

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 – aidoma axiomelor 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 încăpățănare 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.)}