupefacció, que poc que conec Plató i que molt que Zaratustra *platonitza*»<sup>24</sup>.

Aquesta afirmació, podria dir-se immediatament, no té res a veure amb la metafísica o amb allò que Heidegger anomena «la història de l'Ésser»<sup>25</sup>. Podem tanmateix connectar la carta que acabem de citar amb l'observació, feta famosa per Heidegger, dels *Nachgelassene Fragmente* de 1870/71: «La meua filosofia # - Platonisme invertit»<sup>26</sup>. En aquest lloc Nietzsche diu que el seu objectiu és «la vida en il·lusió» (*Schein*). Però aquesta observació pot ser compresa tant en un sentit platonista com en un sentit anti-platonista. Em refereixo aquí a la connexió entre Il·lustració i retòrica, o sia a la màscara en virtut de la qual el filòsof presenta les seves intencions polítiques i oculta els seus pensaments privats. Formulada de la manera més seca i més planera possible, suggereixo que *Així parlà Zaratustra* és la versió de Nietzsche d'un diàleg platònic, i, en particular, de *La República*. És «platonisme invertit» en el sentit precís que Nietzsche fa explícit allò que és gairebé ocult en *La República*. Els discursos de Zaratustra a d'altres estan incrustats dins un monòleg o discurs a si mateix. De la mateixa manera, Sòcrates explica el tot de *La República* a un oient innominat, que jo suggereixo que és ell mateix.

En els termes més generals, la diferència política fonamental entre Plató i Nietzsche té a veure amb el fet suau esmentat que Plató està iniciant la tradició occidental de la filosofia política mentre que Nietzsche està intentant destruir-la. Però la seva intenció en quant educadors i profetes és exactament la mateixa: en paraules de Nietzsche, «produir un ésser [*Wesen*] que es manté exalçat per sobre de tota la família de "els homes", i sacrificar-me jo mateix i sacrificar tots aquells que són "més propers" a mi en aquest objectiu»<sup>27</sup>. Plató sovint és llegit com una instància del Mussol de Minerva que pren el vol al final del gran període de la civilització atenesa. Això és cronològicament correcte però filosòficament fals, atès que la intenció de *La República*, i dels diàlegs en general, és proveir un paradigma necessàriament ambigu per a la nova

23. C.G. JUNG, *Nietzsche's Zarathustra*, editat per James L. Jarrett (Bollingen Series XCIX, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1988), 2 vols.

24. *Briefe*, Bd. VI, p. 449, lletra del 22 d'octubre de 1883.

25. Vegeu els meus assaigs sobre aquest tema en *The Quarrel Between Philosophy and Poetry* (New York and London: Routledge, 1988), *The Ancients and the Moderns* (New Haven and London: Yale University Press, 1989), i de manera comprensiva en *The Question of Being*, New Haven and London: Yale University Press, 1993.

26. *Werke*, Bd. VII, p. 199.

27. *Nachlass* 1883, dins *Werke*, Bd. X, p. 238.

època en què la filosofia baixa a l'àgora portant la màscara de la Il·lustració. Allò que hom anomena el «conservadorisme» de Plató és en el fons revolucionari, com tots els ensenyaments genuïnament filosòfics. El seu paradigma és ambigu perquè està dirigit a ser aplicat als pocs així com als molts, i per tant a ser aplicat en sentits diferents. Això continua essent veritat per a Nietzsche.

El primer punt a ser notat és que Zaratustra és el Sòcrates de Nietzsche. La relació entre el Zaratustra personatge dramàtic i Nietzsche autor és ambigua. Nosaltres no assumiríem de forma automàtica que Zaratustra sigui un mer portaveu dels punts de vista de Nietzsche. En *La genealogia de la moral*, Nietzsche es refereix a Zaratustra com un que és més jove i fort que ell mateix<sup>28</sup>. Un es recorda de l'afirmació de Plató en la Carta segona: avisa Dionís que memoritzi les seves doctrines i no les posi per escrit, «car és impossible que el que és posat per escrit no sigui revelat. Per aquesta raó jo mai no he escrit res pel que fa a aquestes coses; no hi ha cap escrit de Plató ni n'hi haurà mai cap. Aquells [escrits] que ara són anomenats així [de Plató] són d'un Sòcrates esdevingut bell i jove»<sup>29</sup>. La forma de diàleg, com la poesia quasi-profètica, oculta allò que revela. Nietzsche, que en *El naixement de la tragèdia* ens instrueix per tal que consultem Plató sobre el valor d'una mentida noble<sup>30</sup>, observa també en *El crepuscle dels ídols* que «ja no ens estimem prou nosaltres mateixos, quan ens comuniquem. [...] Ja hem deixat enrere allò per a què tenim paraules»<sup>31</sup>.

Deixeu-me repetir a continuació un text citat prèviament. En 1884, Nietzsche escriu en les seves notes privades: «Resolució. Vull parlar jo, i no més Zaratustra.» Plató, com és notori, mai no parla en els seus propis diàlegs. Nietzsche, en el seu exercici de «platonisme invertit», parla sempre en la seva pròpia veu, i sovint de si mateix, amb l'excepció massiva del *Zaratustra*. Tots els diàlegs de Plató, i no solament *La República*, podrien fàcilment ser considerats com a monòlegs invertits, en els quals l'autor es parla a si mateix sota la màscara dels seus personatges dramàtics, els quals donen l'aparença de parlar els uns amb els altres. Si aquesta no és una comparació massa fantasiosa, aleshores els monòlegs de Nietzsche són presumiblement diàlegs invertits, en els quals la seva retòrica de la franquesa és la màscara d'una reserva més profunda.

Em limito a fer unes poques observacions pel que fa a això. Repetim-ho: Nietzsche es refereix freqüentment a la seva tasca com al cultiu d'una nova progènie d'éssers humans, o, en termes lleugerament diferents, com la creació d'una nova època en virtut de la donació d'una nova taula de lleis<sup>32</sup>. Es refereix al seu propi descobriment del bé com el descobriment de «quin tipus d'home hom hauria d'engendrar, hom hauria de voler, com aquell més valuós, més mereixedor de vida, més segur de futur». Aquesta afirmació té lloc al

28. *Werke*, Bd. V, p. 337.

29. *Epistolae* B, 314b7ss.

30. *Werke*, Bd. V, p. 386.

31. *Werke*, Bd. VI, p. 128.

32. V.g. *Nachlass* 1883 Bd. X, p. 244; *Zaratustra*, III, secció 12: «Von alten und neuen Tafeln» (Bd. IV, pp. 246ss).

començament de *L'Anticrist*, en una secció que sabem per les seves notes privades que havia de servir de prefaci a l'obra mestra planejada, *La voluntat de poder*, sota el títol «Nosaltres el hiperboris»<sup>33</sup>.

Els hiperboris viuen més enllà de la terra i el mar, o, en altres paraules, fora de la història; són associats amb Apol·lo, el déu-sol, el qual també és la divinitat iniciadora del *Zaratustra*. El profeta treu la seva energia inicial del sol, al qual parla en l'escena inicial de l'obra, i el lloc del qual ell pren en el descens des de la seva cova de dalt de tot de la muntanya per a donar el seu ensenyament als homes. En *La República*, Sòcrates descriu l'ascensió del filòsof de la cova cap a la llum del sol. Zaratustra baixa de la llum del sol cap a la ciutat anomenada «La Vaca Bigarrada», la qual podem també pensar com la ciutat bíblica de la plana. Sòcrates ha de fer tornar a baixar el filòsof a la cova per tal que governi els no filòsofs; Zaratustra no reïx a comunicar-se amb els éssers humans, i està insatisfet amb els discursos pronunciats pels seus animals; per això torna amunt a la seva cova de dalt de tot de la muntanya i a la llum del sol.

El meu suggeriment aquí és que hi ha quelcom d'apol·lini, i en aquest sentit de platònic, pel que fa a l'intent comprensiu de Nietzsche de produir una nova progènie d'homes en donar-los una nova taula de lleis. Aquest intent és arrelat en la visió apol·línica o hiperbòria de la totalitat de la naturalesa i de la història humanes. Així parlà Zaratustra no pot ser comprès a part d'aquesta visió, però en quant llibre de butxaca revolucionari està escrit en l'ombra projectada per la llum del sol, no simplement en la llum mateixa.

Aquesta ombra és una altra manifestació de la màscara de la Il·lustració. Us recordo que en el *Zaratustra* no hi ha cap menció de Dionís. Dionís és present en la retòrica extrema de Zaratustra com l'ombra de la visió apol·línica, o més precisament, com l'auto-transformació o l'auto-oblit de la dimensió apol·línica. Mostro això amb una referència a la imatge més famosa en el *Zaratustra*: l'Instant o porta d'entrada [*Thorweg, gateway*] del temps<sup>34</sup>.

La visió sinòptica apol·línica veu la naturalesa del temps així com la identitat intrínseca del passat i el futur: cada punt sobre aquests dos camins, que en darrer terme estan connectats, és un present històric. L'entrada actual en la porta d'entrada [*Thorweg*] comporta un oblit de la seva estructura eterna, o sia la transformació dionisiaca de l'Instant abstracte en el propi present viscut per un mateix. Si no estic equivocat, aquesta és la base sobre la qual reconciliar la lloança de Nietzsche de l'honestedat amb la seva lloança de l'art i la il·lusió com a necessaris per a l'existència humana<sup>35</sup>.

Hi ha, per descomptat, quelcom radicalment antiplatònic pel que fa al *Zaratustra*: hi ha sol, o sia allò que hom podria anomenar una icona del bé, però no hi ha idees platòniques. En aquest sentit,

33. Vegeu el comentari de Colli i Montinari, dins *Werke*, Bd. XIV, p. 437.

34. «Vom Gesicht und Rhütsel», dins Bd. IV, pp. 197ss.

35. V.g. *Nachlass* 1887/88, Bd. XIII, p. 194; cf. p. 227, i *GötzenDämmerung*, dins *Werke*, Bd. VI, p. 116: «Damit es Kunst giebt... dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der Rausch.»

l'ensenyament de Nietzsche és i no és perspectiu; dit altrament, un ensenyament del perspectivisme és ell mateix formulat des de la perspectiva més alta, és a dir, des del punt de vista sinòptic dels hiperboris. Aquest punt de vista fora de la història era també el punt de vista del Sòcrates de Plató en *La República*. Sòcrates eludeix la història, o el *nomos* atenès, gràcies a les idees platòniques. És l'accés a les idees allò que valida la decisió de Sòcrates d'expulsar els poetes i fer els filòsofs reis. En el platonisme invertit de Nietzsche, del qual *Així parlà Zaratustra* és la manifestació literària sobresortint, Nietzsche expulsa els filòsofs i fa de la poesia el governant. Zaratustra és una inversió poètica del filòsof-rei de Plató, i, encara més precisament, de Sòcrates, el pare fundador, o el legislador, de la ciutat justa.

En el *Zaratustra*, la noesi platònica, la visió filosòfica de les idees pures, és reemplaçada per l'astúcia de la serp, que s'arrossega sobre la superfície de la terra, i la qual tempta Eva perquè mengi el fruit del coneixement del bé i del mal. Això també equival a dir que la moderació és reemplaçada per la *hybris* o sia pel desig de ser Déu. La serp és enlairada a una altura més enllà del bé i del mal pel vol de l'àliga, al voltant del coll de la qual ella s'entortolliga. Però l'aguda capacitat de veure-hi de l'àliga està al servei del coratge, no de la saviesa. Pel que fa a la justícia, això és aparentment platònic en el sentit que és una ordenació per rangs, però el contingut és un platonisme invertit en el sentit crucial que els filòsofs-reis són reemplaçats pels guerrers-poetes.

Tanmateix, Zaratustra, en quant profeta i donador-de-lleis o creador d'una nova taula de valors, exemplifica l'atribut essencial de la concepció de Nietzsche del filòsof. Puix que segons Nietzsche el filòsof «crea valors»: «els filòsofs genuïns són tanmateix comandants i legisladors; ells diuen "que sigui així!"»<sup>36</sup> Aquest acte de creació profètica és fet possible per l'etern retorn del mateix, el substitut de Nietzsche per a les idees platòniques. La naturalesa cíclica i així finita del temps humà repeteix contínuament els tipus humans fonamentals, permetent d'aquesta manera al poeta filosòfic de comprendre la totalitat de l'experiència humana. Tal com Nietzsche ho expressa en les seves notes privades, «jo vull viure a través de la totalitat de la història en la meua pròpia persona, i fer meus tot el poder i tota la força»<sup>37</sup>.

En un passatge colpidor de *Més enllà del bé i del mal*, Nietzsche es refereix al «retraïment»<sup>38</sup> i natura d'Esfinx» de Plató<sup>39</sup>, una observació que desplega més tard en aquest mateix treball. Plató, diu, va usar Sòcrates com una tonada popular dels carrers, «per tal de variar-la sense fi i fins a l'impossible, és a dir, en totes les seves pròpies màscares i multiplicitats»<sup>40</sup>. En l'escriptura epigramàtica i monològica de Nietzsche, el seu platonisme invertit pren la forma

36. *Jenseits von Gut und Böse, Werke*, Bd. V, pp. 142ss.

37. *Nachlass* 1882, dins *Werke*, Bd. IX, p. 666. Ara no puc entrar en la complexa qüestió de l'etern retorn com a ostensible doctrina de l'Ésser. Vegeu el meu *The Question of Being*.

38. «Retraïment» tradueix *hiddenness To hide*, el terme de Rosen per al tènue (de Nietzsche) alemany *verstecken*, significa amagar o amagar-se, ocultar o ocultar-se, escondir, encauer-se, retreure's; *hidden* és el participi pret. d'aquest verb, i significa, per tant, ocult, amagat, tapat, secret, latent, retirat al cau, retret; *hiddenness* és el caràcter d'això. *Retraïment* aquí és, per tant, el caràcter d'aquell qui es retira, d'aquell qui s'amaga; en el cas del savi, aquest ocultar-se és (segons ens diu el text nietzscheà) necessari, pertany a la naturalesa mateixa del ser-savi.

39. *Werke*, Bd. V, p. 47.

40. *Op. cit.*, p. 111.



de franquesa extraordinària, ella mateixa un recurs retòric que és útil per a ocultar els més profunds punts de vista propis.

La nostra impressió inicial de Plató és la del silenci; fins i tot Sòcrates està emmascarat per la ironia. Nietzsche reemplaça la urbanitat àtica en el seu *Zaratustra* amb una retòrica més avinguda a l'època postcristiana per bé que encara romàntica de les darreries del segle XIX. La nostra impressió inicial és la de la franquesa, fins i tot la del frenesí. Hauríem tanmateix de vacunar-nos contra una submissió ingènua a aquesta franquesa tot recordant la insistència de Nietzsche sobre «el necessari retraïment del savi»<sup>41</sup>. Jo mateix diria que aquesta insistència resguarda fins i tot el cas egregí de l'*Ecce Homo*. «Parlar molt d'un mateix és també un mitjà d'ocultar-se un mateix»<sup>42</sup>.

Deixeu-me ara resumir les observacions precedents. El *Zaratustra* és un diàleg platònic invertit, no un monòleg en l'estil nietzscheà usual, sinó l'intent de presentar un ensenyament complex i profund via la retòrica de la franquesa. Nietzsche usará *Zaratustra* de la manera com ell diu que Plató va usar Sòcrates: com una tonada del carrer per a ser subordinada a variacions sense fi fins al punt de la impossibilitat. Mentre Plató s'amaga darrere un Sòcrates bell i jove, Nietzsche s'exposa ell mateix com un més jove i fort *Zaratustra*.

Amb tot el seu frenesí, el *Zaratustra* és, aleshores, com tots els escrits de Nietzsche, un llibre esotèric que requereix una extrema precaució hermenèutica. Nietzsche té una intenció doble: crear una saga de deixebles que acceleraran la caiguda de la tardana civilització europea, per tal de preparar-se per a la creació d'una època nova i més viril. La necessitat de la destrucció és visible en Apol·lo, el qual cura purgant; la necessitat de crear implica auto-oblit en el frenesí de Dionís. Que el *Zaratustra* no és ell mateix la creació d'un nou ordre, és indicat per l'absència de cap referència a Dionís i per la preeminència del sol.

En el molt citat discurs d'obertura del *Zaratustra*, «De les tres transformacions», el profeta invoca un lleó per a destruir el camell, que representa la tradició i la resignació; però «crear nous valors –això ni tan sols el lleó no ho pot fer». Cal, per tant, un nen, algú que ha oblidat la seva encarnació prèvia com a lleó: «El nen és innocència i oblit, un nou començament, un joc, una roda que es propulsa a si mateixa, un primer moviment, un sant dir sí»<sup>43</sup>. Aquest nou començament pot suscitar-se només després de la invocació lúcida de la destrucció i de l'abandonament en l'auto-oblit.

<sup>41</sup> *Nachlass* 1884, *Werke*, Bd. XI, p. 142.

<sup>42</sup> *Nachlass* 1882, Bd. X, p. 95.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 28.

3. Ara vull estudiar un text particular. En el balanç de la meua lectura, oferiré una interpretació raonablement detallada d'un dels discursos del *Zaratustra*, titulat «Del criminal pàl·lid». Bo i establiré

de bon començament el punt axial de la meua interpretació: la pal·lidesa del criminal és la pròpia màscara nietzscheana de la Il·lustració. Nietzsche, el pare de Zaratustra, no és sols l'agent de la transfiguració o salvació, sinó també de la radicalització de la decadència. En termes lleugerament diferents, Nietzsche medita aquí sobre la seva pròpia culpa com a revolucionari que pot ensenyar només a través de la destrucció.

La meua discussió del criminal pàl·lid va també dirigida vers un objectiu hermenèutic més ample. Com a preparació per a la tasca de comprendre el tot de l'obra, he triat allò que és enraonadament la part més difícil de les del *Zaratustra*. Un bon amic de Nietzsche, el classicista Erwin Rohde, va dir d'ella: «en algunes seccions la figuració em colpeja de tal manera que sóc endut, no fora de la vida, sinó com a causa d'una isolació que és estrangera a aquest món, una representació fantasmagòricament abstracta»<sup>44</sup>. Si «Del criminal pàl·lid» demostra ser intel·ligible, aleshores podem assumir amb una confiança considerable que el mateix és vertader de l'obra com un tot<sup>45</sup>.

Considerem primer el títol «Del criminal pàl·lid». Quina imatge comunica això? Un criminal és per descomptat algú que infringeix la llei. La pal·lidesa pot recordar-nos una cel·la de presó, on la llum del sol lluu poc, si és que hi lluu. Però també ens pot recordar que Zaratustra és un resident habitual en la Ciutat de la Vaca Bigarrada; «bigarrada» es refereix a la indumentària multicolor, festiva, viva, del neci de la cort, del bufó que entreté el rei, mentre que «vaca» significa la complaença, l'absència de pensament, el mastegar allò que es remuga, i evoca així el camell en el discurs prèviament citat, «De les tres transformacions». El criminal pot ser pàl·lid perquè les lleis que ha infringit són les de la ciutat de la Vaca Bigarrada. Aquells que donen noves lleis són per descomptat criminals des del punt de vista de les lleis que transgredeixen o refusen.

Tornaré a la colpidora expressió «criminal pàl·lid» d'aquí a un moment. Drecem-nos al començament del paràgraf. Zaratustra s'adreça als «jutges i sacrificadors», dels quals no tenim més identificació que aquesta. Com la imatge fa clar, els jutges són com els sacerdots pagans que sacrifiquen el criminal per tal d'expiar-ne els pecats, però són també com aquells sacerdots que sacrifiquen una víctima propiciatòria per a purificar els pecats de la ciutat. En aquest cas, la víctima propiciatòria és per descomptat innocent de tot crim. Però les víctimes propiciatòries no assenteixen al seu sacrifici, mentre que els jutges esperen o almenys preveuen això del criminal pàl·lid. Els jutges i els sacrificadors no volen matar fins que l'animal ha capcinejat. Assentir aquí significa que el criminal no solament admet la seva culpa sinó que està preparat a ser destruït com a part del seu propi sacrifici en nom de la creació de nous valors.

44. Citat de Hans WEICHEL, *Zarathustra Commentar*, Leipzig: Felix Meiner, p. 17.

45. Caldria massa espai per a considerar en detall interpretacions rivals del criminal pàl·lid. Per a una alternativa plausible, o com un suplement al meu tractament, vegeu Annemarie PIEPER, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, pp. 170-82.

Aquest punt necessita ser desplegat amb cert detall. L'expressió «capcinejat» [alemany *nicken*; anglès *to nod*] pot significar tant moure el cap per assentir, com fa Zeus quan concedeix una petició, com fer una becaïna. Però si hi ha algú que està fent una becaïna, són els jutges. Que el criminal pàl·lid no està fent una becaïna, és evident davant «el gran menyspreu» que parla pels seus ulls. I evidentment capcineja, atès que Zaratustra indica unes poques línies més avall que el criminal pàl·lid s'ha jutjat a si mateix; està d'acord amb la seva pròpia condemna a mort. Un comentari sobre l'expressió *Thier*, «bèstia»: el criminal pàl·lid és més proper als animals que als éssers humans que el jutgen i executen. Això també és veritat de Zaratustra, l'audiència del qual simbòlicament el jutja i l'executa en malentendre'l i ignorar-lo.

L'adjectiu «pàl·lid», del qual ja he dit alguna cosa, acompanya de forma prou curiosa l'expressió «die grosse Verachtung». Els ulls han de brillar vivament per tal d'expressar aquest gran menyspreu, mentre la pell del criminal és pàl·lida. Zaratustra explica primer el gran menyspreu: està dirigit contra els homes, i així també contra el propi ego o identitat del criminal com a membre de la raça humana. Més precisament: «el meu ego és per a mi el gran menyspreu de l'home». En altres paraules, jo mateix, com a qui sóc, i així com a home, sóc l'expressió del gran menyspreu, i així de l'auto-menyspreu. El criminal pàl·lid desitja ser superat o morir a través del reemplaçament de l'espècie «home» per l'espècie «superhome».

El criminal pàl·lid representa, per tant, començar amb l'auto-reconeixement per part dels homes de llur pròpia menyspreabilitat. Aquest auto-menyspreu és ja un desig de superació, i ha de ser també superat. Veiem aquí un exemple del principi apuntat prèviament que la capacitat extrema d'oblidar no és sols motivada pel recordar, o sia per la visió clara, sinó que ella mateixa és una versió oculta d'això. Fins i tot els tipus més baixos que sofreixen de ressentiment contra el món, desitgen elevar-se al nivell en què són, ells mateixos, representants del Déu cristià.

Sobre aquesta base, podem retornar de nou al nom «criminal pàl·lid» i dir que aquell a qui es refereix és un criminal perquè ha repudiat les lleis de la seva pròpia civilització i pàl·lid perquè el seu crim va ser una expressió de la impossibilitat d'una existència més enllà. El criminal pàl·lid és decadent; d'aquí la seva aquiescència en la seva sentència de mort. El profeta o legislador és ja massa decadent per a entrar en la terra promesa; ha de sacrificar-se en l'acte de legislar. Aquests ajuts aprofundeixen la nostra comprensió de «el gran menyspreu». L'entusiasme pel futur és també menyspreu pel present. El criminal pàl·lid és del tot més conscient que els seus jutges. Ell els sosté en el menyspreu mentre que ells

merament el compadeixen (per bé que la compassió és més alta que la venjança, tal com Zaratustra passa a dir).

Crec que serà útil en aquest punt fer una breu comparació entre la present escena i el judici de Sòcrates tal com és contat en l'*Apologia* de Plató. Sòcrates procedeix de tal manera que provoca la condemna a mort. Ha estat suggerit que ho fa per tal de mostrar que els filòsofs se subordinaran als *nomoi* de la ciutat. La seva vida està arribant a la seva fi natural; quin millor camí, el suggeriment continua, per a completar aquesta vida que el de demostrar que, malgrat la conversa privada en el Pireu, el filòsof no subvertirà la ciutat? Considero que aquest suggeriment és plausible en general, per bé que deixa obertes algunes qüestions. El fet que Sòcrates forci la condemna a mort, no implica també que ell és culpable de *hybris*? Alternativament, si ell és condemnat injustament, aleshores per què un filòsof hauria de conformar-se a la injustícia?

Per tal de mostrar que el filòsof obeeix la llei, Sòcrates podria molt bé haver-se acomodat ell mateix a les acusacions proferides contra ell tot demanant una condemna raonable en lloc de fer la proclama ultratjant que ell és el benefactor de la ciutat i mereix el suport públic per a la resta de la seva vida, com els vencedors en els jocs olímpics. Podria també haver evitat el judici vivint una vida més circumspecta. El problema que va encarar va ser clarament el de polititzar en part la filosofia, i així entrar en conflicte amb el *nomos*, tot i abstenir-se de donar una repudiació plena del seu veredict.

Qui fóra l'entabnat per la conducta de Sòcrates? Certament no aquells que són prou perspicaços, com Protàgoras assenyalava en el diàleg platònic que duu el seu nom, per a governar la ciutat. Aquests pocs són capaços de veure-hi a través de les disfresses que fan servir els homes savis (*sophoi*), els quals oculten els seus punts de vista concernents a la política. Protàgoras assumeix que ell pot combinar la franquesa amb el servei valuós als pocs que són poderosos i discerneixen. Aquest servei consisteix a educar els fills de la classe governant sobre com governar la ciutat. La conducta de Sòcrates és molt més propera a la del criminal pàl·lid. Demostra el seu «gran menyspreu», en virtut de la seva conducta híbrística, no simplement abans de ser acusat, sinó fins i tot durant el seu judici.

Les nostres qüestions sobre Sòcrates es resolen en la següent pregunta: què fa Sòcrates als fills de la classe governant? És veritat que en fer gala de la seva obediència al *nomos*, dóna a entendre que ell no és revolucionari, o sia que la filosofia no és revolucionària. Tanmateix, això és palesament desmentit per la insolència envers el *nomos* que ha exhibit al llarg de la seva vida, i mai no tant

com quan està forçant el veredicte de mort. Nogensmenys, la mort de Sòcrates és la màscara de la seva insolència, i el paradigma de la relació entre teoria i pràctica que, gràcies a l'encara més revolucionari Plató, ell deixa a les edats subsegüents.

Com comprèn Nietzsche aquest paradigma de transformació a través de l'acomodació als molts? Aquesta acomodació té la perillosa conseqüència de la politització de la filosofia. És una protesta de Nietzsche l'afirmació que la filosofia en l'Europa de les darreries del segle XIX és no res més que «filosofia política» en el sentit pejoratiu d'una apologia de l'estat i la societat burgesos. La mort de Sòcrates és el primer acte en un drama que culmina en l'acceptació per part del criminal pàl·lid de la sentència de la seva execució. En altres paraules, Nietzsche palesa la seva pròpia honestedat en aquesta aquiescència. És ell qui capcineja mentre expressa amb els seus ulls el gran menyspreu. Però en la seva persona en quant la més decadent, i així en quant el més alt representant d'una edat decadent<sup>46</sup>, el seu menyspreu va dirigit a si mateix. Sòcrates mor amb una ànima neta; és innocent i cap gran menyspreu no brilla dels seus ulls. El seu crim és un acte d'iniciació, i no hi pot haver injustícia abans de la fundació de la ciutat filosòfica. Però l'ànima de Nietzsche és bruta; l'experiment socràtic ha conclòs i l'honestedat de Nietzsche és el ganivet que tallarà la gola de la víctima propiciatòria. L'honestedat és com el frenesí creatiu del dionisiac que lluita per oblidar perquè ho recorda tot massa clarament. La creativitat de Nietzsche ve exigida per la decadència de l'edat que l'ha produït a ell.

Podem aleshores entendre l'asseveració de Zaratustra que l'auto-judici per part del criminal pàl·lid va ser el seu moment suprem; això és, la cúspide de la decadència, o sia l'auto-comprensió que és possible només quan una edat ha recorregut el seu curs i està començant a dissoldre's. El primer pas en aquesta dissolució és la màscara de l'oblit, per bé que aquesta màscara és la que es tornarà a portar en passar d'aquest estadi de l'etern retorn al següent.

La sentència a mort del criminal ha de ser una expressió de la compassió dels jutges, no un acte de venjança. Com a portaveus d'una edat, ells haurien en darrer terme d'estar prenent revenja contra si mateixos, això és, contra les seves pròpies aspiracions supremes. La vella edat és compassiva; millor una mort ràpida. I això també projecta llum sobre l'auto-anàlisi de Nietzsche. Com en el cas de Sòcrates, malgrat totes les diferències, l'oculta supervivència del noble és, precisament en quant oculta, una expressió de baixesa; d'aquí l'extraordinària honestedat de Nietzsche.

És un punt de vista de Nietzsche, per dir-ho amb altres paraules, que aquesta ocultació natural és vàlida només com a capacitat d'oblit d'una època viril de la civilització: és l'expressió de l'estructura de la diferència entre els pocs i els molts. Quan l'energia

46. Vegeu *Der Fall Wagner*, dins *Werke*, Bd. VI, p. 11, i la lletra a Malwida del 18 d'octubre de 1888, dins *Briefe*, Bd. VIII, p. 452: «Ich bin, in Fragen der *décadence*, die höchste Instanz, die es auf Erden giebt.» És a dir, ell és «ein Genie der Wahrheit.»

comença a dissipar-se, l'ocultació perd la seva validesa política, però també la seva validesa estètica, i esdevé mera auto-indulgència, manierisme, i a la fi, auto-engany o l'opinió equivocada que un està vivint perillosament i creativament més que no pas com a actor solitari d'un ritual buit.

La invocació a destruir també és, per tant, la capcinejada en virtut de la qual el criminal pàl·lid consenteix a la seva pròpia mort. En fer-ho així, exerceix un darrer esclat de coratge, i, d'aquesta manera, pot ser dit que proveeix el poder motil<sup>47</sup> que llança la seva esperança en el futur. Nietzsche, com el criminal pàl·lid, no té res a perdre: o bé reeixirà en l'aclariment del camí per a una època subjecta als feliços pocs, o bé fracassarà, i l'època inevitable de l'últim home s'instituirà a si mateixa, com de totes maneres hauria passat si ell no hagués llançat la seva campanya revolucionària.

Tornant als jutges, Zaratustra els invectiva per tal que en matar el criminal pàl·lid justifiquin la vida. La seva aflicció en realitzar l'execució serà aleshores amor al superhome. Però això implica que els jutges són capaços d'un tal amor. Si els jutges són un altre aspecte de Nietzsche mateix, això és possible. Però en quant separats del criminal pàl·lid, i en quant més baixos que ell, en altres paraules, en quant sacerdots i governants de l'edat present, ells en realitat estan engatjant-se en un acte de venjança contra la seva pròpia naturalesa suprema. Zaratustra desitja persuadir-los que assoleixin un nivell més alt considerant la seva víctima com un enemic més que no pas com un bergant, com un malalt més que no pas com un malfactor, com un neci més que no pas com un pecador.

Aquesta triple reinterpretació transformaria el veredict de l'acte legal en un acte militar, mèdic i pedagògic. Certa dignitat s'acumularia a l'auto-destrucció, la mateixa dignitat que marca la pròpia disponibilitat de Nietzsche a sacrificar tot el que ell considera preuat en nom de la vinguda del superhome<sup>48</sup>. Ja no hi hauria una cerimònia buida, que s'auto-enganya, sinó un acte de purificació i una expressió de salut. Zaratustra dona a entendre d'aquesta manera que els jutges i el criminal són dos costats del mateix fenomen. En admetre que les seves aspiracions més altes condueixen a la destrucció de la seva pròpia societat, els jutges s'estan condemnant ells mateixos a mort. Quan comprenem aquesta autocondemna en el seu nivell més profund, veiem que també els jutges són una metàfora per a Nietzsche mateix.

La secció següent del nostre paràgraf, que comença amb les paraules «I tu, jutge roig...» és especialment difícil d'entendre. El roig vol dir la sang, i també les robes escarlata de la figura sacerdotal i judicial. És un color dramàtic i poderós que oculta els pensaments del jutge, els quals, si fossin coneguts, serien condemnats

47. «Motil» tradueix l'anglès «motile», adjectiu derivat de «motility», en català «motilitat» («capacitat de moure's per si mateix»). [N. del T.]

48. *Werke*, Bd VII, p. 199.

com a immunds i enverinadors. Considero això com una referència als valors decadents dels quals ells són l'expressió. «Però una cosa és el pensament [*Gedanke thought*], una altra l'acció [*That deed*], i encara una altra la imatge [*Bild*] de l'acció. La roda del motiu [*Grund ground*] no roda entre elles»<sup>49</sup>.

Aquesta tripartició es refereix, crec, als tres estadis del pensar [*thinking*], el fer [*doing*] i el representar [*portraying*] l'acció en una obra d'art. L'acció és la revolució nietzscheana o la invocació a la superació de la humanitat. Referim-nos a aquests tres estadis com a pensament, fer o actualitzar [*enacting*], i retratar<sup>50</sup>. Nietzsche mateix exemplifica tots tres estadis. És el seu pensament el que serveix com a pre-condició per a la revolució, és a dir, la comprensió o la circumscripció apol·línica del tot. I és el seu retrat per escrit d'aquesta revolució el que serveix com la seva acció iniciadora.

Per què diu aleshores Zaratustra que la roda del *Grund* no roda entre elles? Què és aquesta roda? *Grund* significa causa i base, però també propòsit o motiu. Suggerixo la interpretació següent. La roda del motiu es refereix a la seqüència de la causalitat o de la conseqüència. En aquesta seqüència, A causa B, que al seu torn resulta en C. Però no hi ha un tal vincle connectiu que uneixi els tres estadis suara esmentats. La roda del *Grund* no roda entre ells perquè ells no són moments separats sinó la roda mateixa que roda. Són punts en la roda de l'etern retorn, el qual no és una roda de causalitat i no és, per tant, accessible a la comprensió conceptual, a la manera del concepte circular de la lògica hegeliana<sup>51</sup>.

La roda del fonament [*ground: Grund*] és el fonament infonamentat del caos, la innocència de l'Esdevenir, un ancestre de certes nocions heideggerianes, en part atribuïdes per ell a Schelling. El que aquesta roda presenta en el seu circuit també «va al fonament», per dir-ho emprant una altra expressió hegeliana però en un sentit nietzscheà. És a dir, es col·lapsa per tal de ser reconstituïda pels processos atzarosos del caos, els quals són alhora destrucció i creació quan són vistos des d'una perspectiva humana.

D'altra banda, si considerem els tres estadis com les conseqüències de l'activitat profètica de Nietzsche, són manifestats com tres tipus diferents de deixeble, cada un dels quals desconnectat dels altres dos. El pensament és l'activitat dels ideòlegs; l'acció és el treball dels activistes revolucionaris, dels terroristes, dels soldats de fortuna, etc. La imatge de l'acció es refereix a l'artista, el servent de la moralitat, el qual no pensa per si mateix sinó que copia i, d'aquesta manera, popularitza els pensaments dels ideòlegs: fem memòria de figures tals com Thomas Mann, Stefan George, Rainer Maria Rilke, George Bernard Shaw, D. H. Lawrence, André Gide, i T. S. Eliot.

49. El terme de Rosen per a «Grund» és «ground». El terme té significats diversos, dels quals *motiu* només n'és un. Vegeu més avall en el text, on Rosen explicarà els dos sentits que «Grund» té en l'expressió nietzscheana. [N. del T.]

50. En aquest paràgraf, els tres termes triats defugen la reificació, bo i recollint els tres estadis com a camins o moments vius de l'orientació nietzscheana (i no com a punts d'arribada). [N. del T.]

51. A. PIEPER, *op. cit.*, veu en aquestes línies la negació de la causalitat, però desatén del tot la intencionalitat «platonista» que és un costat essencial de la figura de Zaratustra; segueix així la majoria en emfasitzar l'element dionisiac o no-racionalista en l'ensenyament de Zaratustra, excloent al mateix temps el seu element apol·línic: «Was Zarathustra am Bild des roten Richters und des bleichen Verbrechers aufdecken will, ist der Grundirrtum, in dem sie sich beibe befinden, wenn sie Binen kausalen Zusammenhang zwischen geplanter Handlung, ausgeführter Tat und Beurteilung der Tat konstruieren» (p. 173).

En el paràgraf següent, Zaratustra transfereix el següent al criminal pàl·lid: «Una imatge va fer pàl·lid aquest home pàl·lid. Ell era igual a la seva acció, quan va fer-la: però no va poder suportar la imatge d'aquesta quan va ser feta.» L'acte d'executar l'acció modifica la naturalesa essencial del criminal en aliar-lo al nivell de l'acció mateixa, la qual expressa la noblesa de la seva naturalesa. Però aleshores ell en mira les conseqüències, la imatge de la seva acció, que podem identificar com a representació dels deixebles de Nietzsche; i això ell no ho pot suportar.

Més generalment, crec que Nietzsche estava ell mateix espantat per allò que descriu freqüentment com les seves terroritzadores doctrines del nihilisme i de l'etern retorn; en altres paraules, per la percepció de la naturalesa il·lusòria de les interpretacions en virtut de les quals els éssers humans fan possible i justifiquen les seves vides. La lucidesa apol·línica de Nietzsche el va portar fins als cims representats en *Més enllà del bé i del mal* com el punt de vista esotèric, i en *L'Anticrist* com la terra dels hiperboris. Però Nietzsche no era Apol·lo; era un home, un resident decadent d'una edat decadent, i va ser precisament com a exemplificació del millor lloc d'aquesta edat -la comprensió per part d'ella mateixa de la seva caiguda-, que Nietzsche va fer els seus descobriments.

Això és d'importància suficient per a repetir-ho. El cim de la decadència s'apropa molt a allò que inicialment sembla ser el seu contrari: el superhome. Què és la decadència sinó una superfluïtat de l'experiència, una imaginació hiperbòlica, un refinament excessiu de la percepció amb una correlativa sensibilitat nerviosa exagerada, la inhabilitat per a suportar la cruesa i la baixesa; per tant, una necessitat d'isolament que ve protegida contra l'avorriment només per l'experimentació elaborada en modes d'ocultació, una experimentació que tard o d'hora es deteriora en la manipulació d'aquells la vulgaritat dels quals amenaça la nostra soledat i amenaça, així, els nostres somnis diürns d'esplendor?

En una paraula, la decadència és comprendre que un és decadent: el mussol de Minerva pren vol només en la foscor<sup>52</sup>. I és aquesta saviesa crepuscular que fa de mediador entre la llum solar d'Apol·lo i la foscor intoxicada de Dionís. La dissipació d'energia és així la forma negativa de l'explosió creativa. Estretament relacionada amb això és l'angoixa que Nietzsche sent en reflexionar sobre certes conseqüències de la publicació dels seus llibres. Els llibres mateixos van ser produïts en una síntesi de lucidesa apol·línica i d'inspiració dionisiàca. Ells són el monòleg de Nietzsche sobre les conseqüències inherents de la decadència, i, per tant, en explicar aquestes conseqüències les neguen, d'una manera extremadament pròxima a allò que Hegel anomena la negació de la negació.

52. Considereu passatges com *Nachlass 1888*, dins *Werke*, Bd. XIII, p. 631, i *Der Fall Wagner*, Bd. VI, p. 11.



Tanmateix, l'explicació no és uniforme; parla de manera diferent als pocs i als molts, o més precisament, als feliços pocs i als portaveus dels molts, al profund i al superficial. Nietzsche fa advertiments contra la publicació, la qual fa comuna la veritat i d'aquesta manera la fa baixa; destaca que el filòsof del futur dirà «la meua veritat», no «la veritat»<sup>53</sup>. Però per tal que la meua veritat sigui alguna cosa més que un miratge privat, per tal que sigui actualitzada en una època històrica, ha de ser publicada, i així deixada al comú o a mercè de deixebles.

Això és el que va fer tornar boig el criminal pàl·lid: veure la imatge o la reflexió, i.e., les conseqüències de la seva acció, de les quals va intentar separar-se assumint només la responsabilitat de l'acció: «d'aleshores ençà es va veure sempre com l'autor d'una sola acció. Follia, jo ho anomeno: l'excepció se li va convertir en l'essència». De nou he de fer una al·lusió a Hegel. En la *Fenomenologia de l'Esperit*, Hegel usa la paraula emprada aquí per Zaratustra, *verkehren*, per a referir-se al «món invertit», o sia al resultat del procés en virtut del qual el pensament racionalista intenta separar l'essència del món respecte de la seva instanciació generada i contingent.

Hegel es refereix a la separació de les lleis científiques, però també a les idees platòniques o a les essències aristotèliques respecte de les instàncies que elles expliquen. Limitant-me al punt indispensable: el pensament converteix el món sensible en un món suprasensible d'essències o lleis. Però aquestes essències o lleis són precisament la naturalesa interna de la sensibilitat, i són, per tant, quinta-essencialment sensibles. Això no és una contradicció fatal, sinó un pas crucial en la unificació d'essència i aparença, és a dir, en el procés en virtut del qual l'essència mostra ella mateixa ser aparença: allò que apareix o es mostra a si mateix plenament.

No ho dic per suggerir que Nietzsche estudiés o fos directament influenciat per Hegel. Però la influència filosòfica és en els casos decisius sovint indirecta. Sigui com vulgui que això pugui ser, l'obscura observació mateixa de Nietzsche sobre la *sich verkehren* [inversió] de l'acció –presa com una excepció a la vida tal com aquesta és normalment viscuda– en l'essència, té el significat següent. La cúspide de l'existència humana és el pensament filosòfic, l'excepció *par excellence* a la vida tal com aquesta és nominalment viscuda. Però el pensament filosòfic és per la seva pròpia naturalesa productiu, no purament teorètic o contemplatiu. Exactament com en Hegel, el pensament participa en la producció del món. En llenguatge hegelian, el suprasensible, en quant essència o principi definidor del sensible, és sensualitzat: és l'essència d'aquest món sensible el que apareix en els detalls i com l'aspecte del fenomen sensible.

53. Vegeu *Jenseits von Gut und Böse*, op. cit., p. 60: «Mein Urtheil ist mein Urtheil: sazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht -sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft.»

En negar o repudiar les conseqüències productives del seu pensament, el criminal, convertit ara en pàl·lid amb temor<sup>54</sup>, intenta revertir o invertir el procediment pel qual l'existència temporal emergeix de la «porta-camí» [*Thorweg*] o perspectiva que és l'ancestre del «projecte» de Heidegger. El criminal pàl·lid no és, però, allò que Heidegger anomena «autèntic» o «genuí». Ell repudia el seu propi Eros, o sia intenta cancel·lar<sup>55</sup> els resultats produïts per l'acció sostinguda en l'acció, en altres paraules, sostinguda en el pensament suprasensible. Però això és impossible; Zaratustra es refereix a aquest intent com a follia.

No podem renegar de les conseqüències dels nostres pensaments. I els pensaments tenen conseqüències; novament, no hi ha separació entre Apol·lo i Dionís. Per exagerat que inicialment pugui sonar, podem dir que per a Nietzsche no hi ha pensaments no publicats: certament aquesta és una veritat històrica fins i tot si no fos una veritat privada. El pensament es fa públic ell mateix com a voluntat de poder, com la necessitat de vessar-se, de donar-se i, per tant, de governar. L'essència del no-amant és la intoxicació de l'amor; l'essència de l'amor és la claredat del no-amant.

Zaratustra dibuixa a continuació una nova distinció. El criminal intenta subvertir l'ordre establert, fora de l'amor, per al superhome, i.e., per a la causa de la superació. Però les conseqüències d'aquesta acció el fan pàl·lid amb temor i el condueixen a la follia; això és el que Zaratustra anomena follia després de l'acció. La follia abans de l'acció és el frenesí creatiu o dionisiac del filòsof.

Torno ara al tractament per part dels jutges de l'acció com a robatori i assassinat. «Així parla el jutge roig: per què va assassinar aquest criminal? Volia robar.» A la qual cosa Zaratustra replica: «Però jo us dic: la seva ànima volia sang, no robatori: estava assedegat de la felicitat del ganivet!» El jutge explica l'assassinat comès pel criminal com la conseqüència de la intenció de robatori, però això és un error. Robem només si la víctima té alguna cosa que desitgem. Més fonamentalment, la víctima ha de ser mantinguda en vida per tal que puguem continuar robant-li. Però el criminal estava mogut per l'assedegament de la felicitat del ganivet: per cobdícia de la sang de la víctima.

El criminal podria haver continuat donant-se suport a si mateix robant periòdicament la seva víctima, és a dir, la societat. Podria haver-se sostingut a si mateix sobre les normes establertes de l'edat que de fet ha format la seva sensibilitat. En lloc d'això, sucumbeix a un desig violent de destruir, de tallar la mà que l'alimenta. Aquest és l'impuls que trobem tan sovint en els altament educats decadents revolucionaris del segle XIX. Zaratustra passa a aclarir la conducta del criminal distingint entre la raó pobra i la follia. La raó pobra no comprehèn la follia. Aquesta darrera desitja sang; anhel

54. L'expressió anglesa és «pale with fear». Per tal de no forçar tant el català semblaria una millor opció escriure «temerós» en lloc de «amb temor»; el que passa és que Rosen sembla articular aquí un subtil joc de referències. «Pale» significa efectivament «pàl·lid», però també pot significar «estaca», i encara «estacada, clos, o barana o ampit que tanca un terreny»; «fear», per la seva banda, significa «temor» en el sentit de por, però també en el sentit de veneració. El tot del capítol comentat per Rosen acaba amb aquestes paraules de Zaratustra: «Jo sóc un ampit [*Geländ* - *der*] junt al corrent del riu: que m'agafi qui pugui agafar-me! Però jo no sóc la vostra crossa.» Doncs bé, aquest ampit o «pale» que és Nietzsche, el criminal pàl·lid temerós, esdevindrà objecte de veneració -una crossa. El «pàl·lid amb temor» és «ampit o barana amb veneració». Sobre el significat d'això, vegeu més avall, quan Rosen expliqui què fóra un deixeble de Nietzsche. [N. del T.]

55. El terme de Rosen és «sublate», l'anglès per a l'alemany «aufheben», que vol dir «cancel·lar» en un sentit triple: 1) sostenir o mantenir recte; 2) cancel·lar o abolir; i 3) preservar o conservar. En aquest sentit, allò cancel·lat no és merament negat, sinó que és subordinat a un concepte o a un context més ampli (segons la dialèctica sigui «hegeliana» o «platònica»), de manera que apareix en la seva (no-) veritat. Perquè el tenim en la seva veritat, això és sostingut o mantingut recte; perquè aquesta (no-) veritat és figurada només en relació a allò que li falta per a ser veritat, això és, cancel·lat; per fi, perquè només així, «afegint» el que falta a allò que tenim, la figura del cas es manté figurada, això és, conservada. Els termes de l'explicació són necessàriament ambigus i imprecisos; la raó és que estem pensant en més d'un filòsof al mateix temps. [N. del T.]

reemplaçar l'ordre en decadència present amb un món de la seva pròpia creació. Però la raó pobra persuadeix la voluntat folla que això és un desig de venjança. Per què?

El que Nietzsche vol dir, tal com jo l'entenc, és això: aquell qui crea com a l'exemplificació de la decadència, això ho fa en venjança contra la seva pròpia feblesa. En altres paraules: hom no ha de crear per motius o com a conseqüència directa d'una racionalització. Apol·lo, recordem, és un no-amant; no és espontani o productiu fins que no esdevé transformat en Dionís. I Dionís actua intoxicat, no racionalment. Notem encara la ironia de la situació: és la raó pobra la que persuadeix la voluntat contra la venjança folla. La raó contradiu així la necessitat de creació espontània. I aquesta és la perplexitat de Nietzsche: ell s'ha de persuadir d'esdevenir un partidari de Dionís, un creador d'una nova raça o progènie d'éssers humans; la creació és, no obstant això, una qüestió d'instint, no de persuasió.

Hi ha, dit en altres paraules, alguna cosa totalment freturosa d'espontaneïtat i que fa olor de racionalització curosa en l'elaborada crítica destructiva per part de Nietzsche de la civilització europea occidental, i especialment en les seves invocacions a la follia i a la creativitat. A través de la retòrica hiperbòlica en què aquesta invocació és enfaixada veiem el càlcul fred de l'hiperbori de dins. La retòrica fervorosa del legislador oculta la pal·lidesa del criminal. La pal·lidesa és un signe de temor, però el temor ens fa sobris. És aquesta sobrietat el que aconsella el criminal pàl·lid de robar en addició a l'assassinar. Però què podria posseir la víctima que fos digne de furta?

En aquest text Nietzsche fa silenci sobre aquest punt, com en tants d'altres: hem de pensar per nosaltres mateixos. L'única indicació feta és que el robatori té lloc per tal que el criminal no s'avergonyeixi de la seva follia. Suggerixo que el que el criminal furta és el poder de la víctima. Aquest és un tema nietzscheà constant; creació és guerra i guerra és la lluita pel poder. Nietzsche defensa el vessament de sang i escriure en sang, inicialment en la pròpia però, inevitablement, en la sang de la víctima d'un. En escriure els seus llibres en la sang de la seva víctima, el criminal, i.e. el revolucionari, furta de les seves víctimes allò que les fa humanes.

Com a conseqüència d'escoltar la raó pobra, que és pobra perquè es contradiu a si mateixa o perquè fretura de substància, el criminal pàl·lid evita la vergonya per mitjà de la venjança; exactament el que Zarathustra recomanava als jutges de no fer en jutjar el criminal. Els jutges han d'evitar la venjança per [mitjà de la] pietat; el criminal ha d'evitar la vergonya per [mitjà de la] venjança. En apiadar-se del criminal, que és llur propi si mateix [*self*] suprem, els jutges s'apiaden de si mateixos sense saber-ho. En assassinar la

seva víctima, el criminal de fet assassina els jutges, però per aquest motiu se suïcida bo i sabent-ho. Ell ha pres venjança contra si mateix; d'aquí la seva vergonya. El suïcidi és un acte de feblesa i desesperança, no de puixança i èxtasi creatiu.

Per això «el plom de la seva culpa jau sobre» el criminal pàl·lid, el qual és tan pesat com el plom, i pàl·lid a causa de la seva culpa. Però també és pàl·lid perquè està mancat de vigor o virilitat: ell és bo en la mesura en què és mort, en realitat, en quant suïcida, és ja un fantasma, o almenys un munt de malalties, un embull de serps salvatges, un cos malalt, en altres paraules, aquell que és alhora corruptor i destructiu, aquell que pot picar el vianant incaut amb el verí de la decadència, i transmetre així a d'altres la vergonya que sent en la seva pròpia feblesa, una feblesa que va causar el traç d'una ratlla en quant [posta en un] deixar-se morir<sup>56</sup>, en l'esforç de crear, un esforç que, pel que es pot veure, té només conseqüències negatives. Zaratustra diu: «Qui sigui que esdevingui ara malalt, és assaltat pel mal, pel que és ara mal; vol causar dany amb allò que li causa dany.» Ja he desemboïcat el contingut d'aquestes críptiques línies. Arribem per fi a la conclusió; i, com els finals de tants diàlegs platònics, hi ha aquí un descens des del nivell de l'autorevelació cap al de l'audiència immediata. Els jutges són un cop més els sacerdots i els oficials de la Ciutat de la Vaca Bigarrada. Són massa ortodoxos per a escoltar l'elaborada interpretació del criminal pàl·lid que nosaltres, seguint Nietzsche, acabem de desenvolupar. Volen sentir només discursos en el seu propi nivell de mediocritat, un nivell que no perjudica la «bona gent», i.e., els ciutadans de la ciutat.

Zaratustra desitja, per tant, en va que la gent de la ciutat posseeixi un mal com el de la follia del criminal. En condemnar el criminal a mort, els jutges, i així la gent en nom de la qual aquests parlen, realitzen llur desig de sobreviure més que no pas d'existir en el nivell d'intensitat més alt. I retorna o emergeix així Apol·lo de les cendres de Dionís, però com un Apol·lo feble, vulgar, decadent. El no-amant retorna, nou nat del cos de l'amant, en una darrera imatge del món invertit, una il·lustració de com la dependència del que és alt respecte del que és baix i del noble respecte del baix oculta inevitablement el noble amb una màscara, no de profunditat, sinó de baixesa.

La meua interpretació del criminal pàl·lid pot ser ara resumida en els termes següents. L'exaltació de la nietzscheana retòrica quasi-religiosa de la transformació s'adapta com una màscara sobre les faccions de la resignació davant la inevitabilitat del fracàs. Aquesta inevitabilitat pot ser palesada en dues observacions fonamentals. La primera és que la producció de deixebles és una contradicció flagrant de la doctrina del superhome com a creador radical. És

56. Hi ha aquí un joc de paraules introduïble. La frase anglesa diu: «a weakness that caused it to strike out as it lay dying». En el text original [línies 8-9 de la p. 42 de l'edició alemanya de Colli i Montinari (Berlin: Walter de Gruyter), vol. VI-1], Zaratustra ha dit: «Der Strich bannet die Henne; der Streich, den er führte, bannet seine arme Vernunft»; «La ratlla traçada (*strich*) encisa la gallina; el cop donat [pel criminal] va encisar la seva pobra raó». Rosen ens ha mostrat que aquest encís és feblesa en quant suïcidi; recollint la imatge nietzscheana, l'autor fa el següent joc de paraules: «to strike out» vol dir, entre altres coses, traçar [una ratlla], però també pot ser escoltat com colpejar traient enfora, o alguna cosa així; «lay» vol dir al mateix temps pondre [ous una gallina] i ajeure's, fer caure, instal·lar, encalmar, exposar, etc. Amb «strike out» Rosen recull al mateix temps, per tant, els alemanys «Strich» i «Streich»; aquesta ratlla que encisa la gallina-pobra-raó-del-criminal de fet ha estat posta per la gallina-pobra-raó-del-criminal encisada mateixa, però aquest pondre l'ou-ratlla-cop per part de la gallina-criminal és «lay dying», és deixar-se morir o suïcidi: el cop és aleshores, no expressió de fortlesa, sinó, al contrari, expressió de feblesa. [N. del T.]

impossible ser nietzscheà sense esdevenir un mateix un esclau, i exposar, per tant, el mestratge de Nietzsche com a esclavitzat.

La segona observació és que, per tal d'entrar en la terra promesa, el profeta ha de perir. Moisès va conduir els israelites a través del desert al llarg de quaranta anys, per tal que aquells que haguessin esdevingut decadents a través de l'esclavitud morissin abans de l'entrada a Jerusalem. Sòcrates estableix el mateix punt en *La República* quan diu que per tal de fundar la ciutat justa, tothom que passi dels deu anys ha de ser enviat al camp, fora de la ciutat. Però Sòcrates, l'iniciador de la filosofia política, no es considera a si mateix com a decadent: ell és present en la seva ciutat com a legislador seu. Nietzsche, d'altra banda, és el resident més decadent de l'edat més decadent, el qual ha d'abstenir-se ell mateix d'entrar en la nova època en la identitat històrica que li és pròpia. Dit altrament, Nietzsche lloa els profetes i els legisladors, però ell mateix no dicta lleis.

Les lleis lliguen el caos amb un ordre artificial i impedeixen així la creació de valors nous. Després del sacrifici alliberador del lleó, el nen sorgeix espontàniament, la qual cosa equival a dir independentment de Nietzsche, la profecia del qual és validada només en virtut del seu rebuig, o, cosa que ve a ser el mateix, en virtut de l'etern retorn del mateix. Què es vol dir en aquesta famosa expressió per «el mateix»? Pel que fa a la figura del criminal pàl·lid, es refereix al cicle perpetu de les creacions destructives a través de les quals el caos s'organitza ell mateix en intents il·lusoris i incoherents de vèncer o superar el destí. Però una superació que és a la vegada una pèrdua d'identitat no és del tot una superació: és una pertorbació momentània sobre la superfície del caos.

Des d'aquest punt de vista, la pàl·lidesa del criminal pàl·lid és la malenconia [*sadness*] que subjau al frenesí creatiu. Allò que Nietzsche anomena la «gaia ciència» és així finalment la felicitat dels hiperboris, i no ha de ser confosa amb la joia transitòria de la perspectiva històrica, tal com és representada pel final d'*El Convit* de Plató, on un despert Sòcrates sosté davant uns mig adormits Agatò i Aristòfanes que el mateix home pot excel·lir en l'escriptura de comèdies i tragèdies, una tesi negada per Sòcrates dins la perspectiva de la ahistòrica *República*. En la ciutat aclarida [*enlightened*], la diferència entre comèdia i tragèdia és la reflexió de la diferència entre el filòsof-rei hiperbori i els ciutadans d'ànimes de plata, de bronze i de ferro. En la història humana, d'altra banda, o sia en les ciutats existents, la màscara de la Il·lustració [*Enlightenment*] és un signe que les comèdies no són res més que tragèdies entretingudes.

[Traducció de Xavier Ibáñez]