

AFFECTIVITATE ȘI ANTI-MODERNITATE. SPINOZA ȘI NIETZSCHE DESPRE AFECTE

DANIEL NICA

Affectivity and Anti-Modernity. Spinoza and Nietzsche on Affects. Although the differences between Spinoza and Nietzsche are crucial, there are several aspects on which one can trace a relevant set of similarities between the two authors. The refutation of teleology, transcendence and free will, together with the consequent embracement of fatality, the pursuit of joy, and the particular emphasis on affectivity are just a few of the resemblances that can be drawn between Spinoza and Nietzsche. This paper is focused only on the last aspect mentioned above. Both Spinoza and Nietzsche developed an account of immanent pursuit of joy, which can be derived from a particular understanding of affects. The two philosophers tried to create a peculiar bridge between knowledge and affectivity, which meant a significant departure from their previous philosophical tradition, and which gave them an idiosyncratic place in the entire picture of modern thought.

Key words: affectivity, anti-modernity, Spinoza, doctrine of parallelism, power of acting, force of existence, Nietzsche, subject as multiplicity.

La prima vedere, Spinoza și Nietzsche par doi filosofi aflați la poluri opuse. Ce poate fi mai discrepant decât o filosofie a unei divinități omniprezente, care se confundă cu natura, și o filosofie care proclamă „moartea lui Dumnezeu”? Ce sunt mai diferite decât raționalismul și denunțarea rațiunii? Pe de o parte, un impresionant edificiu „matematic”, *more geometrico*, pe de altă parte, un refuz obstinat al argumentației clasice și un patos al aforismului recalcitrant. Un filosof al sistemului și un filosof al fragmentului. De o parte, o insolită pledoarie pentru democrație, de cealaltă parte, un elogiu al distanței și al orgoliului „aristocratic”. Cu Spinoza și Nietzsche, s-ar părea că avem de-a face cu exponenții a două secole diferite, separați de prăpastia a două vocabulare ireconciliabile și a două contexte sociale neasemănătoare.

Pe de altă parte, dacă privim mai atent, discrepanța dintre Spinoza și Nietzsche nu este așa de mare cum pare la prima vedere. Ambii filosofi sunt inamici ai abordărilor teleologice și ambii au denunțat căutarea tradițională a unor esențe transcendente. Ambii filosofi s-au remarcat prin respingerea ideii de liber arbitru. Nici Spinoza și nici Nietzsche nu consideră că etica trebuie să fie un catehism moral, care să prescrie reguli generale de conduită și portrete idealizate ale ființei umane. Cu toate acestea, ambii gânditori cred că filosofia are o dimensiune etică pregătită. În plus, ceea ce îi apropie cel mai mult pe acești gânditori este tocmai convingerea destul de rară printre filosofi că această dimensiune etică are de-a face, într-un fel sau altul, cu celebrarea vieții și a bucuriei. S-ar părea că cei doi filosofi nu sunt așa de

opuși cum par la prima vedere. Până și biografia lor se aseamănă întrucâtva, căci atât Spinoza, cât și Nietzsche au refuzat o carieră academică, ambii fiind convingeți că o filosofie veritabilă nu poate fi produsă decât în afara zidurilor universitare. Nu în ultimul rând, viața și posteritatea imediată ale amândurora au fost marcate de marginalizare, ba chiar de aspre stigmatizări intelectuale.

Un alt element comun al celor doi filosofi, aproape trecut cu vederea în comentariile de specialitate, este concepția despre afecte, care poartă amprenta unei atitudini anti-moderne, constând în reevaluarea corporalității și în dezavuarea conflictului dintre rațiune și pasiune, care antrenează evidențierea unui rol sui-generis al afectivității în procesul cunoașterii. În această lucrare, îmi propun să explorez câteva aspecte ale problemei afectelor, care vor sublinia o puternică afinitate filosofică între Nietzsche și Spinoza.

Corporalitate, cunoaștere și afectivitate la Spinoza

Una dintre mărcile anti-moderne ale filosofiei spinoziste este, după cum am amintit, reevaluarea corporalității și abanonarea tensiunii dintre gândire și corporalitate. În acest sens, Deleuze face o afirmație, care ar părea șocantă la prima vedere: „Spinoza oferă filosofilor un nou model: corpul. El își propune să instituie corpul ca model.”¹ Afirmația lui Deleuze este contrariantă, deoarece pare să ateste un primat ontologic al corpului față de rațiune sau, eventual, chiar reductibilitatea fenomenelor mintale la fenomene corporale. Spre deosebire de Descartes, Spinoza este – într-adevăr – un filosof monist, dar nu unul materialist, precum Hobbes, care consideră că gândirea este un proces fizic (și nici unul idealist, precum Berkeley, care consideră că realitatea este reductibilă la minte și ideile sale). Pentru Spinoza, gândirea și întiderea nu se cauzează reciproc și totodată sunt ireductibile una la cealaltă, atât din punct de vedere conceptual, cât și explicativ, iar acest lucru îl distinge pe Spinoza de întreaga pleiadă a filosofiei moderne.

Soluția spinozistă la problema minte-corp diferă atât de dualismul cartezian, cât și de reduționismul hobbesian, aceasta constând în teza paralelismului: „ordinea și legătura ideilor este aceeași cu ordinea și legătura lucrurilor”² Prin această teză, Spinoza asumă că întinderea și gândirea (ca atribute) și, respectiv, corpul și mintea (ca moduri) nu pot fi explicate una prin cealaltă și, în același timp, nu interacționează una cu cealaltă. Cu toate acestea, fenomenele mintale și fenomenele corporale sunt corelate: când întâlnesc un corp, eu am și ideea acestui corp. Pentru Spinoza, această afirmație este același lucru cu a spune că „minte este ideea unui corp”³ sau, altfel spus, pentru orice corp există un corelat mental. Minte mea este ideea corpului meu. Una dintre consecințele pe care le antrenează această idee, este că singurele idei pe care le

¹ G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, tr. R. Hurley, City Lights Books, San Francisco, 1988, p. 17.

² E II, P7. Ediția folosită este B. Spinoza, *Etica*, tr. Al. Posescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.

³ E II, P13.

avem sunt idei asupra propriului corp. În cuvintele lui Spinoza, ideile despre corpurile exterioare indică, mai degrabă, „constituția corpului nostru decât natura corpurilor exterioare”⁴. Această afirmație pare stranie, însă ea poate fi înțeleasă în felul următor: ideile despre corpurile exterioare sunt idei ale impactului asupra corpului nostru. În acest fel, „corpul uman furnizează punctul focal de la care și prin care mintea umană poate percepe lumea”⁵. Pentru Spinoza, gândirea are loc întotdeauna în mijlocul lucrurilor și de aceea este inseparabilă de jocul afectiv al corporalității. Așa cum remarcă unii comentatori ai lui Spinoza „a vorbi despre credință, îndoială sau de suspendarea judecății înseamnă, în ultimă instanță, a vorbi despre relațiile ideilor noastre între ele și despre dimensiunea lor afectivă. Faptul că Spinoza nu este dispus să reducă această discuție la un joc pur cognitiv se datorează punerii unui accent special pe emoții ca dimensiune primară a acțiunii umane”⁶. Privind cunoașterea în această lumină, afirmația lui Deleuze potrivit căreia Spinoza oferă un nou model, și anume corpul, capătă mult mai mult sens. Nu este vorba așadar de o reducere a minții la corporalitate, cât de faptul că raționalitatea este „scăldată” în afectivitate, ceea ce reprezintă o trăsătură anti-modernă a filosofiei lui Spinoza.

Așadar, mintea nu determină corpul și corpul nu determină mintea; dar cu toate acestea există anumite corelații între cele două moduri. Una ar fi că, în mod evident, interacțiunea mea cu un alt corp înseamnă interacțiunea mea cu o altă idee. O altă corelație, mult mai interesantă, pe care o stabilește Spinoza este că interacțiunea mea cu alte corpuri sau idei antrenează în minte o oscilație de tristețe și bucurie. Aceasta este cheia de înțelegere a afectelor în filosofia spinozistă. Pentru Spinoza, afectele sunt „modificările corpului, prin care puterea de a lucra a corpului însuși este mărită sau micșorată, ajutată sau înfrînată; la fel și ideile acestor afecțiuni”⁷. Există nenumărate afecte, dar toate sunt manifestări ale celor trei afecte de bază: apetitul (*appetitus*), bucuria (*laetitia*) și tristețea (*tristitia*). De fiecare dată când interacționez cu alte corpuri, respectiv, alte idei, sunt supus unor tranziții sau fluctuații prin care sunt afectat de tristețe sau de bucurie⁸.

⁴ E II, P16C2

⁵ H. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction* (rev.ed.), Yale University Press, New Haven & London, 1988, p. 107.

⁶ A. F. Beavers & L. C. Rice (2001) “Doubt and Belief in *Tractatus de Intellectus Emendation*” în G. Lloyd (ed.) *Spinoza: Critical Assessments*, Volume I, Routledge, London & New York, 2001.

⁷ E III, D3. În traducerea lui Posescu, „puterea de a lucra” stă pentru sintagma spinozistă *potentia agendi*. Cât despre „modificări” și „afecțiuni”, aceste cuvinte sunt două traduceri diferite ale aceluiași concept spinozist, *affectio*. Trebuie reținut faptul că *affectio* este diferit de *affectus*, a cărui traducere este „afect”.

⁸ În cursurile sale, Deleuze dă următoare ilustrare cât se poate de simplă. Dacă mă întâlnesc pe stradă cu Pierre, eu am ideea de Pierre; dacă întorc capul și îl văd pe Paul, am ideea de Paul. Dacă față de Pierre mă încercă o senzație de ostilitate sau îmi este, să zicem, frică de el, iar dacă atunci când îl văd pe Paul, mă simt în siguranță și trăiesc un sentiment de bucurie ori încântare, atunci situația resăpăctivă nu presupune doar succesiunea de două idei (Pierre și Paul), ci și o variație a forței mele de a exista, a puterii de a acționa. Fiecare dintre cele două

Înțelegerea afectivității este crucială pentru înțelegerea omului; și de aceea Spinoza amendează tradiția platoniciană, ce consideră afectele ca fiind vicii nenaturale și ca deturnând ființa umană de la adevărata ei natură rațională⁹. Trebuie subliniat totuși că modul spinozist de înțelegere a afectelor este unul *sui generis*. Primul lucru care merită remarcat este faptul că afectivitatea nu trebuie confundată cu pasiunea și, mai ales, nu trebuie confundată cu o stare emoțională sau psihologică. Stările psihologice și pasiunile aparțin într-adevăr afectivității, dar aceasta din urmă nu este reductibilă la primele. De pildă, pasiunea reprezintă un afect pasiv, dar nu afectivitatea însăși¹⁰. Afectivitatea are de-a face cu experiența schimbării sau, mai bine spus, a trecerii de la o stare la alta. Experiența nu este o colecție de imagini statice ale obiectelor, ci un flux de procese afective tranzitive, limitate în timp. În acest fel, experiența capătă mai degrabă contururile unei „productivități relaționale”, decât ale unui câmp de entități ce interacționează¹¹. Iar schimbările, transformările sau tranzițiile implicate aici nu sunt atât cunoscute, cât mai degrabă simțite ca bucurie sau tristețe. În ultimă instanță, Spinoza consideră că bucuria și tristețea, care – potrivit definițiilor proprii – sunt tranziții între „o perfecțiune mai mică” și o „perfecțiune mai mare”, nu sunt altceva decât o creștere sau descreștere a acelei forțe vitale, care este „puterea de a lucra” (*potentia agendi*)¹². Iar această forță vitală, în jurul căreia se strânge filosofia spinozistă, anticapează accentul pus pe vitalitate și pe voința de putere din opera lui Nietzsche.

Nietzsche și multiplicitatea afectivă

Unul dintre atacurile lui Nietzsche la adresa metafizicii tradiționale este îndreptat împotriva ideii de unitate. Asumpția clasică a filosofiei, pe care filosoful german încearcă să o dizolve, este ideea că există o unitate pentru fiecare entitate. Timp de două milenii de filosofie, cei mai mulți filosofi au considerat că această unitate este dată, nu inventată sau proiectată de către mintea umană. În răspăr cu această tradiție, Nietzsche susține că nicio entitate nu reprezintă o unitate. Ceea ce înseamnă că lucrurile „nu sunt unități decât ca sisteme dinamice”¹³; de aceea, unul dintre atacurile nietzscheene la adresa filosofiei tradiționale este critica acestor unități fictive. Între aceste ficțiuni, un loc aparte îl ocupă ideea de unitate a subiectului. În acest fel, ideea

idei are un anumit grad de perfecțiune, ideea lui Pierre mai mica, cea a lui Paul mai mare. (Cursurile lui Deleuze sunt accesibile gratuit, în format electronic, la următoarea adresă: <http://deleuzelectures.blogspot.ro/2007/02/on-spinoza.html>)

⁹ E III Pref.

¹⁰ E III D3.

¹¹ S. Pethick, *Affectivity and Philosophy after Spinoza and Nietzsche: Making Knowledge the Most Powerfull Affect*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 36.

¹² EIII P59. Poate că o traducere mai bună a latinescului *potentia agendi* ar fi fost „puterea de acțiune”, deoarece termenul „acțiune” este mult mai apropiat de ideea de activitate, centrală în filosofia lui Spinoza.

¹³ R. Schacht, “On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas’s Nietzsche”, în *Nietzsche Studien*, Vol.21, 1992. p. 270

de unitate a subiectului sau, altfel spus, „ipoteza sufletului”¹⁴, devine una dintre țințele predilecte ale filosofului german. În locul acestei ipoteze, Nietzsche propune ideea de „subiect ca multiplicitate”¹⁵. Sugestia nietzscheeană este că lumea în genere nu este altceva decât devenire, adică un ansamblu de accidente, forțe, energii și efecte. Lumea ca totalitate de forțe este lipsită – la fel ca în cazul concepției spinoziste – de orice dimensiune teleologică. S-ar putea la fel de bine spune că lumea este, la fel ca subiectul, o „lume ca multiplicitate”. Așadar atât lumea, cât și subiectul nu sunt altceva decât niște conglomerate de efecte și afecte contingente. Gândul lui Nietzsche este că toată tentativele filosofice de a postula existența unui suflet unitar, pandant al ideii de lume ca întreg, au fost eșuate, deoarece nu au reușit să ofere o justificare convingătoare despre inteligibilitatea și compoziția acestui suflet. Prin urmare, Nietzsche oferă propria versiune despre emergența și compoziția subiectului.

Nietzsche crede că, deși subiectul propriu-zis nu există, se poate vorbi totuși despre un proces de individualizare, iar acest proces poate fi înțeles ca un tip de coagulare a unor efecte particulare. Într-un mod analog cu Spinoza, care asumă ceea ce s-ar putea numi teza compoziționalității (corpul uman este compus din alte corpuri), Nietzsche asumă o teză a compoziționalității sinelui: sufletul uman nu este un suflet nemuritor, ci o infinitate de suflete muritoare¹⁶. Baza acestei compoziții este existența neproblematică a corpului, care oferă tulpina pe care se altoiesc diverse trăsături de caracter. Corpul uman reprezintă teatrul de luptă în care felurite gânduri și afecte se înfruntă și își dispută supremația. Unele dintre aceste afecte pot deveni, temporar, dominante și, prin urmare, poartă masca subiectului. Acesta este motivul pentru care – într-un sens foarte lax, mai degrabă colocvial – se poate discuta despre identitatea personală. Însă acest tip de identitate este unul slab, deoarece, odată cu trecerea timpului, raportul de dominație se schimbă și noi trăsături iau locul celor anterioare¹⁷. Din acest punct de vedere, chiar dacă identitatea corporală este indiscutabilă de-a lungul unei vieți, identitatea personală este problematică. Așadar subiectul este într-un proces constant de re-compoziție. Vorbim, așadar, despre o unitate relativă a sinelui, dată de cristalizarea mai mult sau mai puțin accidentală a anumitor trăsături umane¹⁸. Această cristalizare reprezintă o anumită dispoziție generală, care este compusă dintr-o mulțime de alte microdispoziții, pe care Nietzsche le numește, interșanjabil, „sentimente” (*Gefühlen*), „dorințe” (*Begierden*), „puteri” (*Mächte*), „forțe” (*Kräfte*), „impulsuri”

¹⁴ *Dincolo de bine și de rău*, 12. Pentru *Dincolo de bine și de rău*, abreviat de acum înainte *DBR*, am folosit următoarea ediție: F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, tr. F. Grunberg, București, Teora, 1998.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Omenesc prea Omenesc, §218. Pentru *Omenesc, prea omenesc*, am folosit următoarea ediție: F. Nietzsche, *Călătorul și umbra sa. Omenesc, prea omenesc*, tr. O.-I. Petre, București, Antet, 1996.

¹⁷ A. Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1985, p. 182.

¹⁸ D. Nica, „Subiectul modern la Nietzsche ca «puzzle fără soluție»”, în *Revista de filosofie*, Tomul LXIII, Nr. 1, 2016.

(*Reize, Impulsen*), „porniri” (*Triebe*), „insticte” (*Instinkte*), „pasiuni” (*Leidenschaften*) sau „afecte” (*Affekte*)¹⁹. Acest ultim termen, care este traducerea latinescului „affectus” și care este chiar termen utilizat de Spinoza, este folosit de Nietzsche mult mai des și într-un sens mai tehnic în textele sale mai târzii, după ce – așa cum remarcă un comentator²⁰ – gândirea nietzscheeană trece de la o orientare schopenhaueriană la una spinozistă.

Cu alte două prilejuri, în care am analizat conceptul nietzscheean despre autocreație, am încercat să arăt că ideea subiectului ca multiplicitate poate fi înțeleasă ca un puzzle fără soluție²¹. Analogia propusă pornea de la imaginarea unui puzzle, care nu pare să aibă un mod corect de a rezolva jocul. Nu există un desen final la care trebuie să ajungem și nu putem ști dacă respectivul puzzle a avut sau nu vreun designer care a gândit jocul. Tot ce avem la îndemână sunt o serie întreagă de piese, care nu par să se potrivească între ele. Dar deși lipsește o imagine finală, există o serie infinită de posibilități în care putem compune piesele. Analogiile sunt limpezi. Piesele de puzzle sunt afectele umane, iar imaginea finală – care lipsește în cazul nostru – este „ipoteza sufletului” din tradiția filosofică platoniciană. Posibilitățile de recompunere a pieselor, care acum sunt nelimitate, sunt diversele versiuni ale subiectului, care se poate crea pe sine, fără a urma o rețetă de viață prestabilită. Am utilizat această analogie pentru un demers exegetic și hermeneutic pe marginea ideii de autocreație, investigând dimensiunile etice ale afectelor în filosofia nietzscheeană. Însă un aspect neglijat al rolului afectelor este puternica legătură dintre cunoaștere și afecte în opera lui Nietzsche, care va oferi prilejul trasării unor afinități semnificative între acesta și Spinoza.

Cunoaștere și afectivitate

Ce legătură s-ar putea oare stabili între cunoașterea nietzscheeană, marcată de perspectivism, și concepția spinozistă despre cunoaștere, care culminează cu o înțelegere deplină, *sub specie aeternitatis*? Un posibil răspuns vine dintr-un aforism din *Știința Voioasă*, din care voi da un citat extins, în ciuda dimensiunii sale: „Ce înseamnă a cunoaște? *Non ridere, non lugere, necque detestari, sed intelligere!* – spune Spinoza, atât de simplu și sublim cum îi este felul. Și totuși, ce este la urma urmei acest intelligere altceva decât forma în care aceste trei lucruri ne devin dintr-o dată palpabile. Un rezultat al instinctelor diferite și opuse [...] Înainte ca o cunoaștere să fie posibilă, fiecare dintre aceste instincte trebuie să își fi exprimat mai întâi părerea sa unilaterală despre acel obiect, acea întâmplare, apoi urmează lupta acestei

¹⁹ Sugestia că dispoziția generală a individului este compusă dintr-un set de microdispoziții, cât și lista de esinonimi ai afectelor au fost preluate de la Christopher Cox, *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, University of California Press, Berkeley, 1999, p. 127.

²⁰ S. Pethick, *op.cit.*, p. 68

²¹ D. Nica, „Subiectul modern la Nietzsche ca «puzzle fără soluție»”, în *Revista de filosofie*, Tomul LXIII, Nr. 1/ 2016, D. Nica, „Opera de artă fără autor. O perspectivă foucauldiană asupra ideii de autocreație în opera lui Nietzsche”, în *Revista de filosofie*, nr. 2/2015

unilateralități, din ea izvorând uneori o cale de mijloc, o îndreptățire a fiecăreia dintre părți, un fel de justiție și de contract, căci numai în virtutea justiției și a contractului se pot afirma în existență toate aceste instincte și pot avea dreptate împreună. Noi, cărora ne ajung în conștiință doar ultimele scene ale împăcării și socotelile de încheiere ale acestui îndelungat proces, credem prin urmare că *intelligere* ar fi ceva conciliant, drept, bun, ceva fundamental opus instinctelor, pe când de fapt este vorba despre *un anumit comportament al instinctelor între ele*.²²

Se vorbește adesea despre perspectivismul lui Nietzsche, dar foarte rar se remarcă faptul că perspectivismul este indisolubil legat de afectivitate. În *Genealogia moralei*, Nietzsche afirmă că „viziunea perspectivă” implică pluralitatea afectelor angajate în actul cunoașterii. Cu cât mai multe afecte sunt angajate în procesul cunoașterii, cu atât mai completă și mai „obiectivă” va fi ideea pe care ne-o facem despre un lucru²³. Ideea lui Nietzsche este că orice obiect al cunoașterii este integrat într-o vastă rețea de relații și semnificații sociale, care nu pot fi lăsate în paranteză în numele unei așa-zise cunoașteri pur raționale. Aceste sensuri sunt filtrate nu doar intelectual, dar și afectiv, în sensul că omul este mereu aflat într-o anumită situație afectivă (*Befindlichkeit*), cum ar spune Heidegger. Iată motivul pentru care Nietzsche proclamă retoric: „a suprima cu totul afectele, admițând că am putea face acest lucru, – nu ar însemna asta oare castrarea intelectului?...”²⁴ În plus, cunoașterea nu este niciodată pură, deoarece aceasta este intim legată de voința de putere și de instinctul vieții, de unde și caracterul vitalist sau mortificant al ideilor și al filosofiilor. Forța de a exista (*vis existendi*) și puterea de acțiune (*potentia agendi*), pe de o parte și voința de putere și sentimentul vieții (*Lebensgefühl*), de cealaltă parte, reprezintă două categorii de elemente care accentuează poate cel mai mult proximitatea dintre Nietzsche și Spinoza, precum și depărtarea celor doi de întreaga tradiție modernă.

În 1881, Nietzsche îl descoperă pe Spinoza și îi scrie unui prieten următoarele rânduri: „Sunt pe deplin uimit, pe deplin încântat. Am un precursor, și încă ce precursor. Abia îl știam pe Spinoza: faptul că am ajuns la el acum a fost inspirat de instinct. Nu doar că tendința sa generală este la fel cu a mea – să facă din cunoaștere cel mai puternic afect – dar în cinci puncte diferite ale doctrinei sale, mă recunosc pe mine însumi, acest gânditor atât de neobișnuit și de singur este cel mai apropiat de mine în aceste chestiuni: el neagă libertatea voinței, teleologia, ordinea morală, [comportamentul] non-egoist și răul. Cu toate că divergențele sunt, indiscutabil, uriașe, acestea sunt datorate diferențelor de timp, cultură și știință. *In summa*: singurătatea mea [...] este acum o singurătate în doi.”²⁵

²² *Știința voioasă* §333. Pentru această lucrare am folosit următoarea ediție: F. Nietzsche, *Știința voioasă*, tr. L. Miclescu, tr. versurilor de S. Dănilă. *Genealogia moralei*. tr. L. Miclescu, tr. din latină și greacă de T. Costa. *Amurgul idolilor*, tr. Al. Șahighian. București, Humanitas, 1994.

²³ *Genealogia Moralei* III, 12. Pentru această lucrare am folosit aceeași ediție, citată la nota de subsol de mai sus.

²⁴ *GM* III, 12.

²⁵ *Apud* Michael Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, New York, 2008, p. 297.

Așadar tendința generală a celor doi filosofi pare să fie, după spusele lui Nietzsche, a face cunoașterea cel mai puternic afect. Aceasta este cea mai puternică trăsătură anti-modernă, care îi unește pe cei doi filosofi. Perspectiva modernă, dacă nu chiar și cea premodernă, era să considere cunoașterea ca ceva exterior afectivității. Cunoașterea, în cel mai bun caz, ne oferă accesul la afectivitate, pentru a înțelege cum am putea să o controlăm mai bine. În cel mai rău caz, afectivitatea se refuză rațiunii, distorsionează și sabotează cunoașterea; de aceea sarcina filosofiei, din Antichitate și până în epoca modernă, a fost să depășească sau să cenzureze o afectivitate recalcitrantă²⁶. Însă, pentru Spinoza și Nietzsche, afectivitatea nu doar că nu este într-o tensiune cu rațiunea sau voința, dar aceasta joacă, în plus, un rol în orientarea subiectului. Adică afectivitatea nu este doar un element neutru în filosofii celor doi, ci are, în plus, o importantă funcție „normativă” (cu mențiunea că, pentru cei doi autori, „normativitatea nu” antrenează presiunea imperativă de a face saltul de la „este” la „trebuie”, cum se întâmplă, de pildă, în etica lui Kant. Normativitatea are mai mult de-a face cu asumarea lucidă a unei fatalități afective, naturale).

Încercând să deslușească formularea enigmatică despre cunoaștere ca cel mai puternic afect, unul dintre comentatorii lui Spinoza și Nietzsche identifică doi factori esențiali ai „cotiturii afective”, care marchează cele două filosofii²⁷. În primul rând, ambii filosofi asumă o o tranzitivitate afectivă a experienței umane și o imanență a afectivității. Adică experiența este deja semnificată și simțită ca o variație de relații, iar aceste relații au o coloratură afectivă. Observația, percepția sau cunoașterea, pentru Nietzsche, nu sunt acte pure sau neutre, derulate de un subiect autonom în raport cu o lume exterioară, ci sunt activități care se petrec de fiecare dată deja în lume, cu toate complicațiile sociale și istorice aferente și cu tot arsenalul afectiv pe care omul îl pune, în mod natural, în jocul cunoașterii. Acest arsenal afectiv antrenează oscilații care sufocă vitalitatea sau care o intensifică. În această privință, Nietzsche îl continuă, în istoria filosofiei, pe Spinoza, pentru care ideile pe care le avem nu sunt niciodată simple imagini, ci – așa cum am subliniat mai sus – reprezintă tranziții între bucurie și tristețe. În al doilea rând, atât la Nietzsche, cât și la Spinoza există o „orientare a

²⁶ În acest sens, este simptomatică tendința filosofiei moderne de a accentua lupta dintre voință și sentimente. Iată însă ce spune Nietzsche despre relația dintre voință, gândire și sentimente: „Așadar, să fim măcar o dată mai prudenți, mai puțin «filozofi» -, și să spunem: în toate vrerile există în primul rând o multitudine de sentimente, sentimentul stării *din* care vrem să ieșim, cel al stării *spre* care tindem, însuși sentimentul acestor «din» și «spre» și, în sfârșit, o senzație musculară accesorie care, printr-un fel de obișnuință și fără a ne pune în mișcare «mâinile și picioarele», intră în joc în momentul în care noi «vrem». Precum «a simți» și chiar «a simți multiplu» este în mod evident unul dintre ingredientele voinței, ea conține în al doilea rând și pe «a gândi»: în toate actele voinței există o idee dominantă; – și să nu-și închipuie nimeni că ar fi posibil să se izoleze această idee de «a vrea», pentru a obține ceva care să mai poată fi numit voință! În al treilea rând, voința nu este doar un complex de simțiri și gândiri, ci, înainte de toate, și o *stare afectivă*, tocmai acea stare afectivă dominantă de mai sus.” (DBR I, 19)

²⁷ S. Pethick, *op.cit.*, pp. 156-158.

gândirii în jurul afectivității”, care le permite să facă din cunoaștere cel mai puternic afect. Această orientare se poate înțelege prin faptul că, în niciun moment, cei doi filosofi nu încearcă să apeleze la un temei non-afectiv care să le justifice poziția teoretică. Orice gând pe care îl desfășoară cei doi începe și se termină în bucurie și, astfel, se angajează în probleme care sunt mai degrabă „autentic experimentate” decât analizate²⁸.

Cu siguranță, diferențele dintre Nietzsche și Spinoza sunt – așa cum am amintit și în debutul acestei lucrări – mari și semnificative, însă ceea ce am încercat să arăt aici este că modalitatea particulară a celor doi autori de a se raporta la afecte îi apropie în câteva aspecte esențiale, conferindu-le celor doi o poziție insolită în istoria filosofiei moderne.

Bibliografie:

Allison, Henry, *Benedict de Spinoza: An Introduction* (rev.ed.), Yale University Press, New Haven & London, 1988.

Beavers, Anthony F. & Rice, Lee C, “Doubt and Belief in *Tractatus de Intellectus Emendatione*” în G. Lloyd (ed.) *Spinoza: Critical Assessments*, Volume I, Routledge, London & New York, 2001.

Cristopher Cox, *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, University of California Press, Berkeley, 1999.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, tr. R. Hurley, City Lights Books, San Francisco, 1988.

Deleuze, Gilles, *On Spinoza*, cursuri transcrise, disponibile online la adresa <http://deleuzelectures.blogspot.ro/2007/02/on-spinoza.html>

Della Rocca, Michael, *Spinoza*, Routledge, New York, 2008.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, 1985.

Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, tr. F. Grunberg, Teora, București, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Călătorul și umbra sa. Omenesc, prea omenesc*, tr. O.-I. Petre, Antet, București, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *Știința voioasă*, tr. L. Miclescu, tr. versurilor de S. Dănilă. *Genealogia moralei*. tr. L. Miclescu, tr. din latină și greacă de T. Costa. *Amurgul idolilor*, tr. Al. Șahighian. București, Humanitas, 1994.

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

Nica, Daniel, „Subiectul modern la Nietzsche ca «puzzle fără soluție»”, în *Revista de filosofie*, Tomul LXIII, Nr. 1, 2016.

²⁸ *Ibidem*.

Pethick, Stuart, *Affectivity and Philosophy after Spinoza and Nietzsche: Making Knowledge the Most Powerful Affect*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.

Richard Schacht, "On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas's Nietzsche", în *Nietzsche Studien*, Vol.21, 1992.

Spinoza, Baruch, *Etica*, tr. Al. Posescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.