

# ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

## DE LA „LUCRUL ÎN SINE” AL LUI KANT LA „VOINȚA” LUI SCHOPENHAUER

CLAUDIU BACIU

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

**From the Kantian ‘thing in itself’ to Schopenhauer’s ‘Will’.** The concept of ‘thing in itself’ raised many difficulties immediately after the publication of the *Critique of Pure Reason*. The following paper presents, first, the fundamental meanings of this concept as they appear in the Kantian work and how German Idealism, through Fichte, managed to overcome its associated difficulties. From this background, Schopenhauer’s Will is then interpreted in the context of this overcoming as an identity between subject and object, in the form of a ground accessible to us of all reality, however, not through the categorical structures of the intellect or the a priori forms of sensibility, but through this sensibility itself.

**Keywords:** Kant, Fichte, Schopenhauer, thing in itself, Will, sensibility

### 1. „LUCRUL ÎN SINE” ȘI FILOSOFIA KANTIANĂ

Există două sensuri fundamentale care s-au încetățenit cu privire la conceptul de „lucru în sine”, pe care, după cum bine știm, îl avem de la Kant. Primul sens se referă la ideea existenței unei lumi obiective, dincolo de noi și independentă de noi. Cel de-al doilea sens este acela că o asemenea lume este incognoscibilă pentru noi. Chiar dacă pare o achiziție recentă în istoria filosofiei, ideea care stă la baza conceptului kantian de „lucru în sine”, dar mai ales a incognoscibilității acestuia, este aproape la fel de veche precum filosofia însăși. Mă refer aici la faptul că, în Antichitate, Aristotel asocia cunoașterea cu universalul gândirii, afirmând că individualul, ceea ce scapă acestui universal, este – așa cum s-a impus ulterior ca formulă – „inefabil” (*individuum est inefabile*), respectiv incognoscibil. Ceea ce corespunde dualității cunoaștere/universal – incognoscibil/individual este la Aristotel dualitatea materie-formă. Așa după cum știm, forma este, la Aristotel, ca și la Platon, deopotrivă în lucruri, *in re*, cât și în minte, *in mente*. Această premisă a făcut posibilă teoria adevărului corespondență care a dominat gândirea filosofică mai mult sau mai puțin până la Kant. În această teorie, cunoașterea umană regăsește în realitate principiile care o animă, cele două fiind modelate de aceleași Forme eterne și imateriale. În jurul acestor Forme, în realitate se coagula „materia”, iar în conștiință sensibilitatea, cu tot ceea ce aparține acesteia, senzații, emoții,

dorințe etc. Nu este astfel întâmplător faptul că Immanuel Kant va vorbi despre senzații ca „materie” a cunoașterii. Kant însă va rupe explicit cu tradiția potrivit căreia Formele cunoașterii noastre sunt și forme ale lucrurilor. În fapt însă, această ruptură începe cu mult anterior lui Kant, pe vremea când nominalismul învingea realismul, adică spre sfârșitul scolasticii medievale.

O primă determinație în interiorul filosofiei kantiene a conceptului de „lucru în sine” este astfel faptul că formele cunoașterii noastre nu se aplică asupra lui. Totuși, această afirmație nu este întru totul adevărată, dat fiind faptul că la Kant (respectiv în filosofia sa teoretică) există mai multe straturi formale ale cunoașterii. Există Forma specifică intuiției a priori, există apoi Forma specifică imaginației transcendente sau productive și, în sfârșit, există Forma categoriilor. Motivele acestei întreprinse distincții rezidă în intenția declarată a lui Kant de a explica, prin filosofia sa teoretică, posibilitatea predicției științifice. Kant nu a fost satisfăcut cu ideea că cunoașterea noastră se bazează pe generalizarea experienței trecute, pe de-o parte, și nici cu scepticismul humeean potrivit căruia nu există niciun fel de necesitate care să lege, în cunoașterea noastră, faptele considerate „efecte” de cele considerate „cauze” alta decât simpla obișnuință. Predicția științifică nu era, potrivit lui Kant, o anticipare bazată pe generalizare, ci era mult mai mult decât atât, și anume avea la bază nu inducția, ci, în mod paradoxal, deducția. Cu alte cuvinte, în știință, cunoașterea viitorului nu era o însumare a cazurilor empirice, din care să fie extrase niște trăsături care, prin generalizare, să permită o anticipare a viitorului, ci această cunoaștere a viitorului era o deducție, în care, ca în orice deducție, concluzia derivă cu necesitate din premise. Astfel, „necesitatea” și „universalitatea” deveneau cele două trăsături esențiale ale cunoașterii științifice, care, neputând fi explicate ca originându-se în experiență, trebuiau declarate a priori, adică anterioare și independente de experiență.

Însă cum poți să „deduci” viitorul dacă acest viitor se referă la o realitate care este complet separată de tine, așa cum era și tinde să fie considerată realitatea dintotdeauna, ca și când omul ar fi inserat (Heidegger vorbea despre „starea de aruncare”<sup>1</sup>) în acest mediu complet străin lui? Așa cum orice logician știe, deducția înseamnă a subsuma cazul individual unor premise universale. Or, aici problema era natura acestor premise. Anticul putea face acea subsumare pentru că principiile cunoașterii erau identificate cu principiile lucrurilor însele. Modernul nu o mai putea face pentru că fizica, de la Copernic și Galileo încolo, dovedise că există o falie insurmontabilă între ceea ce ne apare în și ceea ce ne confirmă cunoașterea, respectiv ideea că aceleași fapte pot fi explicate în mod diferit pornind de la perspective/principii diferite. Există, așadar, ideea unui moment *subiectiv* necesar în cunoaștere, dat de poziția ontică a omului, ca să spunem așa. Faptul că Pământul se rotește în jurul Soarelui contrazicea intuiția directă care spunea, dimpotrivă, că

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de G. Liiceanu și C. Cioabă, București, Humanitas, 2006, p. 238.

Soarele se rotește în jurul Pământului. Or, în trecut, tocmai această intuiție era baza indiscutabilă de la care se considera că pleacă orice cunoaștere umană. Iată însă că acum această intuiție nu mai putea fi privită ca o asemenea bază a cunoașterii umane. Cu alte cuvinte, în epoca modernă, gândirea umană este constrânsă să accepte că în experiența imediată Formele cunoașterii și Formele realității nu se mai identifică unele cu altele, așa cum se crezuse anterior. Această disociere relevă însă, în cele din urmă, un fel de fundamentală eroare la nivelul percepției însăși, respectiv la nivelul sensibilității însăși care, de acum înainte, nu mai putea fi asociată deloc cu adevărul. Dacă în trecut sensibilitatea te putea înșela, ce-i drept, ea conținea totuși structurile formale pe care se bazau atât realitatea, cât și cunoașterea. De pildă, atunci când Descartes admitea ipoteza unui spirit malefic gata să ne înșele prin expunerea la o iluzie optică, el adaugă imediat și ipoteza divinității perfecte care nu poate tolera prezența unei asemenea entități malefice, garantând prin aceasta adevărul cunoașterii noastre. Anterior, era, cu alte cuvinte, nevoie doar de o cernere a acestei sensibilități, pentru ca, din multitudinea conținuturilor sensibile potențial înșelătoare, să fie extrase trăsăturile ontice „adevărate” ale realității. Ei bine, știința modernă, la a cărei dezvoltare a contribuit Descartes din plin, subminează tocmai această premisă și astfel introduce ceva nemaiîntâlnit anterior, anume ideea că percepția, intuiția sau sensibilitatea noastră receptivă „halucinează” în mod esențial, ca să spunem așa, respectiv „halucinează” într-un mod care nu poate fi eliminat. Atunci când spun „halucinează” vreau să subliniez faptul că în datele pe care ni le oferă sensibilitatea nu mai poate fi decelat acum niciun fel de element despre care să putem fi siguri că el reflectă adecvat realitatea exterioară.

Firește, ipoteza că sensibilitatea noastră este cu totul separată de realitatea exterioară nu s-a impus dintr-o dată. Descartes, Berkeley, Leibniz, care și ei au sesizat grozăvia acestei situații, au încercat, prin tot felul de artificii conceptuale, să salveze continuitatea dintre realitatea externă, pe de o parte, și percepție și gândire, pe de altă parte. Argumentul împotriva acestei continuități are la Kant un aer protestant, prin aceea că, în filosofia acestuia, „Dumnezeu” este, până la urmă, doar o idee în care crezi, o „reprezentare” despre care nu poți avea argumente teoretice cu privire la faptul dacă-i corespunde ceva sau nu (ori, cum va spune Hegel mai târziu, un cuvânt gol, respectiv unul care „nu exprimă ce este conținut” în el). Acest cuvânt nu mai este privit ca un principiu rațional înnăscut, care să poată fi cunoscut în mod nemijlocit pentru că este sădit în rațiune de Creatorul însuși și care să fie astfel garantul cunoașterii și al ordinii universale. Filosofia practică a lui Kant va da chiar o *Justificatio Sola Fide* acestui principiu. Desigur, argumentarea explicită privind absența continuității dintre gândire și realitatea exterioară acestuia are o altă formă în *Critica rațiunii pure* și se bazează pe demonstrarea irealității spațiului și a timpului, irealitate care aduce cu sine în mod necesar irealitatea a tot ceea ce există în spațiu și timp, respectiv a lumii însăși așa cum o știm, ca lume material-spațio-temporală.

Spațiul și timpul joacă un rol fundamental în arhitectura filosofiei kantiene, fiind entități despre care Kant spune că a le considera reale ar însemna să le consideri niște „*Undinge*”<sup>2</sup>, adică non-lucruri sau non-existențe reale, ceea ce este o contradicție în termeni. La Newton, ele aveau un caracter absolut, cuprinzând în sine în mod obiectiv toate lucrurile reale. La Leibniz, ele erau doar o ordine a lucrurilor, neavând nicio consistență ontică. Pentru Kant, ele trebuiau să fie ceva, dat fiind că noi nu putem renunța în gândirea (a se citi, imaginația) noastră la ele, dar, în același timp, nu puteau avea nicio existență obiectivă, pentru că ele nu pot fi percepute așa cum se percepe un lucru real. Ca urmare, ele sunt pentru Kant niște *forme* ale intuiției, respectiv niște structuri în care se toarnă întreg materialul empiric al senzațiilor. Însă spațiul și timpul joacă un rol esențial nu doar în simpla noastră percepție empirică. Ele sunt condiții de raționalitate ale realului în cunoașterea științifică, prin aceea că oferă o structură imuabilă a acestuia, respectiv ele sunt cele care fac posibile predicția științifică, împreună cu necesitatea și universalitatea cunoașterii științifice. Întreaga cunoaștere cantitativă a științei naturii operează cu instrumente matematice, care își au originea în aceste forme a priori ale intuiției noastre. Putem spune astfel, pornind de la Kant, că, odată cu noul tip de cunoaștere științifică a naturii, accentul în conceperea necesității cunoașterii se deplasează dinspre concept și viziunea calitativă inerentă acestuia spre intuițiile a priori ale spațiului și timpului și viziunea cantitativă specifică acestora. Astfel, cunoașterea științifică modernă este în mod necesar o cunoaștere având în centrul său relația, care este determinația esențială atât a spațiului, cât și a timpului.

Dacă interpretarea kantiană a facultăților de cunoaștere umane era centrată pe asumarea unei sensibilități receptive față de mediul extern și a unui intelect spontan care înțelege lucrurile, între aceste două facultăți Kant introduce facultatea „oarbă”<sup>3</sup> a imaginației productive<sup>4</sup> îndeplinind o „funcție transcendentă”<sup>5</sup>, conștrâns de faptul că, pe de o parte, sensibilitatea, prin definiție, era doar receptivă, respectiv nu putea organiza ea însăși nimic, iar, intelectul și rațiunea, pe de altă parte, erau facultăți incomensurabile în raport cu orice element sensibil. Intelectul opera o „recogniție în concept”<sup>6</sup>, în timp ce sensibilitatea nu putea decât să sufere absolut pasiv afectarea exercitată de mediul extern. De aceea, era nevoie de un principiu organizator omniprezent, și anume imaginația productivă, veritabil *Deus ex machina* de care însă Kant nu se poate lipsi. Kant numește nu întâmplător „oarbă” această facultate, dar o numește oarbă nu în sensul că ea nu ar ști ce face, ci în sensul că produsele sale nu corespund niciunei realități externe, spre deosebire de imaginația reproductivă, bazată pe amintirea impresiilor pe care le avem de la lucrurile cu care am interacționat. Imaginația productivă este, astfel, responsabilă de „halucinația”

<sup>2</sup> Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1967, p. 92 (B 71).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 116 (A 78/B103).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 167 (B 152).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 180 (A 123).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 149 (A 103).

coerentă în care trăim: ea creează, prin nenumăratele sale sinteze, toate formele spațiale ale lucrurilor în toată diversitatea lor inepuizabilă și tot ea creează formele temporale ale experienței noastre. Rolul ei este atât de important aici încât, mai târziu, Hegel, vorbind despre filosofia kantiană, o numește „însăși Rațiunea”<sup>7</sup>.

Există totuși un element care unește cunoașterea noastră de mediul extern și care la Kant, dar am putea adăuga, în orice filosofie, are un caracter ambiguu, și anume senzația. Am spus anterior că ea este numită de Kant „materie” a cunoașterii sensibile<sup>8</sup>. Dar Kant nu este foarte explicit dacă această materie este o amprentă care poartă în sine vreo urmă a acțiunii ce a produs-o sau nu. Fapt este că în constituția a ceea ce noi numim „senzație” imaginația productivă intervine la fel de hotărâtor, prin aceea că asigură continuitatea experienței senzoriale însăși. În istoria filosofiei, deja anterior lui Kant se făcea distincție între calitățile primare și cele secundare ale lucrurilor, senzațiile aparținând acestora din urmă și, de aceea, având un caracter subiectiv. Cu toate acestea, există un element care nu poate avea un caracter subiectiv în constituția senzației, și anume „diversul” însuși, despre care Kant vorbește pretutindeni, dar asupra căruia nu insistă, ascunzându-se sub paravanul intenției sale „critice”. Conceptul senzației este inteligibil doar dacă avem o diversitate de senzații eterogene, în timp ce o mare uniformă de senzații este ceva pe care nu-l putem percepe. Acest divers definește senzația însăși, fiind un fel de formă dincolo de orice aspect calitativ al ei. Acest aspect va juca un rol esențial în filosofia lui Schopenhauer.

În acord cu întregul eșafodaj conceptual prezentat succint anterior, Kant afirmă că cunoașterea noastră este în întregime o activitate de ordonare subiectivă a senzațiilor și că principiile ordonatoare nu pot avea nicio relevanță obiectivă. Probabil pentru Kant conceptul „lucrului în sine” nu reprezenta o urgență, ceea ce și face ca discursul kantian să fie ambiguu în mod intenționat în această privință, și anume, mai ales atunci când el refuză să dea o definiție a categoriilor<sup>9</sup>, pretinzând că o asemenea definiție doar ar produce neclarități cu privire la noua sa abordare transcendentă, pe care el o introduce, de asemenea, ca pe o abordare critică. Însă aici termenul de „transcendental” nu poate funcționa independent de acela de „critică”, ceea ce înseamnă că filosofia kantiană transcendentă nu poate fi un sistem complet, ci doar o critică, în care nu e nevoie încă de o întemeiere absolută. Motivul pentru care Kant crede totuși că filosofia sa este un sistem, deci că se bucură de o asemenea întemeiere, este acela că, pentru el, formele intelectului, respectiv (doar) categoriile, sunt, în mod necesar, și forme ale realului, deci au o semnificație obiectivă. Aceasta se vede cel puțin în faptul că originea cunoașterii noastre este bazată pe cauzalitatea externă, iar mediul extern suntem constrânși să-l gândim deopotrivă ca divers și unitar (pentru că acolo unde există divers, există și unitățile care-l compun), ceea ce atrage după sine și restul categoriilor.

<sup>7</sup> G. W. Fr. Hegel, *Studii Filozofice*, traducere de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R.S.R., 1967, p. 24.

<sup>8</sup> Imm. Kant, *op. cit.*, p. 94 (A 50/B 74).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 120 (A 82/B 108).

## 2. DEPĂȘIREA CONCEPTULUI DE „LUCRU ÎN SINE”

Ajungem astfel la impasul conceptual pe care această construcție îl produce: ea este silită să afirme inexistența obiectivă a conținuturilor experienței noastre, prin urmare caracterul fenomenal al acesteia, dar, pe de altă parte, să se bazeze în discursul său pe forme ontice despre care pare a pretinde că sunt doar subiective. În plus, insistența lui Kant pe caracterul sistematic (respectiv unitar) al acestei construcții a făcut cu atât mai vizibilă lipsa esențială de unitate pe care se sprijinea ea: faptul că momentul primar al ei este unitate a ceva care este declarat ca fiind în mod fundamental eterogen și imposibil de integrat, adică lucrul în sine ca mediu extern în raport cu care ne găsim într-o ignoranță absolută, cu forma cunoașterii noastre. Această idee va fi exprimată de Friedrich Heinrich Jacobi, care avea să spună: „fără acea ipoteză (a lucrului în sine – n. C.B.) nu puteam intra în sistem (al *Criticii rațiunii pure* – n. C.B.), iar cu acea ipoteză nu puteam rămâne în el”<sup>10</sup>. Reproșul pe care i-l face Jacobi lui Kant vine dinspre un fundal teologic, prin aceea că el asumă că în trecut asemenea realități esențial incongruente între ele puteau fi integrate într-o unitate prin asumția existenței divine, de care Kant se dezice în filosofia sa teoretică. În epocă, un critic celebru al filosofiei kantiene este Gottlob Ernst Schulze și lucrarea sa *Aenesidemus*. Cursurile acestuia au fost urmate de Schopenhauer, care era deci familiar cu scepticismul său. Și Schopenhauer, mai târziu, descrie foarte bine această contradicție prezentă chiar în inima filosofiei kantiene atunci când spune:

Deși faptul se ascundea sub multe convoluțiuni, Kant a argumentat presupuziția lucrului în sine printr-o inferență conform legii cauzalității, și anume că intuiția empirică, sau mai precis senzația din organele noastre de simț care generează intuiția empirică, trebuie să aibă o cauză externă. Dar după propria sa descoperire corectă, noi cunoaștem legea cauzalității în mod a priori; în consecință, aceasta este o funcție a intelectului nostru și, prin urmare, de origine subiectivă; în plus, senzația organelor noastre de simț însăși, căreia noi îi aplicăm legea cauzalității, este incontestabil subiectivă și, în sfârșit, chiar spațiul, în care localizăm cauza senzației ca obiect prin aplicarea acestei legi, este o formă a priori și astfel subiectivă a intelectului nostru. În consecință, întreaga intuiție empirică rămâne pe un teren strict subiectiv; ea este pur și simplu un dat în interiorul nostru și nu există nimic independent și complet diferit de acest dat care să poată fi preluat ca un lucru în sine sau verificat ca o presupunere necesară. Într-adevăr, intuiția empirică este și rămâne doar reprezentarea noastră: este lumea ca reprezentare.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Fr. Heinrich Jacobi, anexa intitulată „Despre idealismul transcendent”, în Idem, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Jacobi an Fichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2019, p. 109.

<sup>11</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. I, translated and edited by Judith Norman, Alistair Welchman, Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 463.

Aceste rânduri critice ale lui Schopenhauer derivă însă dintr-o perspectivă critică mult mai radicală, care asigură principiul întregii sale filosofii, dar pe care Schopenhauer îl preia tot din filosofia kantiană. Acest principiu este fără îndoială unul de natură transcendențială, și el spune că un *obiect poate fi obiect doar pentru un subiect*<sup>12</sup>. Cu alte cuvinte, nu pot exista „obiecte” care să existe independent de un subiect (cunoscător). Acest aspect este însăși esența filosofiei lui Kant, până la urmă, și totuși, potrivit lui Schopenhauer, el nu este respectat în întregul acestei filosofii. Principiul spune că noi nu putem gândi ceva în general ca și când acel ceva ar exista independent de noi. Contrariul acestui principiu îl reprezintă atitudinea noastră practică cotidiană. De exemplu, vorbind unui public, eu îmi închipui că acel public ar exista și fără mine și că, dacă eu aș dispărea de pe scenă, publicul din sală va continua să existe fără mine, în același fel în care, dacă îndepărtez un lucru material dintr-un spațiu (dintr-o cameră), restul lucrurilor din acea încăpere nu sunt afectate de această acțiune. Această atitudine practică este, potrivit lui Schopenhauer, preluată de Kant, chiar în premisele filosofiei sale, cu toate că de-a lungul acestei filosofii Kant își construiește argumentarea urmând principiul opus, potrivit căruia obiectul este întotdeauna obiect pentru un subiect. Aceasta și face ca conceptul de lucru în sine să fie atât de problematic în filosofia kantiană.

Cel care impune principiul dependenței fără rest a obiectului de subiectul cunoscător este fără îndoială Johann Gottlieb Fichte. El va introduce principiul Eului absolut, adică al unui Eu care, inițial, este nelimitat, o activitate pură (termenul german este *Tathandlung*<sup>13</sup>).

Este important să notăm în acest context că speculațiile lui Fichte privind Eul apar și ele pe fondul ideilor kantiene. Kant este cel care introduce ideea unei sinteze operate de a percepția transcendențială. Această a percepție este o condiție fără de care niciun conținut nu poate intra în conștiință. Un asemenea conținut trebuie să fie legat de un Eu. Firește, a percepția transcendențială nu este Eul empiric, eul de care sunt eu conștient atunci când mă gândesc la mine însumi. A percepția transcendențială este o structură subiectivă, dar impersonală, care condiționează tot ceea ce aparține unei conștiințe umane. De aceea, Kant vorbește despre Eul a percepției transcendentale ca putând fi considerat un „Eu sau El sau Se”<sup>14</sup> (lucrul) care gândește<sup>15</sup>, iar cei care îl critică pe Kant, argumentând că există nenumărate situații în care prezența Eului nu poate fi decelată cu privire la gândul pe care-l avem, deci a unui conținut al conștiinței, înțeleg greșit natura acestei a percepții transcendentale.

<sup>12</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, translated from the German by E. F. J. Payne, in two volumes. Vol. I, New York, Dover Publications, Inc., 1969, p. 174.

<sup>13</sup> J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, herausgegeben sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Erich Fuchs, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994, p. 28.

<sup>14</sup> Termenul german este „Es”

<sup>15</sup> Imm. Kant, *op. cit.*, p. 374 (A 346/B 404).



Fichte deduce ipoteza existenței Eului absolut pornind de la ceea ce trăim fiecare dintre noi în propria noastră conștiință empirică, anume de la principiul identității proprii noastre conștiințe, principiu care spune că Eu sunt Eu sau  $Eu = Eu$ . În acest principiu, Eul care este subiect este identic cu Eul care este obiect și astfel avem aici de-a face cu o identitate între principiul spontan al subiectivității și cel receptiv al sensibilității (conform dualității kantiene). Tocmai de aceea, Fichte va vorbi despre o „intuiție intelectuală”<sup>16</sup> în cazul acestui principiu, împrumutând acest concept de intuiție intelectuală de la Kant. Însă Kant a întrebuițat acest concept numai în contextul discuției privind un intelect divin, pentru care, spre deosebire de noi, nu se poate vorbi despre niciun fel de receptivitate (întrucât, firește, nu există nimic în afară de acel intelect). Așa încât, un asemenea intelect își vede obiectul de îndată ce îl gândește, spre deosebire de intelectul uman care trebuie să primească sau să recepteze obiectul din afara sa, în intuiția sa receptivă. De aceea, Kant consideră că doar un asemenea intelect divin are intuiții intelectuale. La Fichte, Eul originar, absolut, printr-o decizie insondabilă pentru conștiința empirică, va pune un Non-Eu, adică va crea în interiorul său o sferă care, la nivelul conștiinței empirice, este trăită ca fiind ceva distinct și separat de conștiință, de sine, ca fiind un domeniu al lucrurilor pe care le simțim ca fiind complet străine de noi. Însă acest Non-Eu este doar aparent ceva separat de conștiință, în fapt, așa cum am spus, e vorba despre un conținut al Eului absolut care se ascunde sub imaginea a ceva diferit de acest Eu. „Eul (absolut – n. C.B.) privit ca activitate dă Eul (empiric – n. C.B.), iar Eul (absolut – n. C.B.) privit ca pasivitate dă Non-Eul.”<sup>17</sup> Pentru a fi mai clari, putem spune că în conștiința noastră avem o reprezentare despre sine și o reprezentare despre un lucru diferit de mine. Însă, pentru Fichte, aceasta este doar o iluzie, iar atunci când simt, trăiesc sau experiez telefonul sau scaunul ca fiind ceva radical diferit de mine, în fond eu ar trebui să îmi închipui cumva că „simt” acele lucruri tot așa cum îmi sesizez propriul Eul. Ceea ce, firește, conștiința empirică nu poate. În orice caz, ceea ce este important de subliniat este faptul că, prin această nouă idee filosofică a lui Fichte, tot ceea ce este obiect al conștiinței încetează să fie diferit de conștiință, devenind conținut al conștiinței. Sau, mai exact, ceea ce este intuit și simțit ca fiind un lucru material străin și exterior mie devine, în esență, o proiecție a subiectivității, o creație a Eului absolut. Nu este materialitate, ci, dacă putem spune așa, „Euitate”.

Eul absolut va crea apoi întreaga lume materială, tot ceea ce eu trăiesc la nivel individual, fiind, din acest punct de vedere, acest principiu intelectual ultim. De aici, și până la a spune că Eul absolut este divinitatea însăși nu era decât un pas. Firește, ideea Eului absolut este o formă de spinozism și contravine dogmei creștine care separă Creatorul de creația sa. Spinozismul păcătuiește, cu alte cuvinte, prin

<sup>16</sup> J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 136.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 42.



aceea că elimină complet libertatea și responsabilitatea umană, făcând-o un simplu fenomen și apendice insignifiant al activității divine. Ne putem aminti de imaginea pietrei pe care ne-o sugerează Spinoza, piatră care, aruncată fiind, își închipuie că urmează în aer un traseu pe care l-a decis singură, când, de fapt, mișcarea respectivă este imprimată de o cauză externă. În această imagine, piatra crede despre sine că este liberă, tot astfel cum omul, în viața sa cotidiană, își închipuie că este liber în ceea ce face. Înțelegem ca un spinozism de factură subiectivă, teoria lui Fichte a dat naștere unei violente polemici cunoscută ca polemica în jurul ateismului<sup>18</sup> (*der Atheismusstreit*), care i-a afectat profund celebritatea de care Fichte tocmai începuse să se bucure.

Totuși, în context istoric, soluția lui Fichte a fost singura viabilă în raport cu dificultățile conceptuale ridicate de filosofia kantiană cu privire la relația dintre conștiință și exterioritatea sa, respectiv lucrul în sine. Cu alte cuvinte, singura soluție teoretică era aceea a idealismului absolut, fără rest și astfel eliminarea idealismului parțial de tip kantian. Or, un idealism absolut este tocmai acela care postulează faptul că obiectul, lucrul, este obiect întotdeauna pentru un subiect, și, prin aceasta, este condiționat în existența sa, în mod esențial, de acel subiect. Fichte, Schelling și, firește, mai ales Hegel vor urma analiza logică a manifestării Eului originar (care firește, la cei din urmă, nu se mai numește „Eu”, ci Spirit, Rațiune sau Absolut), vor urma cu alte cuvinte prezentarea notelor logice care se adaugă de la un stadiu la altul pe calea transformării entității abstracte a Eului absolut în Eul comun al conștiinței umane empirice.

### 3. „LUCRUL ÎN SINE” CA „VOINȚĂ” LA SCHOPENHAUER

Pornind de la distincția subiect-obiect, Schopenhauer, pe bună dreptate, afirmă imposibilitatea explicării subiectului care cunoaște un obiect. În această afirmație se află cheia pentru înțelegerea filosofiei lui.

După ceea ce am spus anterior, scrie Schopenhauer, subiectul cunoașterii nu poate fi niciodată cunoscut; el nu poate deveni niciodată obiect sau reprezentare. Cu toate acestea, deoarece avem nu numai o autocunoaștere externă (în percepția sensibilă), ci și una internă; și întrucât, pe de altă parte, orice cunoaștere, prin însăși natura ei, presupune un subiect cunoscător și un obiect cunoscut, ceea ce este cunoscut în noi ca atare, nu este subiectul cunoscător, ci acel ceva care vrea, Subiectul Voinței: Voința. Pornind de la cunoaștere, putem afirma că judecata «Eu cunosc» este o propoziție analitică; judecata «Eu vreau», dimpotrivă, este o propoziție sintetică și, în plus, a posteriori, adică este dată de experiență, în acest caz de experiența internă (adică numai în Timp). În acest sens, prin

<sup>18</sup> Cu privire la detaliile acestei polemici, vezi Xavier Léon, *Fichte et son Temps*, vol. II, Paris, Armand Colin, 1958, p. 130 și urm.

urmare, subiectul voinței ar fi un obiect pentru noi. În introspecție, noi ne apărem întotdeauna nouă înșine ca void. Totuși, acest fapt de a vrea prezintă numeroase grade, de la cea mai vagă dorință și până la pasiune, iar eu am arătat adesea, nu numai că toate emoțiile noastre, dar chiar orice mișcare lăuntrică a omului nostru interior, care este subsumată concepției mai largi a simțirii, sunt stări ale voinței.<sup>19</sup>

La cele de mai sus, Schopenhauer adaugă:

„Identitatea dintre Voință și subiectul cunoscător, în virtutea căreia cuvântul «Eu» le include și le vizează pe ambele, este nodul Universului și, prin urmare, inexplicabilă.”<sup>20</sup>

Obiectul, chiar și în filosofia lui Kant, este profund condiționat de subiect, iar atunci când cunoaștem ceva, transformăm acel ceva în obiect și astfel îl integrăm în subiectivitatea noastră cunoscătoare. Însă ceea ce condiționează cunoașterea nu poate fi la rândul său cunoscut, afirmă Schopenhauer, pentru că aceasta ar însemna să transformăm respectiva condiție și condiționare în ceva condiționat la rândul său. De aceea, obiectul se supune mereu așa-numitului principiu al rațiunii suficiente, pe care Schopenhauer îl prezintă în lucrarea sa *Despre împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente*, lucrare despre care spune că reprezintă introducerea necesară la opera sa *Lumea ca voință și reprezentare*. În această lucrare se arată că fiecare senzație pe care o avem trebuie privită din două puncte de vedere diferite, fapt care vor conduce, ulterior, la două tipuri de înțelegere diferite ale lumii. Pe de o parte, avem pur și simplu experiența trăită a unei senzații sau impresii, emoții, dorințe etc. Și, pe de altă parte, avem încercarea de a înțelege acea experiență ca un efect al unei cauze. În momentul în care încercăm să înțelegem trăirea, o ridicăm din sfera nemijlocitului în aceea a reprezentării, facem adică din ea un obiect și o așezăm, ca să spunem așa, în patul procustian al categoriilor noastre. Aceasta ne este tuturor evident: senzația trăită a unei culori este cu totul diferită de noțiunea sau conceptul de culoare. Senzația este subiectivă și oarecum izolată, centrată în sine. În schimb, conceptul este mereu o diversitate, fie interioară (prin notele pe care le conține), fie externă prin relațiile cu alte entități prin care acel concept ne devine inteligibil. Senzația de roșu îmi este clară prin ea însăși, în timp ce a încerca să explic acea senzație mă face să ies din experiența respectivă și să o așez în sfera unor relații care nu există în acea experiență, să spun de pildă că roșul se întinde pe o suprafață, că se distinge de o altă culoare, că este rezultatul acțiunii luminii pe acea suprafață sau rezultatul acțiunii luminii asupra retinei mele. În toate aceste explicații, eu apelez la principiul rațiunii suficiente care transformă trăirea subiectivă în obiect al gândirii, aplicând asupra ei categoriile și intuițiile apriori. Însă trăirea,

<sup>19</sup> *Two Essays by Arthur Schopenhauer: I. On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. II. On the Will in Nature*, translated by Mme. Karl Hillebrand, London, George Bell and Sons, 1903, p. 168–169.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

ca simplă trăire, este inexplicabilă, tocmai pentru că este pură subiectivitate, și, ca atare, ea condiționează obiectul, respectiv este anterioară oricărei cunoașteri. Acesta este, am putea spune, motivul pentru care subiectivitatea a putut fi și este constant explicată diferit, respectiv tocmai pentru că inexplicabilul este adus mereu în sfera obiectualității și a categorialului specifice unei epoci. În limbajul filosofiei lui Fichte, Eul absolut, cel care instituie Non-Eul ca obiect, este insondabil și ininteligibil. Inteligibile sunt doar formele pe care le ia acest Non-Eu. În mod similar, în filosofia lui Hegel – despre care auzim mereu că afirmă că Dumnezeu se cunoaște pe sine prin istorie –, de fapt avem de-a face cu Dumnezeul care-și devine obiect sieși, care se exteriorizează ca lume și astfel devine inteligibil numai prin această exteriorizare. Însă, dacă ar fi să separăm energia care pune forma sau Conceptul de această formă care o limitează implicit, atunci trebuie spus că respectiva energie ne este incomprehensibilă. Ea este Dumnezeul increat care precedă creația și despre care nu putem spune nimic, tocmai pentru că tot ceea ce putem enunța despre El o facem prin raport cu Creația lumii, care este și revelarea de sine a lui Dumnezeu.

Pe această cale, Schopenhauer poate afirma, în continuare, că orice ființă vie își este dată sieși în două moduri, ca trăire nemijlocită și ca reprezentare. Trăirea nemijlocită este inexplicabilă pentru că este anterioară reprezentării și prin aceasta scapă iremediabil principiului rațiunii suficiente. Însă aceeași trăire este necesar să fie integrată în rețeaua reprezentărilor pentru că, prin această integrare, ființa vie respectivă își asigură supraviețuirea. Astfel, dacă o căprioară s-ar menține doar la nivelul trăirii și nu ar face asocieri imediate între senzații și cauzele lor, ar deveni cu ușurință prada oricărui animal carnivor. De asemenea, dacă senzația de foame nu ar fi urmată de căutarea unei surse de satisfacere a foamei, ființa respectivă ar muri. Aceste asocieri pe care orice ființă vie le face sunt expresii ale intelectului prezent în ea. Astfel, spre deosebire de Kant, Schopenhauer recunoaște existența intelectului nu doar în cazul omului, ci pentru toate ființele vii.

Omul, aidoma oricărei ființe vii sau chiar lucru în general, trăiește astfel în două lumi. Prima este lumea fenomenală, coordonată de spațiu și timp (care continuă să rămână forme ale intuiției pure, ca să spunem așa, respectiv forme de interacțiune și de localizare a realităților din jur), pe de o parte, și de categoria cauzalității, pe de altă parte. Cea de-a doua lume este lumea impresiilor, a trăirilor, de fapt a sensibilității trăite ca dorință, ca impulsuri, în general. Pentru lumea dorinței, acest grilaj prin care totul devine fenomen nu mai este valabil.

Această a doua lume, lumea trăirilor ancorate în impulsuri, este ceea ce Schopenhauer numește lumea ca Voință. Și, pentru că aceste trăiri sunt sursa și baza întregii fenomenalități, pe de o parte, ele neputând fi, la rândul lor, explicate cauzal (adică prin principiul rațiunii suficiente), pe de altă parte, totalitatea acestor trăiri privite ca temei al fenomenalității reprezintă lucrul în sine pentru Schopenhauer. Prin aceasta, lucrul în sine devine pentru Schopenhauer accesibil pentru noi, însă, firește, nu ca obiect, ci ca trăire imediată.

Aparent soluția lui Schopenhauer pare un simplu artificiu conceptual. Acest lucru se datorează faptului că suntem profund înclinați să aplicăm categoria cauzalității dincolo de domeniul ei legitim de aplicare, adică dincolo de lumea fenomenală. Aceasta părea să fi fost și greșeala lui Kant, cu toate că, așa cum am sugerat la început, se pare că pentru Kant aplicarea categoriei de cauzalitate a intelectului era legitimă cu privire la lucrul în sine, doar schema acesteia era restrânsă la domeniul fenomenal. Cu alte cuvinte, Kant s-ar putea să fi gândit o structură ontică universală bazată pe categorii, structură pe care însă omul o îmbracă în intuițiile sale a priori și schemele sale intelectuale. Dacă însă nu este așa –, și, cu certitudine, posteritatea imediată a lui Kant a considerat că nu este așa –, iar Kant a considerat că conceptele pure ale intelectului se pot aplica exclusiv domeniului fenomenal, atunci lucrul în sine, oricât de problematic este declarat de filosofia kantiană, rămâne totuși o entitate postulată într-un mod contradictoriu prin folosirea ilegală a categoriei cauzalității dincolo de lumea fenomenală. În fața acestei contradicții, soluția lui Schopenhauer nu mai este deloc un artificiu. Impulsul trăit reprezintă aici temeiul filosofic ultim al realității, cel care, în orice filosofie, este entitatea explicativă ultimă, cu alte cuvinte „substanța” sau materia însăși a universului. Ceea ce ne poate împiedica să acceptăm că o asemenea trăire este temeiul filosofic însuși al lumii, este obișnuința noastră de a ne privi trăirile exclusiv din perspectiva principiului rațiunii suficiente, respectiv al cauzalității, și astfel să le considerăm mereu un efect a ceva exterior lor. Însă diversitatea trăirilor este diversitatea calitativă a realului și ea nu poate fi explicată în forma calităților. Ceea ce se poate explica este, potrivit principiului rațiunii suficiente (pentru Schopenhauer, principiul care ne coordonează întreaga gândire), doar care este locul unei anumite trăiri, dorințe, impuls în ansamblul rețelei fenomenale, cu alte cuvinte, putem spune unde este senzația mea localizată pe corpul meu, care, la rândul său, este localizat spațial într-un anumit loc în mijlocul altor corpuri și unde anume apare ea după o altă senzație sau o altă cauză în timp. Dar senzația ca expresie a unui impuls este incomprehensibilă pentru noi. Noi nu putem trece dincolo de explicația fenomenală și astfel relațională, tot așa cum nu putem explica natura niciunei forțe în realitate, orice forță fiind pentru Schopenhauer o prezență sau calitate ocultă<sup>21</sup>, respectiv tot un impuls.

Lucrul în sine kantian devine astfel Voință, la Schopenhauer. Din nou, alegerea termenului de Voință este neașteptat, chiar dacă vom accepta că temeiul ultim al realității este un fel de subiectivitate inconștientă. Schopenhauer îl urmează și în această privință pe Kant. La acesta din urmă, voința, în conceptul ei autentic, era însăși rațiunea, dar, din perspectivă practică, era rațiunea privită din perspectiva cauzalității sale libere. Kant consideră că dacă gândim o ființă pur rațională, în stare să acționeze, ea va acționa întotdeauna așa cum îi spune rațiunea, în

<sup>21</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, translated from the German by E. F. J. Payne, in two volumes. Vol. I, New York, Dover Publications, Inc., 1969, p. 80.

continuitate nemijlocită cu rațiunea. „Voința nu este deci numai supusă legii, spune Kant, ci este supusă astfel ca să trebuiască a fi considerată și ca legiuitoare și tocmai din această cauză abia ca supusă legii (a cărei autoare se poate considera ea însăși).”<sup>22</sup> Doar ființele care, pe lângă rațiune sunt înzestrate și cu sensibilitate, nu pot urma direct cerința rațiunii, adică a gândirii pure, logice, pentru că sensibilitatea și interesele acesteia o țin atașată de ele. De aceea, pentru a urma cerința rațiunii este nevoie de un efort pentru a depăși această dependență, și aceasta este ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin voință, respectiv capacitatea psihică de a te desprinde de înclinațiile sensibile și de a-ți coordona în mod logic comportamentul pentru atingerea scopului propus prin gândire. Firește, acesta poate fi unul moral sau legat de un interes oarecare. În măsura în care ne referim însă la o ființă pur rațională, aceasta nu cunoaște niciun asemenea obstacol, iar gândul ei rațional devine faptă morală în mod nemijlocit. (Am putea vedea aici un ecou al conceptului de intuiție intelectuală, aplicat la domeniul practic.) Trebuie să adăugăm că această rațiune practică, în calitate de cauză liberă, este, la Kant, noumenul însuși, respectiv „lucrul în sine”, privit dintr-o altă perspectivă.

Atunci când Schopenhauer numește temeiul realului Voință, el o face considerând, în mod analog, că acest temei se exprimă pe sine nemijlocit – se obiectivează, va spune Schopenhauer – în lumea fenomenală prin multitudinea tuturor conținuturilor sensibile, a trăirilor. Așa după cum, la Kant, acțiunea și voința unei ființe pur raționale erau expresii nemijlocite ale rațiunii acesteia, tot astfel, la Schopenhauer, impulsul trăit, sau mai bine spus manifestarea corporală în sfera fenomenală, este expresia nemijlocită a temeiului realității. Așa după cum acolo gândul devine imediat faptă sau, mai exact, este faptă (pentru că termenul *devine* sugerează un moment sensibil), aici temeiul este expresia fenomenală a lui însuși. Toate dorințele și impulsurile noastre există în măsura în care se manifestă imediat ca trăiri în corpul nostru, ele neavând o „cauză”. Senzația de foame nu este efectul absenței energiei în corp, aceasta este interpretarea cauzală și bazată pe principiul rațiunii suficiente. Această senzație sau impuls este o calitate ireductibilă, „ocultă”, în sensul de incomprehensibilă în caracterul ei de dat, specifică întregului real, fiind, am putea spune, imaginea însăși a Voinței. Schopenhauer spune în acest sens:

Pentru subiectul cunoașterii, care apare ca individ doar prin identitatea cu corpul său, acest corp este dat în două moduri cu totul diferite. Mai întâi, el este dat ca reprezentare în percepția aptă să înțeleagă, ca un obiect între alte obiecte, supus legilor acestor obiecte. Dar același corp este dat și într-un mod cu totul diferit, și anume ca ceea ce este cunoscut imediat de toată lumea și este desemnat prin cuvântul *voință*. Fiecare act al voinței acestui subiect este, de asemenea, simultan și inevitabil o manifestare a corpului său; el nu poate

<sup>22</sup> Imm. Kant, „Întemeierea metafizicii moravurilor”, în *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1972, p. 50.

dori efectiv actul fără a fi în același timp conștient că acesta apare ca manifestare a corpului. Actul voinței și manifestarea corpului nu sunt două stări diferite cunoscute obiectiv, legate prin relația cauzală; ele nu se află într-o relație de la cauză la efect, ci sunt unul și același lucru, deși date în două moduri complet diferite, mai întâi, în mod direct, și apoi în percepție, ca înțelegere. Acțiunea corpului nu este altceva decât actul de voință obiectivat, adică tradus în percepție.<sup>23</sup>

În final, câteva aspecte privind influența lui Schopenhauer. Firește, discipolul cel mai important al său este Nietzsche, cel care transformă conceptul schopenhauerian al Voinței în „voință de putere”, dar care menține ontologia universală a voinței în conceptul său de „lume dionisiacă”, o lume a trăirilor intense și conflictuale, desigur. Însă aș dori să notez aici influența lui Schopenhauer asupra psihanalizei. Creatorii acesteia, Freud și Jung, erau buni cunoscători ai filosofiei atât a lui Schopenhauer, cât și a lui Nietzsche. Freud preia de la aceștia ideea conflictului impulsional, adică a tendințelor conflictuale care sunt situate la niveluri diferite. De pildă, Schopenhauer interpretează oboseala ca rezultând din manifestarea Voinței sub forma a două impulsuri contradictorii: corpul, care dorește un anumit fel de manifestare, în vreme ce gravitația – și ea expresie a Voinței – solicită corpul în altă direcție. Firește, conflictul nu este ceva nou, însă nouă este ideea lui Schopenhauer potrivit căreia impulsurile sunt situate la niveluri diferite. În acest sens, Schopenhauer spune<sup>24</sup> că regularități sau forțe de la un nivel mai simplu al realității sunt preluate în formele superioare de obiectivare a voinței, preluare care, însă, nu indică o identitate între procesele similare de la niveluri diferite și care să ne permită a le reduce pe cele superioare la cele inferioare, ci mai degrabă o analogie, un fel de model de asemănare care însă nu este deloc o identitate. În acest sens, osificarea sau apariția oaselor în interiorul organismului viu nu este identică cu procesul cristalizării din sfera anorganicului, chiar dacă în ambele cazuri procesul chimic pare a conduce la rezultate asemănătoare. De asemenea, chimismul organismului nu este același cu desfășurarea unor procese chimice în mediul anorganic. Și asta pentru că procesele din interiorul organismului sunt controlate de procese superioare, de obiectivări ale Voinței superioare, care nu sunt prezente la nivele inferioare.

Aidoma lui Hegel, Schopenhauer consideră că obiectivarea superioară este posibilă numai prin conflict (în vocabularul hegelian, prin negație sau contradicție). Cu alte cuvinte, acolo unde există o multitudine de forme inferioare de manifestare a Voinței, acestea pot intra în conflict unele cu altele, iar din acest conflict rezultă o formă superioară de manifestare a Voinței.

Așa se face că, pentru Schopenhauer, orice manifestare a Voinței este dublată mereu de o tendință contrară. La fiecare nivel există o tendință care este stopată sau

<sup>23</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, translated from the German by E. F. J. Payne, in two volumes. Vol. I, New York, Dover Publications, Inc., 1969, p 100.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 144–145.

respinsă de o altă tendință sau mai exact de manifestarea la același nivel al voinței. Viața, spune Schopenhauer<sup>25</sup>, produce numeroase exemplare ale aceleiași specii ca expresie a unei tendințe identice actualizate sub forma unei specii sau a unei familii de organisme proprii acelei specii. Dar pe măsură ce acest număr crește, exemplarele respective intră inevitabil în conflict. Din acest conflict, în timp, se ivește o altă familie și apoi o altă specie care se vor defini printr-o activitate sau impuls dominante, caracteristice care le integrează pe celelalte și astfel va apărea o nouă specie care le va domina pe celelalte și care, în același timp, este mult mai bine adaptată la mediul pentru care se luptau exemplarele anterioare ale speciei, un mediu care, în timp, și poate, chiar datorită acestei lupte, se poate modifica și el. (Darwin cunoștea și el aceste idei ale lui Schopenhauer.)

Astfel, evoluția este un fapt care se bazează pe o tendință a Voinței de a se manifesta diferit, de a căuta forme mereu diferite de manifestare, de integrare a formelor existente deja în ceva diferit. Acest ceva diferit devine implicit și superior, prin aceea că reușește să realizeze acea integrare.

Însă nu doar ideea conflictului impulsional inconștient care se stabilizează în structura unei tendințe dominante (respectiv autoritatea socială pe care individul a interiorizat-o) este preluat de Freud, dar și ideea de expresie, de exteriorizare necesară a inconștientului: simptomul nevrotic ca expresie a conflictului impulsional are, în acest sens, o origine schopenhaueriană. Simptomul nevrotic, la Freud și în psihanaliză, nu este doar simptomul fiziologic al unei maladii. El este expresia unei trăiri, a unui conflict emoțional și implicit impulsional și de aceea nu este gândit în termeni de cauză-efect, ci în termeni de sens și semnificație.

La Jung, pe de altă parte, un concept important îl reprezintă principiul individualizării, *principium individuationis*, preluat de la Schopenhauer. Potrivit acestui principiu, Voința se obiectivează mereu într-un spațiu dat și un timp dat, adică într-un context, care face ca acea obiectivare să fie mereu unică și irepetabilă, adică individuală. Pentru Jung, tendința psihică fundamentală este aceea de a te individualiza, de a deveni tu însuși, respectiv de a sintetiza aspectele generale ale speciei umane, pe care le purtăm cu toții în noi, cu momentul unic al geografiei și istoriei în care se întâmplă să ne fi născut.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 150.