

LUMEA CA VOINȚĂ
ȘI REPREZENTARE

*

Arthur Schopenhauer s-a născut la Danzig pe 22 februarie 1788. Datorită averii moștenite de la tatăl său, a putut duce multă vreme o viață lipsită de griji, dedicându-se filozofiei. După studii de medicină și științe ale naturii la Göttingen, întrerupte curând, își obține în 1813 titlul de doctor în filozofie la Jena, cu lucrarea *Despre împătrită rădăcină a principiului rațiunii suficiente*. La sfatul îndrumătorului său de doctorat, filozoful sceptic Gottlob Ernst Schulze, îi citește pe Platon și Kant. În 1811 audiază cursurile lui Fichte la Berlin, fiind mai degrabă dezamăgit. Prin mama sa, Salonnière Johanna Schopenhauer, scriitoare cunoscută în epocă, tânărul Arthur reușește să-l cunoască personal pe Goethe, care îi va fi o vreme partener de discuții pe teme de teorie a culorilor. În urma discuțiilor și a corespondenței purtate cu Goethe, publică în 1816 scrierea *Despre vază și culori*. La începutul anului 1819 apare *Lumea ca voință și reprezentare*, o carte care cuprinde „o metodă de filozofare experimentată aici pentru prima dată și care se diferențiază complet de toate cele folosite până acum“. Temperamentul tumultuos al autorului cărții răzbate și din lunga corespondență cu editorul Brockhaus, ce rămâne un document literar al epocii. Imediat după publicarea cărții, Schopenhauer pleacă într-o călătorie în Italia, pentru ca, în 1820, să se înscrie ca docent privat la Universitatea din Berlin, profesând doar puțină vreme (dar rămânând înscris formal până în 1831). Concurența fățișă pe care încearcă să i-o facă lui Hegel în fața studenților, programându-și cursul în aceeași zi și la aceeași oră cu acesta, se termină cu o înfrângere: doar un număr de 9 studenți, în total, sunt interesați de prelegerile sale. Hegel va muri de holeră în 1831, iar Schopenhauer părăsește la rândul-i Berlinul de frica bolii, mutându-se la Frankfurt. În 1839, scrierea sa *Despre libertatea voinței* este premiată de Academia Norvegiană și va apărea în 1841 împreună cu o altă scriere, căreia premiul îi fusese însă refuzat, intitulată *Despre fundamentul moralei*. În 1843 publică, tot la Brockhaus, a doua ediție din *Lumea ca voință și reprezentare*, însoțită de adăugiri substanțiale sub forma unui al doilea volum. De-a lungul întregii vieți, Schopenhauer a ținut în preajma sa și un pudel, pe care la fiecare zece ani, când animalul îmbătrânește și murea, îl înlocuia cu un altul asemănător, ce primea același nume, *Atman* (în sanscrită: „suflu vital“), fiind convins că cel în viață este o reîntrupare a celorlalți, că este „ascunsul sâmbure al câinelui“, cu o vorbă din *Faust*-ul lui Goethe. În 1851 apare *Parerga și Paralipomena*, împreună cu *Aforismele asupra înțelepciunii în viață*. Acestea îi aduc celebritatea, publicul acordând acum atenție, retrospectiv, și cărții sale de tinerețe. E, totodată, momentul în care Schopenhauer, care se considera întemeietorul unei noi religii, al unei soteriologii de sursă brahmanică și deci opusă celei iudeo-creștine, se vede înconjurat și de discipoli. Pe aceștia îi numește, fără vreo rețineră, „apostolii“ și „evangheliștii“ săi. A fost pe deplin convins de valoarea sistemului său, spunând că „va veni timpul în care cel ce nu va ști ce anume am spus eu cu privire la un anume lucru va fi considerat pur și simplu un ignorant“. Era convins de asemenea că, în viitor, va deveni obiectul unui adevărat cult. Moare de pneumonie la 21 septembrie 1860, la Frankfurt pe Main.

Arthur Schopenhauer

LUMEA CA VOINȚĂ
ȘI REPREZENTARE

I

Traducere din germană și Glosar de
RADU GABRIEL PÂRVU

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Cuprinsul primului volum

<i>Notă asupra ediției</i>	7
Precuvântare la prima ediție	11
Precuvântare la a doua ediție	17
Precuvântare la a treia ediție	28
CARTEA ÎNTÂI	
PRIMA CONSIDERAȚIE ASUPRA LUMII CA REPREZENTARE	
Reprezentarea, subordonată principiului rațiunii suficiente:	
Obiectul experienței și al științei	29
CARTEA A DOUA	
PRIMA CONSIDERAȚIE ASUPRA LUMII CA VOINȚĂ	
Obiectivarea voinței	129
CARTEA A TREIA	
A DOUA CONSIDERAȚIE ASUPRA LUMII CA REPREZENTARE	
Reprezentarea, independentă de principiul rațiunii suficiente:	
Ideea platoniciană. Obiectul artei	205
CARTEA A PATRA	
A DOUA CONSIDERAȚIE ASUPRA LUMII CA VOINȚĂ	
Afirmarea și negarea voinței de a trăi,	
în condițiile ajungerii la cunoașterea de sine	311
ANEXĂ	
CRITICA FILOZOFIEI KANTIENE	463
<i>Glosar de termeni german-român</i>	589

Notă asupra ediției

Traducerea *Lumii ca voință și reprezentare* a fost făcută după Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, vol. I și II, publicate la Suhrkamp Verlag în 1993 (ediția a IV-a și, respectiv, a III-a, prima fiind apărută în 1986), sub îngrijirea lui Wolfgang Frhr. von Löhneysen.

Notele de subsol semnalate prin cifre, cu excepția pasajelor aflate între paranteze drepte, îi aparțin lui Schopenhauer, fiind redactate de-a lungul celor trei ediții antume ale cărții. Intervențiile între paranteze drepte, atât în textul propriu-zis, cât și în notele de subsol marcate cu cifre, aparțin editorului german. În cadrul acestor note și în cuprinsul textului propriu-zis, intervențiile noastre au fost indicate prin plasarea lor între acolade. Notele semnalate prin asteriscuri au fost întocmite tot de Schopenhauer, fiind publicate pentru prima oară în ediția Julius Frauenstädt, apărută în 1877 la F.A. Brockhaus din Leipzig. Notele marcate cu litere ne aparțin.

La sfârșitul primului volum, care cuprinde, deja încheată, întreaga terminologie schopenhaueriană, am pus la dispoziția cititorului un *Glosar de termeni german-român*.

Din rațiuni legate de inteligibilitatea textului, nu am preluat întotdeauna traduceri consacrate în limba română ale autorilor citați de Schopenhauer. Din aceleași motive, am adus pe alocuri mici modificări traducerilor respective. Mai precizăm că am corectat tacit transcrierea greșită sau doar șovăielnică a unor titluri și nume proprii.

Totodată, ne exprimăm grațitudinea pentru numeroasele sugestii prețioase oferite de domnul Cătălin Cioabă în urma unei atente lecturi a textului.

Traducătorul

VOLUMUL I

PATRU CĂRȚI, ALĂTURI DE O ANEXĂ CARE CONȚINE CRITICA FILOZOFIEI KANTIENE

„Și dacă totuși, pân' la urmă, natura pe ea însăși se scrutează?”

GOETHE

*[Domnului ministru de stat von Voigt
la aniversarea din 27 septembrie 1816]*

CARTEA ÎNTÂI
PRIMA CONSIDERAȚIE
ASUPRA LUMII CA REPREZENTARE

Reprezentarea, subordonată principiului
rațiunii suficiente:
Obiectul experienței și al științei

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
[„Lasă-n urma ta copilăria, prietene, trezește-te!“]

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
[*La Nouvelle Héloïse*, V, 1]

§ 1

„Lumea este reprezentarea mea“ – acesta este un adevăr valabil pentru orice vietate cunoscătoare, deși numai omul îl poate conștientiza, reflectându-l în mod abstract: și chiar așa face; astfel a apărut la el chibzuința filozofică. Atunci, pentru om devine clar și cert faptul că el nu cunoaște nici soarele, nici pământul, ci e-ntotdeauna doar ochiul care vede soarele și mâna care simte pământul, că lumea care-l înconjoară există numai ca reprezentare, adică exclusiv în relație cu altceva, cu cel care și-o reprezintă și care este el însuși. – Dacă poate fi rostit vreun adevăr *a priori*, atunci tocmai acesta este, deoarece el exprimă forma oricărei experiențe posibile și imaginabile, o formă mai generală decât toate celelalte, decât timpul, spațiul și cauzalitatea; căci toate acestea o presupun deja, iar dacă fiecare dintre aceste forme, pe care le-am recunoscut ca fiind tot atâtea ipostaze particulare ale principiului rațiunii suficiente, este valabilă numai pentru o clasă aparte de reprezentări, atunci divizarea în obiect și subiect este, în schimb, forma comună a tuturor claselor respective, singura în care este cu adevărat posibilă și poate fi concepută vreo reprezentare, indiferent de ce tip ar fi ea: fie abstractă sau intuitivă, fie pură sau empirică. Prin urmare, nici un adevăr nu e mai sigur decât acesta; nici unul nu este mai independent de toate celelalte și nu necesită dovezi mai puține că tot ce există pentru cunoaștere, deci întreaga lume, este obiect doar în relație cu subiectul, intuiție a celui ce intuește, într-un cuvânt, reprezentare. Firește, această afirmație este valabilă atât despre prezent, cât și despre trecut și despre orice viitor, atât despre lucrurile cele mai îndepărtate, cât și despre cele apropiate, fiindcă e valabilă despre timpul și spațiul însuși, singurele forme în care se diferențiază toate acestea. Tot ce aparține

și poate aparține lumii poartă inevitabil povara acestei condiționări datorate subiectului și există numai pentru subiect. Lumea este reprezentare.

Acest adevăr nu e deloc nou. El se găsea și-n considerațiile sceptice de la care a pornit Cartesius. Însă Berkeley a fost cel dintâi care l-a exprimat în mod categoric; astfel, el și-a câștigat un merit nemuritor pentru filozofie, chiar dacă restul teoriilor sale nu rezistă. Prima greșeală a lui Kant a fost neglijarea acestui principiu, așa cum am arătat în „Anexă“. – Cât de timpuriu a fost cunoscut, în schimb, acest adevăr fundamental de către înțelepții Indiei de vreme ce el apare ca principiu de bază al filozofiei Vedanta, atribuită lui Vyasa, o atestă William Jones în ultimul dintre studiile sale, *On the philosophy of the Asiatics*, [în] *Asiatic researches*, vol. IV, p. 164: „*The fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms.*“¹ Aceste cuvinte exprimă îndeajuns coexistența realității empirice cu idealitatea transcendentă.

Așadar, în „Cartea întâi“, cercetăm lumea doar din perspectiva arătată, numai în măsura în care ea este reprezentare. Că această abordare, în pofida adevărului pe care-l exprimă, este totuși unilaterală, fiind rezultatul unei abstracțiuni arbitrare, se arată în faptul că oricine simte o împotrivire interioară când admite că lumea este simpla lui reprezentare; pe de altă parte însă, nimeni nu se poate sustrage acestei ipoteze. Dar caracterul unilateral al acestei cercetări va fi completat în „Cartea a doua“ cu un adevăr care nu mai este cert de-a dreptul, precum cel de la care pornim aici; la el ne pot conduce numai o investigație mai profundă, un proces de abstractizare mai dificil, separarea a ceea ce e diferit și reunirea a ceea ce este identic – altfel spus, un adevăr care trebuie să îngrijoreze foarte serios, dacă nu cumva să înspăimânte pe oricine, și anume acela că el poate și trebuie să spună de asemenea: „Lumea este voința mea.“

¹ „Dogma fundamentală a Școlii Vedanta nu consta în negarea existenței materiei, adică a solidității, impenetrabilității și întinderii (fiindcă tăgăduirea acestor însușiri ar echivala cu o nebunie), ci în corectarea conceptului comun al materiei prin afirmația că ea nu are o existență independentă de percepția celui care cunoaște, deoarece existența și perceptibilitatea sunt noțiuni interșanjabile.“

Până atunci însă, așadar în „Cartea întâi“, este necesar să cercetăm neabătut acea latură a lumii care constituie punctul nostru de plecare, anume latura cognoscibilității, și prin urmare să numim, fără împotrivire, simple reprezentări toate obiectele existente, ba chiar să privim propriul trup doar ca pe o reprezentare (lucru pe care îl vom discuta mai exact în curând). Singurul lucru de care facem abstracție aici este *voința*, care constituie însă cealaltă latură a lumii, așa cum sper să devină mai târziu o certitudine pentru oricine; căci lumea este, pe de o parte, exclusiv *reprezentare*, iar pe de alta exclusiv *voință*. Însă o realitate care să nu fie nici una din cele două, ci un obiect în sine (spre care, din păcate, a degenerat pe ascuns și lucrul în sine al lui Kant), este o închipuire absurdă, iar ipoteza ei reprezintă, în filozofie, o lumină înșelătoare.

§ 2

Cel ce cunoaște totul și nu este cunoscut de nimeni este *subiectul*. Prin urmare, el este purtătorul lumii, condiția generală, permanent presupusă, a oricărui fenomen, a oricărui obiect; căci numai pentru subiect este tot ce există. Fiecare se descoperă pe sine în calitate de subiect, totuși doar în măsura în care cunoaște, nu și în măsura în care este obiect al cunoașterii. Obiect este însă deja trupul său, pe care, din acest punct de vedere, noi îl numim reprezentare. Căci trupul este un obiect printre obiecte și se supune legilor obiectelor, deși este un obiect nemijlocit.¹ Ca toate obiectele intuiției, el se găsește în formele oricărei cunoașteri, în timp și spațiu, datorită cărora există multiplicitatea. Însă subiectul, cel ce cunoaște fără a fi cunoscut vreodată, nu se găsește în aceste forme, de care el însuși este, mai degrabă, deja presupus; prin urmare, lui nu-i revin nici multiplicitatea, nici opusul acesteia, adică unitatea. Noi nu-l cunoaștem niciodată, ci tocmai el este cel ce cunoaște, cu condiția să existe un proces de cunoaștere.

Așadar, lumea ca reprezentare, unicul aspect sub care o cercetăm aici, are două jumătăți esențiale, necesare și inseparabile. Una este *obiectul*, a

¹ *Despre principiul rațiunii suficiente*, ediția a II-a, § 22.

căruia formă o constituie spațiul și timpul, iar prin acestea, multiplicitatea. Cealaltă jumătate însă, subiectul, nu se află în spațiu și timp, deoarece el este întreg și nedivizat în orice ființă care are reprezentări; de aceea, împreună cu obiectul, un singur subiect întregeste – la fel de complet ca milioanele de subiecte existente – lumea ca reprezentare; însă dacă ar dispărea fie și acel unic subiect, atunci lumea ca reprezentare n-ar mai exista. În consecință, aceste jumătăți sunt inseparabile până și la nivelul gândirii, căci fiecare dintre cele două are sens și există numai prin și pentru cealaltă, apare și dispare odată cu ea. Ele au o graniță comună; acolo unde începe obiectul, încetează subiectul. Granița lor comună se vedește tocmai în faptul că formele esențiale și, prin urmare, universale ale oricărui obiect, și anume timpul, spațiul și cauzalitatea, pot fi descoperite și cunoscute complet chiar și fără cunoașterea obiectului însuși, pornind de la subiect, adică, în limbaj kantian, ele rezidă *a priori* în conștiința noastră. Această descoperire este unul dintre meritele principale ale lui Kant, chiar unul foarte mare. În plus, eu susțin acum că principiul rațiunii suficiente este expresia comună pentru toate aceste forme ale obiectului, forme de care suntem conștienți *a priori*, și că, așadar, tot ce știm în chip pur *a priori* nu este decât conținutul principiului respectiv și consecințele lui; de fapt, el exprimă întreaga noastră cunoaștere certă *a priori*. În disertația mea *Despre principiul rațiunii suficiente* am arătat amănunțit cum orice obiect posibil se subordonează acestui principiu, adică se află într-o relație necesară cu alte obiecte, atât ca determinat, cât și ca determinant; se ajunge până acolo încât întreaga existență a tuturor obiectelor, în măsura în care sunt obiecte, reprezentări și nimic altceva, se reduce exclusiv la relația necesară dintre ele și rezidă numai în aceasta, fiind, așadar, pe de-a-ntregul relativă – situație despre care voi spune îndată mai mult. Am arătat apoi că, potrivit claselor în care se divid obiectele după posibilitatea lor, acea relație necesară pe care o exprimă în genere principiul rațiunii suficiente apare sub alte forme; ceea ce confirmă din nou corecta împărțire a claselor respective. Aici eu presupun mereu că toate afirmațiile din disertație sunt cunoscute și prezente în mintea cititorului; căci, dacă n-ar fi fost deja prezentate acolo, ele și-ar avea în chip necesar locul aici.

§ 3

Principala deosebire dintre toate reprezentările noastre este cea dintre intuitiv și abstract. Reprezentările abstracte constituie o singură clasă: noțiunile; iar pe pământ ele sunt proprietatea exclusivă a omului, a cărui capacitate de a le avea a fost numită dintotdeauna *rațiune*¹ și care îl diferențiază de toate animalele. În continuare vom privi separat reprezentările abstracte; dar mai întâi vom vorbi numai despre *reprezentarea intuitivă*. Ea vizează întreaga lume vizibilă sau totalitatea experienței, precum și condițiile de posibilitate ale acesteia. După cum am spus, o foarte importantă descoperire kantiană este faptul că înseși condițiile, formele experienței – componentele cele mai generale ale percepției ei și care sunt proprii în același mod tuturor manifestărilor ei, adică timpul și spațiul –, pot fi concepute și în sine, separat de conținutul lor, nu numai *in abstracto*, ci și intuite nemijlocit, precum și faptul că această intuiție nu este, să zicem, o fantasmă desprinsă dintr-o experiență repetată, ci este atât de independentă de experiență, încât e valabil mai degrabă inversul: aceasta din urmă trebuie să fie concepută, mai curând, ca fiind dependentă de intuiție, deoarece însușirile spațiului și ale timpului, așa cum le cunoaște intuiția *a priori*, sunt valabile pentru orice experiență posibilă, ca legi conform cărora aceasta trebuie să se producă pretutindeni. De aceea, în disertația mea *Despre principiul rațiunii suficiente* am considerat spațiul și timpul drept o clasă de reprezentări aparte, care există pentru sine, în măsura în care ele sunt intuite într-o formă pură, golită de conținut. Totuși, oricât de importantă este descoperirea kantiană privitoare la formele universale ale intuiției, constituite în așa fel încât pot fi cunoscute separat, independent de experiență, în mod intuitiv și conform întregii lor legități – elemente pe care se bazează infailibilitatea matematicii –, o însușire nu mai puțin notabilă a acestora este faptul că principiul rațiunii suficiente, care definește experiența ca lege a cauzalității și a motivației, iar gândirea ca lege a fundamentării judecăților, apare aici într-o formă cu totul specifică, pe care am denumit-o *rațiunea sufficientă a existenței* și care constituie

¹ Kant a creat însă confuzie în conceptul rațiunii. În această privință fac trimitere la „Anexă“, precum și la lucrarea mea *Probleme fundamentale ale eticii*, [apărută în] *Întemeierea moralei*, ediția I, § 6, pp. 148–154.

în plan temporal succesiunea momentelor, iar în plan spațial poziția părților ce se determină reciproc la infinit.

Cine s-a lămurit din disertația introductivă în legătură cu deplina identitate a conținutului principiului rațiunii suficiente, în ciuda diversității formelor lui, se va fi convins și de importanța pe care o are, pentru înțelegerea esenței intime a acestui principiu, tocmai cunoașterea celor mai simple ipostaze ale lui ca atare; iar aici ne referim la cunoașterea *timpului*. Așa cum fiecare clipă există în timp numai în măsura în care a distrus-o pe cea precedentă, nimicindu-și părintele, spre a fi la rândul-i distrusă la fel de repede, și așa cum trecutul și viitorul (abstracție făcând de consecințele conținutului lor) sunt la fel de vane ca un vis oarecare, pe când prezentul nu constituie decât granița fluctuantă și lipsită de întindere dintre cele două, tot așa vom recunoaște aceeași insignifianță și în cazul tuturor celorlalte forme ale principiului rațiunii suficiente și vom înțelege că precum timpul, așa și spațiul, iar precum acesta din urmă, tot ce este simultan în spațiu și în timp – prin urmare, tot ce rezultă din cauze sau motive –, are doar o existență relativă: este numai prin și pentru altceva, similar lui, adică există la rândul-i doar în același fel. Esența acestei opinii e veche: din perspectiva ei, Heraclit deplângea eterna curgere a lucrurilor; Platon desconsidera obiectul ei, socotindu-l o devenire permanentă, dar niciodată ceea ce ființează de fapt; Spinoza îl numea simplu accident al substanței unice, singura cu adevărat existentă și durabilă; Kant stabilește o opoziție între ceea ce este cunoscut astfel, ca simplu fenomen, și lucrul în sine; în sfârșit, străvechea înțelepciune indiană spune: „Este Maya, vâlul amăgirii, cel care acoperă ochii muritorilor și-i lasă să vadă o lume despre care nu se poate zice nici că există, dar nici că nu există cu adevărat; fiindcă ea seamănă cu un vis, cu strălucirea soarelui reflectată în nisip, despre care călătorul crede de la distanță că-i apă, sau seamănă chiar cu o funie aruncată pe jos, pe care el o ia drept un șarpe.“ (Aceste comparații se repetă în nenumărate pasaje din *Vede* și *Purane*.) Dar tot ce spun acestea și toate lucrurile despre care vorbesc nu sunt altceva decât ceea ce am cercetat și noi chiar acum: lumea ca reprezentare, subordonată principiului rațiunii suficiente.

§ 4

Cine a cunoscut principiul rațiunii suficiente sub ipostaza care apare în timpul pur ca atare – pe care se bazează orice numărare și calcul matematic – a cunoscut, odată cu aceasta, și întreaga esență a timpului. El nu este altceva decât acea ipostază a principiului rațiunii suficiente și n-are altă însușire. Succesiunea este forma principiului rațiunii suficiente în timp; ea este întreaga esență a timpului. – Cel care a cunoscut apoi principiul rațiunii suficiente așa cum acesta domină spațiul ca intuiție pură a epuizat astfel chiar întreaga esență a spațiului, deoarece, de la un capăt la altul, spațiul nu este decât posibilitatea părților lui de a se determina reciproc, adică *situare*. Cercetarea ei amănunțită și prezentarea rezultatelor obținute pe această cale sub forma unor abstracțiuni, pentru o utilizare mai comodă, constituie conținutul geometriei, în ansamblul ei. – Tot astfel, cine a cunoscut principiul rațiunii suficiente sub ipostaza care domină conținutul acelor forme (timpul și spațiul), perceptibilitatea lor, adică materia, cel care a cunoscut, așadar, legea cauzalității, a cunoscut astfel chiar întreaga esență a materiei ca atare; căci aceasta e pe de-a-ntregul cauzalitate, lucru pe care-l înțelege nemijlocit oricine, de îndată ce reflectează asupra acestei probleme. Căci, în cazul materiei, „a fi“ înseamnă „a acționa“; un alt fel de a fi al ei nici nu se poate concepe măcar. Numai acționând, materia umple spațiul și timpul; influența ei asupra obiectului nemijlocit (care este el însuși materie) condiționează intuiția, fără de care ea nu există; consecința influenței oricărui obiect material asupra altuia este cunoscută numai în măsura în care acesta din urmă influențează acum altfel decât mai înainte obiectul nemijlocit și constă doar într-o asemenea înrâurire. Cauza și efectul constituie deci întreaga esență a materiei; ființarea ei înseamnă acțiunea ei (amănunte în această privință se găsesc în disertația *Despre principiul rațiunii suficiente*, § 21, p. 77). De aceea, suma tuturor lucrurilor materiale este denumită extrem de nimerit în limba germană *Wirklichkeit*¹, cuvânt mult mai semnificativ decât

¹ *Mira in quibusdam rebus verborum proprietates est et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat* [„E uimitor, în cazul multor lucruri, cât de bine sunt exprimate, iar limbajul obișnuit al anticilor desemnează multe în cel mai eficient mod“] – Seneca, *Epistulae*, 81 [9].

Realität.^a Cea asupra căreia acționează ea este tot materie; întreaga ei ființare și esență constau, așadar, numai în schimbarea legică pe care o produce una dintre părțile acesteia în cealaltă; prin urmare, materia este complet relativă, conform unei relații valabile numai în cadrul limitelor proprii, deci întocmai ca timpul și ca spațiul.

Însă timpul și spațiul, luate separat, pot fi reprezentate intuitiv chiar și în absența materiei; dar nu și materia în absența lor. Deja forma, care este inseparabilă de ea, presupune *spațiul*, iar acțiunea ei, în care constă întreaga ei existență, privește mereu doar o schimbare, așadar o determinare *temporală*. Luate însă doar separat, timpul și spațiul nu sunt presupuse de materie, ci abia reunirea amândurora constituie esența ei, tocmai pentru că această esență, după cum am arătat, constă în acțiune, în cauzalitate. Căci nenumăratele fenomene și stări imaginabile ar putea să coexiste în spațiul infinit fără să se îngrădească reciproc; sau ar putea să se succedă în timpul infinit fără să se incomodeze reciproc; atunci o necesară interdependență a lor și o regulă care să le determine conform acestei relații ar deveni absolut inutile și nici măcar n-ar fi aplicabile; în consecință – în ciuda oricărei alăturări în spațiu și a variației în timp, câtă vreme fiecare dintre aceste două forme ar avea stabilitate și un curs propriu, doar pentru sine și fără vreă legătură cu cealaltă –, n-ar mai exista nici cauzalitate, iar pentru că aceasta constituie adevărata esență a materiei, n-ar mai fi nici materia. – Or, legea cauzalității capătă semnificație și devine necesară numai întrucât esența schimbării nu constă în simpla variație a stărilor în sine, ci, mai degrabă, în faptul că în *același loc* din spațiu este acum *o* stare, iar ulterior *alta*, și că în *unul* și același moment determinat este *aici* această stare, iar *dincolo* alta; numai această îngrădire reciprocă a timpului și a spațiului îi conferă semnificație și totodată necesitate unei reguli potrivit căreia trebuie să se producă o schimbare. Determinată de legea cauzalității nu este deci simpla succesiune a stărilor în timp, ci această succesiune din perspectiva unui anumit spațiu; la fel, nu este determinată existența stărilor într-un anumit loc, ci în acest loc la un moment dat. Schimbarea, adică variația survenită conform legii cauzalității, privește așadar *simultan* o anumită parte a spațiului și o anumită parte a timpului, strâns legate una de cealaltă, de fiecare dată. Prin urmare, cauzalitatea unifică

^a Ambele cuvinte înseamnă în germană „realitate“, însă Schopenhauer vizează aici rădăcina comună a lui *Wirklichkeit* și *wirken* („a acționa“).

spațiul cu timpul. Dar noi am constatat că toată esența materiei constă în acțiune, deci în cauzalitate; prin urmare, și în materie trebuie să fie reunite spațiul și timpul, adică ea trebuie să poarte în sine, concomitent, însușirile timpului și ale spațiului, oricât s-ar contrazice amândouă; ea trebuie să reunească în sine tot ce e cu neputință în fiecare dintre cele două, luate separat; prin urmare, ea îmbină fuga nestatornică a timpului cu permanența rigidă și imuabilă a spațiului, împrumutând de la ambele divizibilitatea lor infinită. Constatăm așadar că materiei, mai întâi de toate, i se datorează *simultaneitatea*, care nu putea exista exclusiv în timp fiindcă acesta nu admite alăturarea, și nici exclusiv în spațiu, deoarece el nu cunoaște anterioritatea, posterioritatea sau momentul actual. Dar *simultaneitatea* numeroaselor stări constituie, de fapt, esența realității. Căci, grație ei, în primul rând *durata* devine posibilă, întrucât aceasta poate fi cunoscută doar în funcție de schimbarea a ceea ce coexistă alături de elementele durabile; dar, tot numai prin ceea ce este durabil în variație, aceasta din urmă capătă acum caracterul *schimbării*, adică al modificării calității și a formei, în condițiile permanenței *substanței*, altfel spus, a *materiei*¹. Existând exclusiv în spațiu, lumea ar fi rigidă și imobilă; n-ar exista nici succesiune, nici schimbare, nici acțiune; anulând însă acțiunea, suprimăm și reprezentarea materiei. Pe de altă parte, existând exclusiv în timp, totul ar fi efemer; n-ar exista nici permanență, nici alăturare; așadar, nici simultaneitate și, prin urmare, nici durată; deci, din nou n-ar mai exista materie. Abia din reunirea timpului și a spațiului rezultă materia, adică posibilitatea simultaneității și astfel a duratei, ce constituie la rândul ei posibilitatea permanenței substanței în condițiile schimbării stărilor.² Avându-și esența în asocierea timpului și a spațiului, materia poartă îndeobște amprenta amândurora. Materia își adeverește originea în spațiu în parte datorită formei, care este inseparabilă de ea, dar mai ales (deoarece variația ține doar de timp, singurul în care și pentru care nu există nimic durabil) datorită permanenței ei (substanței), a cărei certitudine *a priori* trebuie derivată, deci, în totalitate din certitudinea spațiului³; originea în timp

¹ În „Anexă“ am arătat că materia și substanța sunt *una*.

² Așa se explică și afirmația kantiană potrivit căreia „materia este ceea ce se mișcă în spațiu“; căci mișcarea constă numai în reunirea spațiului și a timpului.

³ Nu din cunoașterea timpului, așa cum dorește Kant, lucru pe care l-am explicat în „Anexă“.

ea și-o dezvăluie însă datorită calității (accidentului), fără de care ea nu apare niciodată și care nu este decât cauzalitate, acțiune asupra altei materii, așadar schimbare (un concept temporal). Dar legitatea unei acțiuni se raportează întotdeauna la spațiu și timp, deopotrivă, și numai astfel are semnificație. Ce fel de stare trebuie să survină în *acest moment* și în *acest loc* este determinația asupra căreia se extinde, în exclusivitate, legislația cauzalității. Această deducere a determinațiilor fundamentale ale materiei din formele cunoașterii noastre, forme de care suntem conștienți *a priori*, se află la baza faptului că noi îi atribuim *a priori* materiei anumite însușiri precum ocuparea unui spațiu, adică impenerabilitatea și acțiunea eficientă, apoi întinderea, divizibilitatea infinită, permanența, cu alte cuvinte, indestructibilitatea, și, în fine, mobilitatea; în schimb, în pofida faptului că în cazul ei nu există excepții, greutatea poate fi enumerată totuși printre cunoștințele *a posteriori*, deși Kant, în *Primele fundamente metafizice ale științei naturii*, p. 71 (ediția Rosenkranz, p. 372), o prezintă ca putând fi cunoscută *a priori*.

Însă, așa cum obiectul în genere există doar pentru subiect, ca reprezentare a acestuia, tot astfel fiecare clasă particulară de reprezentări există în subiect numai pentru o determinație la fel de particulară, pe care o numim capacitate de cunoaștere. Corelatul subiectiv al timpului și spațiului, luate în sine și considerate drept forme lipsite de conținut, a fost numit de Kant sensibilitate pură, expresie ce poate fi păstrată, întrucât Kant a fost aici un deschizător de drumuri; și asta cu toate că ea nu se potrivește întru totul, deoarece sensibilitatea presupune deja materia. Corelatul subiectiv al materiei sau al cauzalității, dat fiind că ambele sunt una, este *intelectul*, care nu e decât un corelat și nimic mai mult. Cunoașterea cauzalității este singura lui funcțiune, unica lui putere, care e una mare, cu largă acoperire și aplicare diversă, deși are o identitate inconfundabilă în toate manifestările ei. Sau invers: orice cauzalitate, așadar orice materie, prin urmare întreaga realitate, există numai pentru, prin și în intelect. Prima și cea mai simplă manifestare a intelectului – și totodată una permanentă – este intuiția lumii reale; ea nu este decât cunoașterea cauzei pe baza efectului; de aceea, orice intuiție este intelectuală. Totuși, n-am putea ajunge niciodată la ea dacă n-am cunoaște nemijlocit un efect care să ne slujească astfel drept punct de plecare. Dar un asemenea efect se produce asupra trupurilor animale. În această privință, ele sunt *obiecte nemijlocite* ale subiectului; intuiția tuturor celorlalte obiecte este mijlo-

cită de ele. Schimbările pe care le suferă orice trup animal sunt cunoscute în chip nemijlocit, adică sunt simțite, iar întrucât un anumit efect este raportat imediat la cauza lui, apare intuiția cauzei ca *obiect*. Această relație nu e un raționament abstract, nu se produce cu ajutorul reflecției și nici prin liber arbitru, ci în mod direct, necesar și cert. Ea constituie modul de cunoaștere al *intelectului pur*, fără de care n-am ajunge niciodată la intuiție, ci ne-ar rămâne doar o conștiință apatică, de tip vegetativ, a schimbărilor obiectului nemijlocit; iar acestea s-ar succeda lipsite de orice sens, dacă n-ar avea o semnificație pentru voință, în calitatea lor de eventuală durere sau desfătare. Însă, așa cum odată cu apariția soarelui se ivește lumea vizibilă, tot astfel, prin unica sa funcțiune simplă, intelectul transformă *dintr-odată* în intuiție simțirea apatică și lipsită de orice semnificații. Ceea ce simt ochiul, urechea și mâna nu este intuiție; sunt doar informații. Abia când intelectul trece de la efect la cauză apare lumea, întinsă în spațiu ca intuiție, variată în privința formei, persistentă în timp sub aspectul materiei, deoarece intelectul reunește spațiul și timpul în reprezentarea numită *materie*, adică acțiune eficientă. Această lume există ca reprezentare numai prin și pentru intelect. În primul capitol al studiului meu *Despre văz și culori* am analizat deja modul în care intelectul creează intuiții pe baza informațiilor furnizate de simțuri. Am arătat cum, prin compararea impresiilor pe care diverse simțuri le primesc de la același obiect, copilul învață să întuiască, dar și modul în care acest proces este singurul care ne lămurește în legătură cu atâtea fenomene senzoriale: faptul de a vedea o singură dată, cu ambii ochi, apoi văzul dublu, când ne uităm sașiu sau când privim concomitent obiectele înșiruite la distanțe inegale, precum și orice aparență produsă de o schimbare bruscă la nivelul organelor de simț. Mult mai amănunțit și mai temeinic am tratat însă această temă importantă în cea de-a doua ediție a disertației *Despre principiul rațiunii suficiente*, § 21. Tot ce am afirmat acolo și-ar avea în mod necesar locul aici, unde, la drept vorbind, ar mai trebui spus o dată; totuși, câtă vreme îmi repugnă aproape la fel de mult să mă copiez pe mine sau să-i copiez pe alții și nici nu sunt în stare să expun lucrurile mai bine decât am făcut-o acolo, trimit la afirmațiile respective fără să le mai repet aici, presupunându-le a fi deja cunoscute.

Deprinderea văzului de către copii și de către oamenii orbi din naștere, după ce au fost operați, ca și vederea obișnuită a ceea ce percepem de două ori, cu ambii ochi, dar vedem ca fiind un singur lucru, apoi

văzul și pipăitul dublu în cazul deplasării organelor de simț din poziția lor normală, apariția verticală a obiectelor, când imaginea lor apare răsturnată la nivelul ochilor, transpunerea culorii asupra obiectelor exterioare, aceasta nefiind decât o funcțiune internă, o polarizare a activității oculare, și, în fine, stereoscopul – toate acestea sunt dovezi solide și incontestabile că orice *intuiție* nu este doar senzorială, ci intelectuală, adică pură *cunoaștere intelectuală a cauzei pe baza efectului*; prin urmare, ea presupune legea cauzalității, de a cărei cunoaștere depinde orice intuiție, deci orice experiență, conform întregii ei posibilități inițiale; lucrurile nu stau nicidecum invers: cunoașterea legii cauzale nu depinde de experiență, așa cum susține scepticismul lui Hume, care e contrazis abia acum. Căci independența cunoașterii cauzalității față de orice experiență, adică aprioritatea ei, nu poate fi demonstrată decât pornind de la dependența de ea a oricărei experiențe; iar aceasta se poate întâmpla tot numai când dovedim, așa cum am arătat aici și am explicat în pasajele tocmai menționate, că intuiția în genere, în al cărei domeniu rezidă orice experiență, include deja cunoașterea cauzalității, care există, așadar, complet *a priori* din punctul de vedere al experienței și este presupusă de aceasta drept condiție, fără a o presupune. Ceea ce nu poate fi demonstrat însă în felul în care a încercat Kant și care a fost criticat de mine în disertația *Despre principiul rațiunii suficiente*, § 23.

§ 5

Dar să ne ferim să facem marea greșală de a considera că, deoarece intuiția este intermediată de cunoașterea cauzalității, între obiect și subiect ar exista un raport ca între cauză și efect; mai curând, acest raport are loc mereu doar între un obiect nemijlocit și unul mijlocit, altfel spus, numai între obiecte. Pe aceeași falsă supoziție se bazează disputa prostească referitoare la realitatea lumii exterioare, confruntare ai cărei protagoniști sunt dogmatismul și scepticismul și unde cel dintâi apare când ca realism, când ca idealism. Realismul admite obiectul drept cauză și plasează efectul acesteia în subiect. Idealismul lui Fichte transformă obiectul în efect al subiectului. Deoarece însă între subiect și obiect nu există absolut nici un raport în virtutea principiului rațiunii suficiente – lucru ce nicidecum

nu va putea fi subliniat îndeajuns —, nici una dintre cele două afirmații nu a putut fi demonstrată, drept care scepticismul le-a atacat pe amândouă cu succes. — Căci, așa cum legea cauzalității premerge intuiția și experiența, condiționându-le, și, prin urmare, nu poate fi învățată pe baza acestora (cum credea Hume), tot astfel obiectul și subiectul, în calitate de primă condiție, sunt deja anterioare oricărei cunoașteri, deci și principiului rațiunii suficiente în genere, fiindcă acesta nu este decât forma oricărui obiect, modul în care el se manifestă de obicei; or, obiectul presupune întotdeauna subiectul; prin urmare, între cele două nu poate exista raportul dintre temei și consecință. Disertația mea *Despre principiul rațiunii suficiente* urmărește să expună tocmai conținutul aceluiași principiu ca formă esențială a oricărui obiect, adică modul general de manifestare al întregii obiectualități ce-i revine obiectului ca atare; luat însă ca atare, obiectul presupune de fiecare dată subiectul, înțeles drept corelat necesar al acestuia; prin urmare, subiectul rămâne mereu în afara sferei de valabilitate a principiului rațiunii suficiente. Disputa privitoare la realitatea lumii exterioare se bazează tocmai pe extinderea greșită a valabilității principiului rațiunii suficiente și asupra subiectului, iar odată cu această confuzie controversa a devenit ea însăși de neînțeles. Pe de o parte, dogmatismul realist, socotind că reprezentarea este un efect al obiectului, vrea să le separe pe cele două, reprezentarea și obiectul, care sunt *totuna*, și caută să admită o cauză total diferită de reprezentare, un obiect în sine, independent de subiect, ceea ce e complet de neconceput, întrucât chiar ca obiect, el presupune permanent subiectul și, ca urmare, rămâne mereu doar reprezentarea acestuia. Dogmatismului realist i se opune scepticismul, prin aceeași falsă supoziție că în reprezentare nu am avea decât efectul și niciodată cauza, deci n-am cunoaște niciodată *fința* obiectelor, ci numai *acțiunea* lor, dar că este posibil ca aceasta din urmă să nu aibă absolut nici o asemănare cu fința lor și să facem de fapt o supoziție complet falsă, potrivit căreia legea cauzalității ar fi admisă abia din experiență, a cărei realitate trebuie să se bazeze însă tot pe ea. — Sub acest aspect, ambele orientări pot primi următoarele sfaturi: în primul rând, obiectul și reprezentarea sunt unul și același lucru; apoi, *fința* obiectelor intuiției este chiar *acțiunea* lor; tocmai în aceasta constă realitatea lucrului, iar pretenția existenței obiectului în afara reprezentării subiectului, precum și pretenția unei fințe a lucrului real diferite de acțiunea lui n-au nici un sens și constituie o contradicție;

LUMEA CA VOINȚĂ
ȘI REPREZENTARE

* *

Despre filozofia sa din *Lumea ca voință și reprezentare*, Schopenhauer spune dintru început că „pornește de la cea kantiană și presupune o cunoaștere temeinică a ei“. Cu toate acestea, cartea nu e opera unui epigon, ci a unui adevărat continuator. Faimosul „lucru în sine“ al lui Kant, aflat dincolo de fenomene și care nu putea fi cu nici un chip cunoscut, devine acum pe deplin cognoscibil și primește un nume: acela de *voință*. Însă, ca orice cuvânt-cheie al filozofiei, și acesta se îndepărtează cu mult de folosirea curentă: „voința“ nu este aici actul volitiv conștient al unui subiect, ci, dimpotrivă, elanul vital al oricărei ființe vii, ba chiar și al regnului mineral, este principiul metafizic pe care îl aflăm, în natură și om, obiectivat pe diferite trepte. Voința este obiectul prin excelență al cunoașterii, întâlnit în toate cele ce sunt, este principiul irațional asupra căruia se apleacă orice cunoaștere rațională. Ideile platoniciene sunt de asemenea preluate de Schopenhauer în sistemul său și înțelese ca trepte ale obiectivării voinței. Numai că toată învățătura despre acest impuls vital ridicat la rangul de principiu metafizic se concentrează în ideea *negării* voinței, prin cunoașterea de orice fel, adică odată cu *reprezentarea*. Orice cunoaștere, spune Schopenhauer, este un „calmant“ al voinței. Influența gândirii indiene, a brahmanismului și a budismului, reprezintă un ingredient important în această filozofie postkantiană: e vorba, cu adevărat, de primul moment al întâlnirii dintre filozofia europeană și gândirea asiatică.

Lucrări publicate de Arthur Schopenhauer în timpul vieții: *Despre împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente* (1813), *Despre văz și culori* (1816), *Lumea ca voință și reprezentare* (primul volum apărut în 1819, al doilea volum apărut în 1843), *Despre voință în natură* (1836), *Cele două probleme fundamentale ale eticii* (1841), *Parerga și Paralipomena* (1851).

Arthur Schopenhauer

LUMEA CA VOINȚĂ
ȘI REPREZENTARE

II

Traducere din germană de
RADU GABRIEL PÂRVU

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Cuprinsul volumului al doilea

COMPLETĂRI LA CARTEA ÎNTÂI	11
----------------------------------	----

Prima jumătate. Teoria reprezentării intuitive

1. Despre viziunea fundamentală a idealismului	15
2. Despre teoria cunoașterii intuitive sau intelectuale	31
3. Despre simțuri	38
4. Despre cunoașterea <i>a priori</i>	44

A doua jumătate. Teoria reprezentării abstracte sau a gândirii

5. Despre intelectul lipsit de rațiune	71
6. Despre teoria cunoașterii abstracte sau raționale	75
7. Despre relația dintre cunoașterea intuitivă și cea abstractă	83
8. Despre teoria ridicolului	105
9. Despre logică în general	117
10. Despre silogistică	122
11. Despre retorică	133
12. Despre doctrina științei	134
13. Despre metodologia matematicii	145
14. Despre asociația de idei	147
15. Despre imperfecțiunile esențiale ale intelectului	151
16. Despre utilizarea practică a rațiunii și despre stoicism	163
17. Despre nevoia metafizică a omului	176

COMPLETĂRI LA CARTEA A DOUA

18. Despre cognoscibilitatea lucrului în sine	209
19. Despre primatul voinței în conștiința de sine	218
20. Obiectivarea voinței în organismul animal	265
21. Retrospectivă și considerații mai generale	290
22. Viziune obiectivă asupra intelectului	293
23. Despre obiectivarea voinței în natura inconștientă	314
24. Despre materie	327
25. Considerații transcendente referitoare la voință ca lucru în sine	340
26. Despre teleologie	350
27. Despre instinct și deprindere	366
28. Caracterizarea voinței de a trăi	373

COMPLETĂRI LA CARTEA A TREIA

29. Despre cunoașterea ideilor	389
30. Despre subiectul pur al cunoașterii	392
31. Despre geniu	401
32. Despre nebunie	425
33. Observații răslețe privitoare la frumusețea naturii	430
34. Despre esența intimă a artei	432
35. Despre estetica arhitecturii	436
36. Observații răslețe privitoare la estetica artelor plastice	445
37. Despre estetica poeziei	450
38. Despre istorie	465
39. Despre metafizica muzicii	474

COMPLETĂRI LA CARTEA A PATRA

40. Prefață	489
41. Despre moarte și relația ei cu indestructibilitatea esenței noastre	490
42. Viața speciei	540
43. Ereditatea însușirilor	547

44. Metafizica iubirii între sexe	562
45. Despre afirmarea voinței de a trăi	601
46. Despre zădărnicia și suferința vieții	606
47. Despre etică	624
48. Despre teoria negării voinței de a trăi	638
49. Rânduiala mântuirii	672
50. Epifilozofie	678

VOLUMUL II

CARE CONȚINE COMPLETĂRILE
LA CELE PATRU CĂRȚI
ALE PRIMULUI VOLUM

Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.

[„Doar pe puțini îi va influența cel care
se gândește la contemporanii săi.“]

SENECA

[*Epistulae*, 79, 17]

COMPLETĂRI LA CARTEA ÎNTÂI

„De ce de toți tu vrei să te separi
Și ții doar la părerea ta?
Dar eu nu scriu pe placul vostru doar
Ci trebuie să învățați ceva.“

GOETHE

[*Xeniile blânde*, I, 2]

DESPRE CARTEA ÎNTÂI
PRIMA JUMĂTATE

Teoria reprezentării intuitive
(despre §§ 1–7 din primul volum)

CAPITOLUL 1

Despre viziunea fundamentală a idealismului

În spațiul infinit există nenumărate sfere strălucitoare, iar în jurul fiecăreia se rotește cam o duzină de sfere mai mici, luminate de ele și care, fierbinți în interior, sunt acoperite cu o crustă solidificată și rece, pe care un înveliș mușcegăit a produs niște ființe cunoscătoare – acesta este adevărul empiric, realul, lumea. Totuși, pentru o ființă gânditoare este o situație penibilă să stea pe una dintre acele sfere nenumărate care plutesc liber în spațiul nemărginit – fără a ști de unde vine și încotro se îndreaptă – și să fie doar una dintre nenumăratele ființe asemănătoare ei, care se înghesuie, se agită, se chinuiesc, apărând și dispărând repede, fără odihnă, în timpul fără început și fără sfârșit; aici nimic altceva nu durează în afara materiei și a reînțoarcerii aceluiași diverse forme organice pe anumite căi și canale, date o dată pentru totdeauna. Știința empirică ne poate învăța numai despre natură și despre alcătuirea și regulile mai precise ale acestor procese. – Apoi, în fine, filozofia modernă, în special grație lui Berkeley și lui Kant, și-a dat seama că toate acestea sunt în primul rând doar un *fenomen cerebral*, grevat de condiții *subiective* atât de însemnate, de numeroase și de diferite, încât iluzoria lui realitate absolută dispare și lasă loc unei cu totul alte ordini universale, care se află la baza fenomenului respectiv, adică se raportează la el ca lucrul în sine la simplul fenomen.

„Lumea este reprezentarea mea“, iată un principiu al cărui adevăr – adevărul axiomei lui Euclid – trebuie să-l recunoască oricine, de îndată ce-l înțelege, deși nu este unul pe care-l înțelege oricine, de îndată ce l-a auzit. – Conștientizarea lui și asocierea lui cu problema raportului dintre ideal și real, adică a relației dintre lumea din mintea noastră și cea din

afara minții, constituie, alături de problema libertății morale, caracteristica distinctivă a filozofiei moderne. Căci abia după ce oamenii practicaseră milenii de-a rândul filozofarea pur obiectivă ei au descoperit că, printre numeroasele lucruri care fac ca lumea să rămână atât de enigmatică și problematică, factorul primordial și imediat este acela că, oricât ar fi ea de incomensurabilă și de masivă, existența lumii depinde totuși de un singur fricel; iar acesta este conștiința în care ea există de fiecare dată. În ciuda întregii realități *empirice*, condiția menționată, care grevează irevocabil existența lumii, pune pe aceasta pecetea *idealității*, marcând-o astfel ca simplu *fenomen*; măcar sub acest aspect, trebuie să recunoaștem că ea este înrudită cu visul și putem s-o plasăm de fapt în aceeași categorie cu el. Căci aceeași funcție cerebrală care, în timpul somnului, scoate la iveală ca prin farmec o lume complet obiectivă, intuitivă, ba chiar tangibilă, trebuie să contribuie în egală măsură la reprezentarea lumii obiective în starea de veghe. Fiindcă ambele lumi, deși diferite prin materia lor, sunt turnate neîndoielnic în aceeași formă. Această formă este intelectul, funcția cerebrală. – Cartesius este probabil primul care a ajuns la nivelul de reflecție cerut de acest adevăr fundamental; în consecință, el l-a transformat în punctul de plecare al filozofiei sale, deși deocamdată doar sub forma unei îndoieli sceptice. Atunci când el a luat drept singură certitudine acel *cogito, ergo sum* [„cuget, deci exist“ – *Principia philosophiae*, I, 7 și 10], însă provizoriu a considerat că existența lumii este problematică, a fost descoperit realmente punctul de plecare esențial, unicul corect și totodată *adevăratul* punct de sprijin al întregii filozofii. Iar acesta e în principiu și în mod inevitabil *subiectivul, propria conștiință*. Căci numai ea este și rămâne imediată; orice altceva, indiferent ce ar fi, este intermediat și condiționat abia de aceasta; prin urmare, depinde de ea. De aceea socotim, pe bună dreptate, că filozofia modernă pornește de la Cartesius ca părinte al ei. Continuând pe acest drum, Berkeley a ajuns nu după multă vreme la *idealismul* propriu-zis, adică la cunoașterea faptului că ceea ce are întindere în spațiu, deci lumea obiectivă, materială în genere, există ca atare numai în *reprezentarea* noastră și că este fals, ba chiar absurd, să-i atribuim ei, *ca atare*, o existență în afara oricărei reprezentări și în mod independent de subiectul cunoscător; adică să admitem o materie de-a dreptul reală, existentă în sine. Dar acest punct de vedere foarte corect și profund constituie, totodată, întreaga filozofie a lui Berkeley: în afară de asta el nu mai avea nimic de spus.

Prin urmare, adevărata filozofie trebuie să fie, în orice caz, *idealistă*; așa trebuie să fie, spre a fi măcar onestă. Căci nimic nu este mai cert decât faptul că nimeni nu poate ieși vreodată din sine, ca să se identifice imediat cu lucrurile diferite de el, ci tot ceea ce cunoaște cu siguranță, deci în mod direct, se află în conștiința lui. Dincolo de aceasta nu poate exista, prin urmare, o certitudine *nemijlocită*; dar principiile prime ale unei științe trebuie să dețină o asemenea certitudine. Din punctul de vedere empiric al celorlalte științe, este absolut adecvat să admitem existența unei lumi obiective ca atare; nu și din cel al filozofiei, care trebuie să revină la ceea ce este primordial și originar. Numai *conștiința* e dată nemijlocit; de aceea, fundamentul *filozofiei* se limitează la faptele conștiinței, adică ea este *idealistă* în esență. – Realismul, care se recomandă intelectului primitiv pretinzând că este real, pleacă de la o ipoteză de-a dreptul arbitrară și reprezintă, așadar, o neserioasă construcție în van, omițând sau tăgăduind cea dintâi realitate, aceea că tot ce cunoaștem se află în conștiință. Întrucât faptul că *existența obiectivă* a lucrurilor este condiționată de cel care le reprezintă – și, în consecință, lumea obiectivă există numai *ca reprezentare* – nu este o ipoteză, și cu atât mai puțin o hotărâre suverană sau chiar un paradox expus de dragul dezbaterii, ci este cel mai cert și mai simplu adevăr, a cărui cunoaștere este îngreunată numai de faptul că este chiar prea simplu și că nu toți au destulă chibzuință ca să revină la primele elemente ale conștiinței lor despre lucruri. Niciodată nu poate exista o existență absolut obiectivă, în sine însăși; așa ceva este pur și simplu de neconceput, căci ceea ce este obiectiv ca atare există mereu și principial în conștiința unui subiect, fiind deci reprezentarea acestuia; prin urmare, e condiționat de el, dar și de formele lui de reprezentare, care sunt inerente subiectului, iar nu obiectului.

Negreșit, la prima vedere pare o certitudine că *există lumea obiectivă*, chiar și-n absența unei ființe cunoscătoare, fiindcă *in abstracto* se poate concepe o asemenea afirmație, fără să iasă la lumină contradicția pe care ea o conține. – Însă dacă se dorește *transpunerea în realitate* a acestei idei abstracte, adică reducerea ei la reprezentări intuitive – singurele de la care ea (ca orice abstracțiune) poate dobândi totuși conținut și adevăr –, și se încearcă deci *imaginarea unei lumi obiective fără un subiect cunoscător*, atunci ne dăm seama că lucrurile pe care ni le imaginăm sunt în realitate opusul a ceea ce s-a intenționat, și anume nimic altceva decât procesul

intelectual al unui cunoscător care intuieste o lume obiectivă, așadar tocmai ceea ce doriserăm să excludem. Căci această lume intuitivă și reală este, evident, un fenomen cerebral; de aceea, ipoteza că și ea ar trebui să existe ca atare, în mod independent de toate creierele, conține o contradicție.

Principala obiecție împotriva *idealității* inevitabile și esențiale a *oricărui obiect* – obiecție ce apare mai mult sau mai puțin clar la oricine – este desigur aceasta: până și propria mea persoană este obiect pentru altcineva și, ca atare, reprezentare a lui; și totuși știu precis că exist, chiar fără a fi reprezentat de acela. În aceeași relație în care mă aflu *eu* cu intelectul lui se găsesc toate celelalte obiecte cu acesta; prin urmare, și ele există, fără a fi reprezentate de celălalt. – Iată răspunsul la această obiecție: celălalt, al cărui obiect consider că este acum persoana mea, nu este exclusiv *subiectul*, ci, în primul rând, un individ cunoscător. De aceea, chiar dacă el *n-ar* exista și nici *n-ar* mai exista o altă ființă cunoscătoare în afară de mine, *n-ar* fi nicidecum suprimat *subiectul*, în a cărui reprezentare exclusivă există toate obiectele. Căci acest *subiect* sunt și eu însumi, așa cum este orice cunoscător. În consecință, în cazul avut în vedere, persoana mea continuă să existe, dar tot ca reprezentare, și anume în propria mea cunoaștere. Deoarece întotdeauna persoana mea este cunoscută, chiar și de către mine, numai indirect, niciodată nemijlocit; pentru că orice ființare reprezentată este indirectă. Adică doar prin intuiția creierului meu îmi cunosc trupul ca *obiect*, altfel spus, ca având întindere, ocupând un spațiu și acționând; această intuiție este mijlocită de simțuri, pe ale căror informații intelectul intuitiv își îndeplinește funcția de a trece de la efect la cauză, și astfel, când ochii văd trupul sau când mâinile îl pipăie, se construiește în spațiu figura întruchipată de trupul meu. Dar, în nici un caz, nu-mi sunt date nemijlocit – eventual, la nivelul simțului comun al trupului sau înlăuntrul conștiinței de sine – o întindere oarecare, o formă și o acțiune, care să coincidă apoi cu ființa mea, care, prin urmare, pentru a exista astfel, *n-ar* avea nevoie de altcineva în a cărui cunoaștere să fie reprezentată. Mai degrabă, acel simț comun, ca și conștiința de sine, se află în relație directă numai cu *voința*, și anume apare ca stare de confort sau disconfort și ca acțiune în actele de voință ce i se înfățișează intuiției externe drept acțiuni fizice. Or, de aici rezultă că existența persoanei mele sau a trupului meu, *care are întindere și acționează*, presupune întotdeauna un *cunoscător* diferit de el, fiindcă în esență această existență este una în

aprehensiune, în reprezentare, deci o existență *pentru altcineva*. În realitate, ea este un fenomen cerebral, indiferent dacă este al meu sau al altei persoane creierul care și-o reprezintă. În primul caz, propria persoană se divide apoi în cunoscător și cunoscut, în subiect și obiect, care se opun aici, ca pretutindeni, în mod inseparabil și ireconciliabil. – Or, dacă propria persoană, pentru a exista ca atare, are mereu nevoie de un cunoscător, atunci același lucru este valabil, măcar în egală măsură, și pentru restul obiectelor, pentru care obiecția de mai sus și-a propus să revendice o existență independentă de cunoaștere și de subiectul acesteia.

Se înțelege totuși că existența condiționată de un cunoscător este exclusiv existența *în spațiu*; prin urmare, existența a ceva care are întindere și acționează; însă aceasta este mereu una cunoscută; în consecință, o existență *pentru altcineva*. În schimb, tot ce există în acest mod poate avea și o *existență pentru sine*, pentru care nu are nevoie de nici un subiect. Însă această existență pentru sine nu poate fi întindere și acțiune (care, laolaltă, înseamnă spațialitate), ci este în mod necesar o ființare de alt tip, și anume cea a unui *lucru în sine*, care, luat doar ca atare, nu poate fi niciodată *obiect*. – Acesta ar fi deci răspunsul la principala obiecție expusă anterior și care nu invalidează, prin urmare, adevărul fundamental potrivit căruia lumea existentă obiectiv nu poate exista decât în reprezentare, adică numai pentru un subiect.

Să mai remarcăm aici faptul că, prin lucrurile în sine, nici Kant nu se va fi gândit la *obiecte*, cel puțin câtă vreme a rămas consecvent. Căci aceasta reiese deja din faptul că el a demonstrat că spațiul, ca și timpul, este o simplă formă a intuiției noastre și, în consecință, nu aparține lucrurilor în sine. Ceea ce nu este nici în spațiu, nici în timp nu poate fi nici *obiect*; așadar, ființarea *lucrurilor în sine* nu mai poate fi *obiectivă*, ci doar de o cu totul altă natură, metafizică. Prin urmare, acel principiu kantian conține deja și afirmația conform căreia lumea *obiectivă* există numai ca *reprezentare*.

În ciuda a tot ceea ce se spune, nimic nu este mai prost înțeles, în mod stăruitor și repetat, decât *idealismul*, câtă vreme el este interpretat ca negare a realității *empirice* a lumii exterioare. Pe aceasta se bazează permanentul recurs la simțul comun, o revenire constantă, ce apare deghizată în felurite expresii, ca, de pildă, „*principala convingere*“ a școlii scoțiene sau *credința* lui Jacobi în realitatea lumii exterioare. În nici un caz lumea

exterioară nu se dă doar pe credit, așa cum o înfățișează Jacobi, și nu este luată de noi pe încredere; ea se oferă drept ceea ce este și face nemijlocit ceea ce promite. Trebuie să ne amintim că Jacobi, care a prezentat un asemenea sistem de creditare a lumii – sistem cu care a avut norocul să-i păcălească pe unii profesori de filozofie, care vreme de treizeci de ani au filozofat în tihnă și pe larg pe urmele lui –, a fost aceeași persoană care l-a denunțat cândva pe Lessing drept spinozist, iar mai târziu pe Schelling drept ateist, primind de la acesta din urmă o cunoscută și binemeritată corecție. Când a redus lumea exterioară la o chestiune de credință, el n-a căutat, în zelul lui, decât să deschidă în genere o porțiță pentru credință și să pregătească terenul pentru ceea ce, ulterior, omul avea să ia realmente pe credit, așa cum, pentru a emite bancnote, ne bizuim pe faptul că valoarea banilor lichizi stă măcar în ceea ce statul a imprimat pe ei. Cu teza sa filozofică despre realitatea lumii exterioare admisă pe baza credinței, Jacobi este tocmai acel „realist transcendent care face pe idealistul empiric“ blamat de către Kant (*Critica rațiunii pure*, ediția I, p. 369).

În schimb, adevăratul idealism nu este empiric, ci transcendent. Acesta lasă intactă realitatea *empirică* a lumii, dar stabilește că orice *obiect*, deci realul empiric în genere, este dublu condiționat de *subiect*: în primul rând, *din punct de vedere material* sau ca *obiect* în genere, fiindcă o existență obiectivă nu poate fi concepută decât în relație cu un subiect și ca reprezentare a acestuia; în al doilea rând, *din punct de vedere formal*, deoarece *felul de a fi* al existenței obiectului, adică al faptului-de-a-fi-reprezentat (spațiul, timpul, cauzalitatea), pornește de la subiect și este predeterminat în subiect. Așadar, idealismului simplu, berkeleyan, care vizează *obiectul în genere*, i se asociază imediat cel kantian, care privește *felul de a fi* al obiectualității, dat într-o manieră specifică. Acesta demonstrează că întreaga lume materială – cu corpurile ei spațiale, care au întindere și care, grație timpului, se găsesc în raporturi cauzale reciproce, precum și tot ceea ce este inerent spațiului – nu există *independent* de mintea noastră, ci își are principalele premise în funcțiile noastre cerebrale, singurele *prin intermediul* cărora și *în* care este posibilă o *asemenea* ordine obiectivă a lucrurilor; întrucât timpul, spațiul și cauzalitatea, pe care se bazează toate acele procese reale și obiective, nu sunt ele însele altceva decât funcții ale creierului; așadar, însăși *ordinea* imuabilă a lucrurilor, care oferă criteriul și firul călăuzitor al *realității* lor empirice, pleacă mai întâi de la creier și este acreditată doar de el; acest lucru a fost demonstrat amănunțit și

temeinic de Kant, numai că el nu vorbește despre creier, ci spune „facultate de cunoaștere“. El a căutat chiar să dovedească faptul că, la o privire atentă, ordinea obiectivă în timp, spațiu, cauzalitate, materie etc. – ordine pe care se bazează până la urmă toate procesele din lumea reală – nu poate fi nici măcar *concepută* ca fiind existentă pentru sine, ca ordine a lucrurilor în sine sau ceva absolut obiectiv, care există pur și simplu, deoarece ea ar conduce la contradicții dacă am încerca s-o examinăm până la capăt. Scopul antinomiilor a fost să arate acest lucru, dar în „Anexa“ la lucrarea mea am demonstrat eșecul unei asemenea tentative. – În schimb, chiar și-n absența antinomiilor, teoria kantiană conduce la ideea că lucrurile și întregul lor fel de a fi sunt inseparabil legate de conștiința noastră privitoare la ele; de aceea, cine a înțeles clar acest lucru ajunge repede la convingerea că ipoteza potrivit căreia lucrurile ar exista ca atare și în afara conștiinței noastre, și independent de ea, este realmente absurdă. Astfel, faptul că suntem foarte adânc cufundați în timp, spațiu, cauzalitate și în întregul proces legic al experienței, fundamentat de acestea, precum și faptul că noi (ca și animalele) suntem atât de familiarizați cu ele și că știm de la bun început cum să ne orientăm în domeniul experienței, n-ar fi posibil dacă intelectul nostru ar fi una, iar lucrurile altceva, ci se explică numai prin aceea că ambele constituie un singur tot, că intelectul însuși creează ordinea respectivă și că el există doar pentru lucruri, dar și că acestea există numai pentru el.

Dar chiar făcând abstracție de înțelegerea profundă pe care o deschide doar filozofia kantiană, caracterul inadmisibil al ipotezei pe care *realismul* absolut o susține cu atâta încăpățânare poate fi demonstrat chiar în mod direct sau, cel puțin, poate fi sesizat odată cu simpla clarificare a sensului ei cu ajutorul unor considerații precum cele care urmează. – Conform realismului, lumea, așa cum o cunoaștem, va fi existând și în mod independent de această cunoaștere. Acum să dăm la o parte de aici toate ființele cunoscătoare, deci să lăsăm numai natura anorganică și vegetală. Stânca, arborele și pârâul sunt prezente, aidoma cerului albastru; soarele, luna și stelele luminează această lume ca și mai-nainte; dar, desigur, zadarnic, câtă vreme nu există ochii care să le vadă. Să introducem însă apoi o ființă cunoscătoare. Acum, deci, lumea respectivă se mai înfățișează *o dată* în creierul acelei ființe, unde se repetă exact așa cum era anterior în afara lui. Așadar, *primei* lumi i se adaugă acum o *a doua*, care, deși complet separată de cealaltă, seamănă cu ea ca două picături de apă. Așa cum

lumea *obiectivă* este dispusă în spațiul *obiectiv*, infinit, tot astfel lumea *subiectivă* a acestei intuiții se constituie acum în spațiul *subiectiv*, cel cunoscut. În comparație cu prima însă, ultima are avantajul cunoașterii faptului că spațiul exterior este infinit; ea poate arăta chiar și-n prealabil, în mod foarte amănunțit și corect, întreaga legitate a tuturor raporturilor spațiale posibile, care nu sunt încă reale, fără a fi nevoie să le examineze mai întâi; totodată, ea oferă indicații despre curgerea timpului, precum și despre relația dintre cauză și efect, care dirijează schimbările exterioare. Consider că, la o privire mai atentă, toate acestea se dovedesc suficient de absurde și ne conduc la convingerea că acea lume absolut *obiectivă* – situată în afara minții noastre și independentă de ea, *anterioară* oricărei cunoașteri și în legătură cu care am avut iluzia că noi am conceput-o mai întâi – nici nu era alta decât cea de-a doua, cunoscută *subiectiv*, lumea reprezentării, singura pe care suntem capabili s-o concepem cu adevărat. Prin urmare, se impune de la sine supoziția că lumea, așa cum o cunoaștem, există tot numai pentru cunoașterea noastră, deci doar în *reprezentare*, fără a mai fi o dată în afara acesteia.* Atunci, potrivit acestei supoziții, lucrul în sine, adică existentul independent de cunoașterea noastră și de orice cunoaștere, trebuie admis ca fiind ceva complet diferit de *reprezentare* și de toate atributele ei, așadar de obiectivitate în genere; ce este acesta constituie apoi tema „Cărții a doua“.

În schimb, pe ipoteza pe care tocmai am criticat-o, referitoare la o lume obiectivă și la una subiectivă, ambele situate în *spațiu*, precum și pe imposibilitatea – rezultată din această supoziție – de a realiza o trecere, o punte între cele două, se bazează controversa cu privire la realitatea lumii exterioare, controversă discutată în § 5 din primul volum; în legătură cu aceasta trebuie să mai arăt următoarele.

* Recomand aici îndeosebi următorul pasaj din *Scrierile diverse* ale lui Lichtenberg (Göttingen, 1801, vol. II, pp. 12 și urm.): „Euler spune în ale sale *Scrisori asupra unor subiecte variate din fizică* (vol. II, p. 228) că tunetul și fulgerul s-ar produce chiar dacă n-ar exista nici un om care să poată fi trăsmit. Este o expresie foarte obișnuită; dar trebuie să mărturisesc că niciodată nu mi-a fost ușor s-o înțeleg pe de-a-ntregul. Întotdeauna am impresia că un concept precum *fința* ar fi împrumutat ceva din gândirea noastră și că, dacă nu mai există creaturi receptive și reflexive, nu mai este nimic.“ {Pentru numerotarea și atribuirea notelor, v. „Nota asupra ediției“ din primul volum (n. ed. rom.)}