

## DE LA FILOSOFIA CA *WISSENSCHAFT* A LUI KANT LA FILOSOFIA CA *GAYA SCIENZA* A LUI NIETZSCHE

CLAUDIU BACIU

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

**From Kantian philosophy as *Wissenschaft* to Nietzschean philosophy as *gaya scienza*.** Kant's endeavour to establish philosophy as science sowed the seeds for the destruction of the traditional view of philosophy, understood as the queen of sciences or the science of ultimate principles. Developing his concept of “phenomenon”, the post-Kantian philosophy of the 19<sup>th</sup> century reached a new understanding of subjectivity, different from both the Kantian and the traditional ones. This understanding could no longer be reconciled with the idea of philosophy as science. Nietzsche's portrayal of philosophy as a “gay science” is an attempt to cope with this new historical moment in which, since the age-old Truth had been transformed into a mere perspective, nihilism, as the immediate consequence, had to be overcome.

**Keywords:** philosophy as science; absolute Idealism; productive imagination; relativism; modern crisis of values.

Ce se întâmplă în modernitate și mai ales cu știința modernă? Datorită impactului tehnologiei și al instrumentelor de observație îmbunătățite, numărul faptelor cunoscute a crescut foarte mult. Acest lucru a creat multe contradicții cu vechile cunoștințe, care fuseseră considerate a fi date o dată pentru totdeauna. Copernic a ales să creeze o teorie heliocentrică din cauza complexității observațiilor acumulate cu privire la bolta stelară. Galileo a introdus o nouă înțelegere a observației fizice. Această schimbare în înțelegerea științei moderne i-a confruntat pe filosofi cu faptul că cunoașterea evoluează, că este capabilă să cuprindă cantități din ce în ce mai mari de fapte și că principalele premise ale științei, principiile sale, se pot schimba în timp.

Acesta este motivul pentru care Kant a ales să elaboreze o filosofie transcendențială, adică o filosofie ale cărei principii se aflau în mintea umană și nu în realitate, așa cum se credea anterior. Cu toate acestea, vechiul substanțialism a continuat să funcționeze în filosofia sa prin faptul că el a conceput o lume fenomenală cu o structură fixă, bazată pe structura transcendențială a subiectului uman. Pe de altă parte, ideea fundamentală a filosofiei moderne și a zilelor noastre era deja acolo, și anume că rațiunea nu este un elev al naturii, ci un judecător al acesteia, care, înarmată cu propriile sale principii (subiective), trebuie să evalueze și să analizeze procesele naturii. Astfel, rațiunea umană nu mai este un participant pasiv la structurile obiective ale realității, ci este creatorul acestor structuri.

Una dintre întrebările fundamentale ale lui Kant a fost cum este posibil, pentru ființa umană, să prezică din punct de vedere științific viitorul. În opinia sa, acest lucru nu ar putea fi posibil altfel decât prin faptul că știința scoate la lumină structura transcendentă interioară a subiectului uman, adică ne face conștienți de modul în care mintea noastră sintetizează realitatea. Kant credea că, întrucât elementele structurii interioare transcendentale ale minții umane nu sunt foarte numeroase, ar putea fi posibilă o cunoaștere reală și exhaustivă a acestora. Acesta este motivul pentru care el credea că filosofia a ajuns în sfârșit la stadiul de a se transforma în știință, în mod similar modului în care matematica și fizica făcuseră acest lucru în trecut. În opinia sa, gândirea umană se baza pe un set dat de categorii și principii universale care, deși nu s-au manifestat complet în trecut, ar putea fi cu siguranță cunoscute exhaustiv.

În ciuda faptului că era un reprezentant al Iluminismului, respectiv al Epocii Rațiunii, Kant a introdus o facultate superioară rațiunii, care, într-un anumit sens chiar crea gândirea umană, și anume imaginația. El a definit-o ca fiind facultatea de a avea un obiect în reprezentare fără ca acesta să fie dat și în experiență. În consecință, facultatea care creează structurile fundamentale ale minții umane a fost așa-numita imaginație transcendentă sau, de asemenea, imaginația productivă. Cu siguranță, a fost foarte ciudat pentru contemporanii lui Kant să vadă mintea și experiența umană provenind în cele din urmă din imaginație. Cu toate acestea, Kant nu a vrut să meargă prea departe pe această cale (s-ar putea să se fi speriat, așa cum sugerează Heidegger).

Dar Fichte a făcut-o, dând naștere prin filosofia sa celebrei *Atheismustreit*, respectiv controversei legate de ateism. Acest lucru s-a întâmplat pentru că, spre deosebire de Kant, care se opriese la nivelul experienței umane, Fichte a introdus – deși pe baza unora dintre spusele lui Kant – așa-numitul „Eu absolut”, care crea lumea printr-o succesiune de autolimitări. Însă, în acest nou context, se puneau întrebările, ce anume era acest Eu absolut? Era ceva inerent numai minții umane sau era Dumnezeu însuși prezent și activ în mintea umană și în lume? Nicio soluție nu era ușor acceptabilă. Prin Fichte, filosofia lui Kant s-a transformat în ceva care contrazicea înțelegerea de către Kant a propriei sale filosofii, un dezacord care rezultă din respingerea de către Kant a *Doctrinei științei (die Wissenschaftslehre)* a lui Fichte.

Autolimitările succesive ale Eului absolut fichtean erau acte ale unei imaginații productive ontologice. Însă aceasta nu este încă întreaga poveste. Fichte a trăit într-una dintre cele mai prolifere epoci ale culturii germane, influențând-o profund, de asemenea. Spre deosebire de Kant, lui Fichte îi plăcea să fie implicat în polemici culturale care-i dădeau posibilitatea să aibă un cuvânt de spus pe scena culturală a vremii sale. În consecință, mulți dintre scriitorii majori ai acelei perioade au fost influențați de gândirea lui. Acesta a fost cazul lui Friedrich Schlegel și al lui Schleiermacher. Schlegel este cel care a introdus ideea istoricității acestui Eu, considerând că fiecare națiune și individ reprezintă un fragment specific al Eului absolut. Schleiermacher a preluat această idee în opera sa *Despre religie*, unde se încearcă o sinteză între filosofia kantiană și viziunea schlegeliană, prin conceptul de intuiție religioasă. Deși pornește de la sensul kantian, intuiția nu a mai fost înțeleasă în această lucrare ca un mediu prin care un obi-

ect exterior ne este dat imediat, ci într-un mod mult mai larg, ca perspectiva unică pe care o are fiecare ființă umană asupra universului infinit. Intuiția, aici, nu este nici idee, nici sentiment propriu-zis, deși Schleiermacher folosește și cuvântul „sentiment” pentru a-și explica termenul. Impactul acestei scurte scrieri a lui Schleiermacher a fost destul de larg, și mai ales Schelling și Hegel au scris cu entuziasm despre ea.

Am putea spune că această lucrare l-a influențat într-o oarecare măsură pe Hegel. Știm că Hegel, pe lângă preluarea ideilor kantiene și fichteene, i-a criticat atât pe Kant, cât și pe Fichte: pe Kant, pentru abordarea sa abstractă a ființei umane, pe Fichte, pentru abordarea sa destul de artificială a Eului absolut. Fichte pornea direct de la Eul absolut, începând astfel filosofia într-un mod mult prea abrupt (după cum îl critică Hegel în *Fenomenologia* sa). Însă Hegel nu a acceptat în totalitate nici poziția lui Schleiermacher, criticându-l pe acesta pentru absența unei analize logice a modului în care diferitele intuiții religioase se raportează unele la altele.

Totuși, am putea spune că Hegel realizează o sinteză extraordinară a tuturor acestor abordări filosofice, și anume că, pentru el, ca și pentru Fichte și Schelling, cel din anii tinereții, ființa umană este parte a Ființei absolute, Dumnezeu. Totul în lumea materială, concretă se întâmplă *in Deo*. Totuși, el depășește abordarea lui Schelling privind identitatea absolută, o identitate în care finitul își pierde complet unicitatea, așa cum, noaptea, toate vacile își pierd culoarea, toate devenind negre, după cum spune Hegel în *Fenomenologia spiritului*, criticându-l pe Schelling. Un alt pas în această sinteză este istoricizarea lui Dumnezeu, idee care va fi curând îmbrățișată de epoca sa, anume că, pe de o parte, structură categorială a ființei umane este de fapt identică cu gândirea lui Dumnezeu, dar și că fiecare epocă poate avea propria sa înțelegere sau intuiție a Absolutului, a lui Dumnezeu, și că aceste înțelegeri sunt legate în mod logic între ele.

La începutul carierei sale filosofice, Hegel afirma că simpla structură categorială a gândirii umane, expusă mai târziu în lucrarea sa *Wissenschaft der Logik*, nu este suficientă pentru a explica modul în care această structură se desfășoară în istorie. Hegel trebuia să admită că ideile sau intuițiile care marcau o epocă nu puteau fi ignorate, ci fac parte din Adevărul general atotcuprinzător. Oamenii care credeau în trecut în propriile idei ca fiind adevărate nu au greșit, dar puteau vedea Adevărul doar parțial.

Spre deosebire de predecesorii săi, pentru Hegel, filosofia nu poate fi practică ca un joc conceptual izolat. Pentru el, filosofia este înțelegerea la care se ajunge după ce evenimentele istorice și-au pierdut incandescența și energia; ea încearcă să descifreze formele încrustate în cenușa rămasă din acele vâlvățai. Hegel considera că trăiește la sfârșitul istoriei (sau cel puțin al unui eon istoric) pentru că acum putea înțelege complet această istorie ca desfășurare a lui Dumnezeu în lumea fizică. Nimic nu mai rămânea pentru ceilalți filosofi după Hegel, nici o știință a gândirii umane, în sensul kantian, și nici o știință a ființei divine, în sens speculativ.

Dar odată cu interpretarea istoriei de către Hegel, a apărut o nouă dilemă: cea a relativismului. Potrivit lui Hegel, adevărul se impune în istorie prin acțiunea adeseori violentă a ființelor umane, prin energia cu care oamenii se identifică cu propriile idei și

cred în adevărul lor. Pe de altă parte, epoca lui Hegel aduce, în general, istoria în prim-plan, făcându-i pe oameni să recunoască diferențele dintre ființele umane care trăiesc în diferite regiuni sau epoci. Dumnezeu pare să acționeze prin pasiunile și acțiunile umane, și ceea ce apare mai întâi sunt aceste pasiuni și acțiuni. Prim-planul istoriei este creat de ele.

Dacă Hegel a interpretat aceste pasiuni în mod rațional, ca integrându-se într-un proiect divin, adversarul său, Schopenhauer, le-a explicat ca iluzii prin care lucrul în sine, Voința, ținea oamenii captivi în lanțurile unui miraj ontologic. Schopenhauer a devenit celebru destul de târziu, dar ideile sale au influențat epoca sa profund. Feuerbach, un student al lui Hegel, s-a concentrat asupra dinamicii ideilor religioase, separându-le complet de orice fundal transcendent, ca expresii doar ale gândirii și sentimentelor umane.

Mai târziu, Marx a susținut că filosofia nu mai este posibilă – ea trebuie să se transforme în ideologie –, epoca lui fiind suficient de matură pentru a se înțelege pe sine și a fi pregătită de acțiune: o acțiune care trebuia coordonată prin teorie, iar aceasta era ideologia.

Acesta este mediul în care apare Nietzsche. E vorba despre o epocă în care domină iraționalismul schopenhauerian, relativismul valorilor este evident, iar filosofia ca știință – în modul în care Kant a gândit-o – pare imposibilă. Din punct de vedere teoretic, subiectul transcendent kantian a murit; nu se mai putea accepta o structură fixă, imuabilă, a gândirii umane, o structură care ar putea permite apoi ca o anumită cunoaștere a acesteia, sub numele de filosofie, să fie tratată ca știință.

Una dintre ipotezele principale ale gândirii lui Nietzsche nu este aceea că cunoașterea întemeiază etica (așa cum considerase raționalismul deja începând cu Socrate), ci dimpotrivă, că etica, sau mai degrabă sensibilitatea și modul în care integrăm această sensibilitate în complexul personalității noastre, fundamentează cunoașterea. Să ne reamintim pentru o clipă întrebările fundamentale ale filosofiei, așa cum au fost ele exprimate de Kant: Ce pot să știu? Ce trebuie să fac? Ce pot să sper? Ce este omul? Dintre aceste întrebări, prima – Ce pot să știu? – determină conținutul tuturor celorlalte. Această abordare își are originea în ideile lui Socrate și Platon, care au considerat cunoașterea ca având cea mai mare valoare, Socrate spunând în acest sens că răul este pur și simplu un rezultat al ignoranței. Se poate spune în acest sens că întreaga istorie europeană a filosofiei a fost fundamentată în ideea că cunoașterea și gândirea sunt mai importante decât sensibilitatea și emoțiile. Și Heidegger, în cartea sa despre Nietzsche, recunoaște că în istoria europeană a filosofiei a avut loc o inversare treptată a ierarhizării valorice, de la acordarea primului loc conceptelor și intelectului uman, la acordarea acestui loc emoțiilor și sensibilității.

Consecințele acestei inversări sunt numeroase, dar una dintre cele mai importante este abandonarea subiectului unic, monolitic. Această viziune fusese deja inițiată prin mitul lui Platon despre sufletul uman care contemplase, înainte de întrupare, anturajul divinității, viziunea Ideilor sau Formelor pure imprimându-se pentru totdeauna în substanța sufletului (creând, am putea adăuga, o anumită structură ontologică a ființei umane, funcțională în această lume odată ce sufletul s-a întrupat).

Adevărul a fost gândit, în istoria filosofiei europene, ca o corespondență, așa cum arăta Aristotel, și anume corespondența dintre intelectul uman și lucrurile exterioare. Desigur, presupunerea că intelectul uman este unul, compact și complet separat de toate celelalte trăsături ale corpului uman și ale vieții, era implicată în această definiție a adevărului.

Lovitura fatală dată acestui punct de vedere a venit prin istorismul secolului al XIX-lea, marcat semnificativ de filosofia hegeliană. Desigur, conceptul de istorie nu a fost ceva inventat în secolul al XIX-lea, dar chiar și Kant încă mai credea într-un subiect transcendent anistoric care exista în spatele tuturor transformărilor societății umane de-a lungul istoriei. Această idee a fost abandonată de Hegel, care nu mai vedea subiectul uman ca individ uman finit, ci ca individ uman potențial infinit sub aspect istoric, care îl întrușipează pe Dumnezeu și infinitatea Sa. Oamenii nu mai sunt văzuți de Hegel ca o multitudine de entități identice, ci ca fiind fundamental diferiți: nu au o substanță proprie; mai degrabă substanța lor este Dumnezeu. Acesta este principiul idealismului absolut hegelian.

Astfel, pierderea substanței ființei umane nu este o idee care apare dintr-o dată la Nietzsche. Ea plutea, ca să spunem așa, în aer. Evenimentele și creațiile intelectuale au contribuit la aceasta. Poate unul dintre cele mai impresionante evenimente care au dus la abandonarea completă a credinței într-o ființă umană anistorică a fost Revoluția Franceză, o revoluție care a fost doar una dintre verigile unui lanț de revoluții moderne ce arătau că nici măcar societatea umană nu era o structură dată o dată pentru totdeauna de Dumnezeu, așa cum se credea anterior, ci era rezultatul deciziilor umane. Libertatea a devenit chemarea zilei; libertatea a fost „factum” al rațiunii practice la Kant și scopul istoriei umane la Hegel. Dar dacă la începutul idealismului german libertatea reprezenta cea mai înaltă valoare, la Nietzsche ea devine deja cea mai grea povară. Aceasta se întâmplă întrucât, pentru Nietzsche, ființa umană nu trebuie doar să se autodetermine, ci chiar să se creeze. Ființa umană nu mai putea fi gândită ca dată. Acest dat era acum doar un rezultat al deciziilor altor ființe umane, al istoriei. El nu mai avea nimic absolut sau sacru în sine.

Am putea spune că elementul central al acestei noi înțelegeri a ființei umane a fost gândirea funcționalistă introdusă în filosofie de Kant, dar care își are rădăcinile în știința modernă a naturii, așa cum a arătat Ernst Cassirer în cartea sa despre conceptele de substanță și funcție în cultura și știința moderne.

Știința modernă a înlocuit abordarea care spunea că observațiile trebuie să se bazeze pe principii ontologice universale, cu abordarea care spunea că știința se bazează pe principiile rațiunii umane. Aceasta reprezenta o diferență majoră. Când Galileo a opus abordarea proprie abordării aristotelice, el nu a schimbat doar metoda științei și a observației, ci a fost exponentul unei noi viziuni ontologice subiacente despre natură și realitate, care evoluase lent în mediul teologic, încă de când nominalismul a câștigat disputa cu substanțialismul.

Știința, ca activitate, a condus la pozitivismul secolului al XIX-lea, adică la o atitudine conform căreia tot ce putem cunoaște este experiența. Adevărul, adevărul su-

prem sau absolut, pe care filosofia l-a căutat în mod tradițional, era considerat acum ca fiind inaccesibil. Cu toate acestea, pentru Nietzsche, știința ca mijloc de cunoaștere empirică a naturii a fost mai puțin importantă decât criza fundamentală a valorilor care a apărut în secolul al XIX-lea. Interesul său privind valorile și originile lor l-a condus pe Nietzsche la ideea că nici măcar respectabila valoare a adevărului nu avea nimic obiectiv în ea, ci era un mijloc pentru ființa umană de a face față temporar realității. Pentru el, ființa umană nu mai este un subiect unic, ci un mănunchi de impulsuri care concurează între ele, fiecare dintre ele tinzând să dobândească o deplină superioritate față de celelalte și să controleze ființa umană în general. Iată de ce, la Nietzsche, filosofia nu mai poate fi științifică și nici măcar o regină a științelor, pentru că ceea ce a căutat atât de mult filosofia în trecut nu era altceva decât rezultatul unui impuls sau al unei tendințe inconștiente care a pus stăpânire pe om la un moment dat în Antichitate. Iar acest impuls a fost, în sine, expresia unei depresii căreia acel om i-a căzut pradă ca urmare a diminuării energiei sale vitale de la acel moment. Filosofia trebuia de aceea să se transforme acum, dintr-o disciplină care se ocupă de obiecte, logică sau adevăr, într-o activitate de creație valorică sau, mai degrabă, într-o activitate de creație de iluzii eficiente.

Aparent, o astfel de activitate nu este prea importantă. Totuși, dacă luăm în considerare faptul că, potrivit lui Nietzsche, ceea ce numim adevăr, lume, cunoaștere și așa mai departe sunt doar conținuturi ale minții umane, în cele din urmă iluzii care au reușit să ne țină sub vraja lor timp de milenii, atunci filosofia ar putea primi un nou sens ca activitate umană fundamentală prin care ființa umană ar putea găsi un motiv esențial pentru a trăi și a se bucura de viață.

Titlul cărții lui Nietzsche amintit la început, „gaya scienza”, se referă la arta cântecului și a poeziei, cultivată de trubadurii medievali din Provence și, prin aceasta, el amintește de o cultură aristocratică a iubirii de curte. Asocierea este marcată de Nietzsche și prin faptul că volumul însuși conținea și poezii de-ale sale. Dar titlul are și alte implicații. Un lucru deosebit de important pentru înțelegerea lui Nietzsche este că, așa cum trubadurii posedau nu atât un corp de informații, cât o artă, tot așa „gaya scienza” a lui Nietzsche nu reprezintă în primul rând o doctrină, o teorie sau un sistem al cunoașterii. Deși implică și încurajează o gândire riguroasă și, în această măsură, are implicațiile obișnuite ale științei ca *Wissenschaft*, „știința veselă” a lui Nietzsche este mai degrabă menită să transmită un anumit spirit, o stare în care, în raport cu înțelegerea și critica bazate pe rigoare și logică, omul ar putea sfida povara realului tot atât de ușor cum se presupune că trubadurii își celebrau iubirile prin arta lor.