

CONCEPTUL DE SENTIMENT LA SCHOPENHAUER

IONUȚ RĂDUICĂ

Universitatea din Craiova

Abstract. This study is focused on the Schopenhauer's philosophy through the concept of feeling. The main question regards not what is the feeling in itself, but what is this meaning for the subject's mind. To answer at this question, we will have to deal at first with the concepts of representation, or with the intellect and its fundamental rules. On the second half of the study we will research the relation between the body and the feeling, and between the body and the will, which is the most important aspect. At the end we will display that the feeling is a practical function of the intellect. For this reason, the intellect is not able to `work` without the emotional part within a body.

Keywords: Schopenhauer, feeling, body, will, representation.

Viața obișnuită este plină de emoții, stări interioare sentimentale, pasiuni și trăiri mai mult sau mai puțin conștiente. Ca gânditor influențat de kantianism, Schopenhauer nu poate omite condițiile practice, cotidiene, adică, pe scurt, lumea *dată* empiric. Mai mult, se vede nevoit să plece în analiza sa din *Lumea ca voință și reprezentare* de la această stare de fapt, atât dintr-o motivație metodologică, cât și dintr-una retorică. Păstrând această direcție, ne întrebăm *ex abrupto*: ce sunt trăirile emoționale, sentimentele și dispozițiile interioare prezente în noi și chiar în obiecte nonumane? Toate acestea sunt afecte și dispoziții care apar în corp, însă nu *ce* sunt ele este relevant pentru Schopenhauer, ci *în raport cu cine*. Pentru a răspunde la această întrebare, este nevoie să parcurgem următoarele etape: 1. relația din subiectivitate și reprezentare; 2. raportul dintre intelect și principiul cauzalității; 3. relația dintre corp și sentimente; 4. raportul dintre emoții și corporalitate; 5. convergența din sentimente și voință.

1. SUBIECTIVITATE ȘI REPREZENTARE

Lumea este o reprezentare, dar nu una logic-identitară, statică, ci „a mea”, a unui subiect înrudit cu lumea. Dacă reprezentările ar fi mecanice, determinate strict de lume, așa cum probabil se întâmplă cu un animal oarecare, într-un fel oamenii ar fi ei înșiși reprezentări ale lumii. Omul este o ființă capabilă de înțelegere abstractă a realității, adică poate deține reprezentări complexe, un deziderat fidel kantianismului care stabilise câmpul cunoașterii între limitele inferioare, reprezentările, și cele superioare, conceptele. Această capacitate presupune relevanța cunoașterii chiar și în situația în care lumea și eul nu sunt separate obiectiv, în sens tare, astfel că omul „știe, într-un cuvânt, că lumea de care este înconjurat nu există decât ca reprezentare în raportul său cu o ființă care percepe, care este omul însuși”¹. Pentru că există o

¹ Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 15.

minte concretă, lumea este obiect doar în relație cu această (capacitate de) reprezentare. Așadar, avem o formă de idealism subiectiv, fidelă deocamdată kantianismului².

Căutarea cheii de înțelegere a reprezentării prin intermediul analizei conceptului ei sau în obiectualizarea sa ca voință (conceptul psihologic, nu cel metafizic) nu aduce prea multe avantaje, crede Schopenhauer. Soluția trebuie să fie descifrarea reprezentării în cadrul „*substratum*-ului lumii”, adică în profunzimea relației cu subiectul omenesc, „condiția invariabilă, întotdeauna subînțeleasă a oricărui fenomen, a oricărui obiect”³. Dar subiectivitatea este într-o stare ingrată în natură, fiind implicită în toate actele de cunoaștere, fără conștiința substraturilor ei, așadar fără să fie explicită, cu unele excepții pe care le vom enunța mai jos. Totuși, chiar și între aceste limite naturale, condiția subiectivității face posibil orice act mental, reprezentare generală, idee, concept, dar și emoție, sentiment etc. Cum ajunge ea la această performanță înlăuntrul unor limite date?

Subiectivitatea generează reprezentări duble: pe de-o parte, cele determinate de spațiu și timp, din care rezultă pluralitatea „existențelor”; pe de altă parte, conține reprezentări nesupuse spațiului și timpului, care sunt, tehnic, dincolo de posibilitățile individului, căci se originează în subiectivitatea universală. Ambele perspective, însă, avertizează Schopenhauer, trebuie considerate împreună, căci sunt realmente valabile doar simultan – luate separat, ar prezenta distorsionat lumea (ca reprezentare). Centrul de greutate, în sens de cunoaștere, este subiectivitatea: conceptele spațiului și timpului, precum și cauzalitatea „se pot deduce în întregime din subiect”⁴, așa că obiectului îi corespund doar limite trasate *a priori* în intelect sau subiectivitate, nu în realitatea exterioară. Ca principiu general al subiectivității transcendente, Schopenhauer numește „principiul rațiunii”, sub care stau toate raporturile formale *a priori*, din care rezultă, la fel ca la Kant, diversitatea formelor, adică relațiile dintre forme și, implicit, dintre reprezentări.

Întreaga experiență *a priori* ține de oscilațiile diversității formelor, adică de felul în care acestea din urmă gestionează limitele formale, din intelect, limite cu care sunt asociate obiectele. Într-un cuvânt, toată experiența este relativă, dar relativă într-un fel stabil, căci este foarte posibil ca în practică formele să fie repetate, ca determinații necesare, în experiențe subiective foarte diferite. Astfel, experiența formală a timpului, bazată pe succesiunea momentelor, coincide cu modul fundamental în care funcționează principiul rațiunii: „Succesiunea este forma principiului rațiunii în timp. Ea este, de asemenea, esența însăși a timpului”⁵. Cu alte cuvinte, timpul face posibilă existența, dar și funcționalitatea sufletului (rațiunea), așa cum afirmaseră Augustin⁶ și Kant.

² În privința comparației dintre idealismului kantian și cel schopenhaurian, a se vedea Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York, 1997, pp. 105, 106 și urm.

³ Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, ed. cit., p. 17.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁶ În ceea ce privește pasiunea și afectele în filosofia lui Augustin, a se vedea Anastasia Philippa Scrutton, *Thinking through Feeling. God, Emotion and Passibility*, Continuum International Publishing Group, Londra, 2011, pp. 33–34 și urm.

În raport cu forma, materia nu este o substanță. Static, ea nu are o esență. Dinamic, ea este raport (cauzalitate) cu subiectul, sufletul, intelectul: „existența ei constă numai în acțiunea ei”⁷. Materia acționează propriu-zis doar asupra materiei, iar în relație cu subiectul, acțiunea (mișcarea) este doar o reprezentare care presupune implicit reprezentarea spațiului și timpului. Conceptele de spațiu și timp sunt ideale, așa cum sunt concepute de Kant, căci un fenomen particular autoconsecvent ca esență (cu identitate de sine în timp) nu poate fi reprezentat doar prin succesiune ordonată în sine, ci are nevoie de comparație cu alte fenomene dispuse în timp și spațiu: „Numai datorită acestei limitări reciproce a timpului și spațiului unul de către altul devine inteligibilă și necesară legea care reglează schimbarea. Ceea ce legea cauzalității determină nu este deci simpla succesiune a stărilor în timpul ca atare, ci în timpul considerat în raport cu un spațiu dat și, pe de altă parte, nu prezența fenomenelor într-un loc anume, ci prezența lor în acest punct la un moment dat. Schimbarea, adică transformarea stării, supusă legii cauzalității, se raportează așadar, în fiecare caz, unei părți din spațiu și unei părți corespunzătoare din timp, date simultan”⁸. Miza acestui substrat kantian pentru Schopenhauer este inteligibilitatea cauzalității, nu natura obiectivă a esenței fenomenului. Practic, cauzalitatea este necesară în mintea tuturor oamenilor, căci este aceeași în postulatele subiectivității universale.

2. INTELECTUL ȘI PRINCIPIUL CAUZALITĂȚII

Reprezentările particulare spontane inițiază numai o clasă de bază, un fel de intuiții empirice kantiene. Deasupra lor stau reprezentări mai complexe, mai abstracte, de care sunt capabile doar ființele raționale, reprezentări corelate cu facultățile (timpul și spațiul – facultatea spiritului; cauzalitatea – facultatea intelectului). Dezvoltarea unui organism, de la un stadiu cognitiv incipient, parcurge următoarele etape: 1) reprezentări despre realitate, de natură pur intelectuală, pornind de la efecte și descoperind speculativ cauza; 2) intuiții asupra propriei corporalități, mai precis percepția unor modificări (mișcări) organice; 3) introducerea unor cauze în experiența „obiectelor imediate”, pe cale senzorială, și crearea unor corelații cu cauze mai îndepărtate. O importanță aparte o are a doua etapă, ceea ce implică faptul că intuițiile pure primesc o parte empirică și că reprezentările mai complexe sunt condiționate biologic, așa cum susține vitalismul. Dar această formă de condiționare empirică nu depășește stadiul unor „simple date”, intelectul insistând pe unitatea cunoașterii, care este legea cauzalității: „Dar așa cum apariția soarelui scoate la iveală lumea vizibilă, la fel intelectul, prin acțiunea sa promptă și unică, transformă în intuiție ceea ce nu era decât o senzație vagă și confuză. Această intuiție nu este nicidecum constituită din impresiile pe care le resimt ochiul, urechea, mâna; acestea sunt simple date. Numai după ce intelectul a făcut legătura între efect și cauză apare lumea, desfășurată ca intuiție în spațiu, schimbătoare în

⁷ Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, ed. cit., p. 21

⁸ *Ibidem*, p. 22.

formă, permanentă și externă ca materie”⁹. Dincolo de aceste nuanțe, importantă este teza generală, anume că „lumea nu există decât prin intelect, ea nu există decât pentru intelect”¹⁰.

Cauzalitatea nu aparține naturii obiective, ci este o construcție a ceea ce „vede” intelectul între obiectul imediat (intuiții primare) și intuiția mijlocită (abstractă). Pentru a nu fi relativă la subiectul particular, reprezentarea trebuie să aibă un criteriu universal – să aparțină principiului rațiunii, adică să încadreze în „forma oricărui obiect modul universal în care apare el ca fenomen”¹¹. Îndoiala că realitatea este necesară subiectiv este una iluzorie, contrară limitelor principiului rațiunii. Așadar, nu este cu puțință să ne suspendăm judecățile despre lume, pe motiv că ele ar putea fi eronate. Judecățile mai simple (reprezentări, în limbajul lui Schopenhauer) sunt intuiții directe, necesare, care nu pot fi negate pe motiv că sunt prea spontane sau acordate cu obiectele materiale. La fel, intuițiile complexe (reprezentări abstracte) nu trebuie evitate pentru că sunt mediate de intelect și de principiul rațiunii. Dar spre diferență de primele, ultimele pot fi verificate în practică, întrucât le corespund adevărul și falsitatea.

Cum diferențiem realitatea de ficțiune sau starea de veghe de cea a visului? Criteriul kantian de unitate cauzală a evenimentelor este greu de aplicat, crede Schopenhauer. Atunci când detaliile importante din vis și starea de veghe coincid, este aproape imposibil să fie trasată o graniță certă între ele. Exemplul lui Schopenhauer, preluat de la Hobbes, este situația omului trezit în aceleași haine pe care le avea și în vis – acesta nu știe cu siguranță că ceea ce a visat nu este real¹². Pe de altă parte, între viață și vis există o „intimă înrudire”. Cauzalitatea leagă cele două stări nu doar în situații izolate, ci pe termen foarte lung. Comparate cu o carte, viața și visul sunt ca foile aceleiași cărți, privite fie din perspectivă ordonată, strânsă a experienței stării de veghe, fie din cea ordonată pe larg în starea de somn și visare. Oricât ar fi de diferite visul și viața conștientă, „nu vom găsi în natura lor intimă nici o trăsătură care să le deosebească”¹³. Prin urmare, suntem nevoiți să credem că ceea ce se desfășoară în mintea noastră este real, chiar dacă nu suntem convingși cu totul de acest lucru.

3. CORP ȘI INTELECT

Așa cum se știe, interpretarea corpului joacă un rol foarte important în filosofia lui Schopenhauer. Orice persoană posedă un corp, iar experiența primară a facultății intelectului, înainte de judecăți cauzale sau de alte interpretări senzoriale ale realității exterioare, se produce doar în și prin corp. Raportul dintre intelect și corp este motivat de „interesul” primului de a căuta impulsuri spre acțiune, deprindere pur intelectuală, conform naturii sale, iar acest lucru se produce

⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 26.

¹² *Ibidem*, p. 29.

¹³ *Ibidem*, p. 31.

receptând schimbările și oscilațiile senzoriale din corp. Trebuie menționat aici că o mișcare regulată nu are forța de impuls pentru intelect. În sens tehnic, mișcările circular-constante sau oscilatoriu-repetitive nu sunt propriu-zis mișcări, ci repere la care se pot raporta mișcările atipice, impulsurile importante.

Pe de altă parte, tema corporalității îi permite lui Schopenhauer să evite sugestia lui Kant în favoarea recunoașterii capacității obiectelor de a acționa unele față de alte, capacitate care, transpusă subiectiv, erijează intelectul în poziția gnoseologică supremă, căci acesta deține importanta capacitate de folosire a legii cauzalității. Această viziune este corectă, crede Schopenhauer, dar mult mai eficientă metodologic este interpretarea profundă a corporalității, mai exact a relației directe dintre un subiect și propriul său corp. Prin intermediul acestei corespondențe spontane, putem observa că subiectul folosește senzorialitatea corpului¹⁴ și o aplică la proprietățile sale *a priori* (cauzalitate, legile spațiului și timpului). Importanța corpului nu se datorează doar relației speciale cu facultatea intelectului, ci și faptului că este prima cunoaștere profundă din viața oricărui om¹⁵. Relația cu corpul este diferită și superioară oricărei alte relații de cunoaștere: „Forma propriului nostru corp nu ne este deci revelată de senzitivitatea generală: numai prin cunoaștere afectivă și prin reprezentare, adică în creier, corpul îi apare lui însuși ca ceva întins, nearticulat, organizat; încet-încet și cel născut orb dobândește această reprezentare, grație datelor pe care i le oferă pipăitul. Cel care nu are mâini nu va cunoaște niciodată forma corpului său; cel mult va reuși să o deducă și să o construiască încet ca urmare a acțiunii celorlalte corpuri asupra corpului său. Numai ținând seama de toate aceste restricții noi numim corpul un obiect imediat”¹⁶. Intuițiile corporale sunt o etapă primară, necesară, fără de care nu poate exista mai târziu conștiința, adică gândirea reflexivă, care se ocupă cu definițiile mai abstracte și clasificarea acestora. Reprezentarea care se formează senzorial „este lucrul însuși”¹⁷. Mai mult decât atât, „organismul, în ce-l privește, este voința însăși materializată”¹⁸. Dar cu toate că funcționează ca evidentă „clară și distinctă”, așa cum formulaseră anterior cartezienii, reprezentarea senzorială nu este decât un fel modest de reprezentare. Deasupra ei există reprezentări ale reflecției, ceea ce separă oamenii de animale și care, la o primă vedere, provin din capacitatea de abstractizare a intelectului din rațiune, nu din senzorialitate. Reprezentarea de această natură este conceptuală, non-intuitivă, discursivă, întemeiată subiectiv, dar ținând cont de raporturile de esență, necesare, dintre reprezentări (similar cu forma la Kant). Cu toate acestea, este imposibilă experiența intelectului fără raporturi sensibile cu realitatea. Aceasta sugerează încă o dată substratul biologic al tezei lui Schopenhauer.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 32–33.

¹⁵ *Ibidem*, p. 34.

¹⁶ *Ibidem*, p. 33.

¹⁷ *Ibidem*, p. 49.

¹⁸ Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. III, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 30.

4. EMOȚII ȘI CORPORALITATE

Schopenhauer afirmă că, dacă emoțiile sunt considerate a fi cosubstanțiale intelectului, ultimul nu poate fi acceptat ca organ de cunoaștere, la fel cum apa dintr-un pahar, colorată de o picătură de cerneală, nu poate fi acceptată drept limpede. Interpretarea lui Schopenhauer este că emoțiile nu sunt, ca esență, parte din intelect, însă acesta din urmă este nevoit să le folosească atât în viața cotidiană, cât în stări estetice superioare, în reprezentări ale operelor de artă sau în alte creații romantice autentice, cu alte cuvinte, în obiectivări ale *voinței*¹⁹.

Singura perspectivă care poate fi considerată validă de către Schopenhauer este de a recunoaște emoțiilor un rol practic în viața obișnuită și un sens epistemologic în relația factuală cu intelectul și cu voința. Așadar, în loc să le negăm rolul sau să le includem eronat în intelect, trebuie mai degrabă să considerăm emoțiile „în serviciul voinței”, adică în favoarea esenței universale a omului²⁰. Voința, fără sentimente date intelectului în mod mijlocit de corp, este posibilă doar teoretic, la fel cum intelectul este posibil la Kant fără sensibilitate, însă ar fi o gândire ce ar funcționa în gol, neproductiv. Prin urmare, rolul practic al emoțiilor se anunță a fi vital în filosofia lui Schopenhauer.

Ținând cont de relația cu corpul, natura intelectului nu este doar gnoseologică, ci experiențială în general. Ea va include, pe lângă intuiții și reprezentări ale rațiunii, și sentimente, emoții, stări afective mai mult mai puțin determinate. Pe scurt, „gândurile cu adevărat conștiente nu formează decât suprafața”²¹.

Care este statutul exact al sentimentelor? Schopenhauer ne spune direct că „sentimentul se opune în mod natural cunoștinței”²². Orice sentiment este prea vag pentru a fi un concept, cu atât mai puțin un concept abstract (al rațiunii). Mai concret, el este o rețea de reprezentări, un fel de întindere eterogenă dincolo de predicatul aparentului concept. Deși sentimentele nu sunt intelectuale și au valențe cu totul secundare în cunoaștere, o problemă apare în acele reprezentări care sunt cunoașteri formate atât pe baze sensibile, cât și pe baze raționale, abstracte, de pildă în cazul în care trimitem prin reprezentări emoționale la baza „*a priori* a raporturilor spațiului” și când vorbim „despre o cunoaștere sau despre un adevăr” doar intuit, dar „spunem că le simțim”²³. Acestea sunt judecăți superioare transpuse în sentimente. Pentru a ne exprima în termeni kantieni, sentimentele pun în practică ceea ce intelectul sau voința ordonă prin rațiune, deși pare că ele însele fac aceasta în mod autonom. Acest lucru este doar o iluzie venită în intelect odată cu condiția sintetică a intuiției sensibile, aceea de a include o parte de judecată superioară

¹⁹ Christopher Janaway, *Knowledge and tranquility: Schopenhauer on the value of art*, în Salim Kemal, și Ivan Gaskell, (edit.), *Schopenhauer, philosophy, and the arts*, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 41.

²⁰ Christopher Janaway, *Affect and Cognition in Schopenhauer and Nietzsche*, în Alix Cohen, Robert Stern, (edit.), *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*, Oxford University Press, New York, 2017, p. 206.

²¹ Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. II, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 267.

²² Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, ed. cit., p. 66.

²³ *Ibidem*.

într-un segment limitat, local, senzorial. Mai simplu spus, acele intuiții sensibile care coincid cu sentimente și stări emoționale conțin judecăți ale rațiunii, cărora le cunoaștem doar rezultatul, procesele lor fiindu-ne ascunse.

Intelectul (conștiința) este opus sentimentului, întrucât este un set abstract de cunoaștere (idei, concepte). Întrucât primul nu este ordonat în funcție de senzații prezente, abstractizează și generalizează cunoașteri concrete și „ceea ce a fost perceput de altă parte”. Diferența calitativă între intelect și senzație (intuiție senzorială) este că primul construiește o rețea de cunoaștere (știința), iar ultimul durează doar cât este prezent stimulul. Cu toate acestea, intuiția senzorială pare de multe ori mai utilă pe moment, este o cunoaștere locală, dar mai precisă, decât cea a rațiunii generale: „Rațiunea pură este necesară fără îndoială, dar ea poate strica totul, dacă ajunge să comande totul, adică dacă ea oprește acțiunea intuitivă, spontană a judecății, care ne-ar face să găsim și să adoptăm imediat soluția cea bună, și dacă ea conduce astfel la nehotărâre”²⁴. De aceea, starea emoțională este un compromis practic venit să acopere distanța dintre concept și realitatea imediată. Fără sentimente, vulgaritatea momentului, râs sau plâns, omul ar fi condamnat la ridicol și inadecvare.

Pentru a simplifica lucrurile, folosim aici diviziunea conceptului gândirii (*cognition*), propusă de Janaway, în gândire propriu-zisă (*cognition proper*) și gândire obișnuită (*ordinary cognition*). Prima corespunde rațiunii prin excelență, este mai abstractă și poate forma concepte, științe etc. Gândirea obișnuită este legată structural, dar extrinsec, de emoții, ultimele fiind aproape complet practice. Gândirea obișnuită, parte a aceluiași intelect, subsumată voinței, realizează un fel de muncă ingrată pentru situațiile obișnuite, banale, deloc puține, când prima nu poate funcționa. Partea practică a vieții cognitive se constituie din toate adaptările intelectului la contexte variate. Fără acestea nu s-ar putea realiza imagini de ansamblu, judecăți și adevăruri ample, abstracte, în cadrul rațiunii. Dar aceasta din urmă este singura care ar fi obiectivă în cunoașterea lumii și a sinelui, fie prin suspendarea voinței (percepție estetică), fie prin observarea *dorinței* voinței (cunoaștere de sine profundă). Cu toate acestea, în cele mai multe cazuri, voința controlează intelectul. Emoțiile sunt mijlocul frecvent al acestei interferențe între lume și intelect. Astfel, spaima care anulează simțurile, mânia care duce la nerecunoașterea scopurilor, omul fiind confuz în legătură cu ceea ce își dorește, dragostea și ura care orbesc intelectul sunt doar câteva exemple de emoții provenite din voință, care nu doar că anulează cunoașterea superioară, cunoașterea propriu-zisă, dar mai indică și faptul că voința face uneori intelectul să fie contrar propriei sale naturi²⁵. Intelectul obișnuit, adesea înlănțuit de emoții și sentimente, reprezintă doar o fațetă a minții umane, căci cel superior poate depăși stările contradictorii și inutile în cunoaștere. În acest sens, voința nu este contradictorie: orientând intelectul către scopuri corporale, intelectul fie se conformează total, fie este imperfect în raport cu

²⁴ *Ibidem*, pp. 72–73.

²⁵ Christopher Janaway, Christopher Janaway, *Affect and Cognition in Schopenhauer and Nietzsche*, în Alix Cohen, Robert Stern (edit.), *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*, ed. cit., p. 210.

aceste scopuri²⁶, dar util și funcțional în contexte practice specifice. Pe de altă parte, hegemonia voinței asupra intelectului asigură un fel de coerență în ansamblul intelectului, însă noi putem doar să speculăm ce anume s-ar întâmpla în lipsa voinței. Schopenhauer nu se avântă în această direcție, ci își menține atenția asupra „luptei dintre voința naturală, corporală și subiectul pur, neindividualizat”²⁷ (trad. noastră).

O lume a adevărilor raționale, adevăruri construite prin raționamente speculative, silogisme și deducții necesare, este una imposibilă: rațiunea trebuie să își aibă sursa în intuiții prime, imposibil de susținut și demonstrat, dar acceptate ca evidente absolute. Acest tip de fundaționalism radical²⁸, propus de o bună parte a raționaliștilor celebri, în frunte cu Descartes, lasă un loc important emoțiilor, care se justifică prin suportul practic, imanent, în formarea sau recunoașterea rațiunilor abstracte superioare. Funcția unor stări emoționale, precum dispoziția spre râs și umor, se poate spune că are chiar valoare de adevăr, mai precis are valoarea de adevăr a rațiunii pentru care lucrează, lucru pe care Schopenhauer îl afirmă în mod cât se poate de tranșant: „Ceea ce este adevărat pentru concepte este adevărat și pentru judecățile la a căror formare au servit”²⁹. Stările emoționale mijlocesc, fără să putem evalua calitatea, toate stările superioare ale rațiunii, uneori chiar evenimente dramatice din propria viață, pe care omul le acceptă sau le înfruntă conștient: „După ce a reflectat, a luat o hotărâre sau s-a resemnat necesității, omul suportă sau îndeplinește acte pe care le consideră necesare sau, uneori, îngrozitoare: sinuciderea, pedeapsa cu moartea, duelul, aceste temerități de tot felul care sunt plătite cu viața, și în general toate necesitățile împotriva cărora se revoltă natura animală”³⁰.

Altfel spus, sentimentele sunt funcții, nu structuri ale intelectului. Dar dacă aceste funcții sunt frecvente, precum adaptările raționale la situații particulare succesive (lanțuri de întâmplări, fără legături strânse) sau intensificări și valorificări ale sentimentelor (negative sau pozitive), unde mai putem vorbi de structuri teoretice sau de facultăți *a priori* ale intelectului, așa cum procedase Kant anterior? Răspunsul lui Schopenhauer este cât se poate de tranșant: „Rațiunea este cu adevărat practică; peste tot unde acțiunea este condusă de rațiune, unde motivele sunt concepte abstracte, unde nu suntem dominați de o reprezentare intuitivă izolată și nici de impresia de moment, care conduce animalul, în toate aceste cazuri rațiunea se arată a fi practică”³¹. Această condiție de a fi practică o face eficientă în raport cu viața practică, însă limitele teoretice, capacitatea transcendentală de cunoaștere, nu pot pătrunde în absolut. De aceea, rațiunea „poate primi și păstra, dar nu poate crea prin ea însăși”.

²⁶ *Ibidem*, p. 211.

²⁷ *Ibidem*, p. 212.

²⁸ Direcția fundaționalistă folosită de Schopenhauer privește numai sensul practic, căci fundaționalismul teoretic este absurd: dacă filosofia e știința lucrurilor generale, atunci niciun lucru general (universal) nu poate întemeia axiome și mai generale (universale).

²⁹ Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, ed. cit., p. 80.

³⁰ *Ibidem*, p. 101.

³¹ Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, ed. cit., p. 101.

Ca sistem ideal, Schopenhauer indică stoicismul aici, paradigmă care condiționează realizările practice, inclusiv virtuțile morale, de rațiune. Toate sunt mijloace pentru rațiune, lucru care se probează cu „liniștea interioară”. La fel, sentimentele și stările emoționale sunt mijloace pentru scopurile rațiunii. În acest fel, ele devin practice și utile pe termen lung, acolo unde individul se înlătuiește cu viața, trăiește stări și fluctuații existențiale foarte variate și intense. Cu toate acestea, chiar și în senzații corporale, cum sunt plăcerea sau durerea, emoțiile asociate nu sunt reprezentări de sine stătătoare, ci reflexe de respingere sau acceptare a unor stări somatice. Acolo unde corpul generează reprezentări autonome, ele nu afectează voința – mai simplu spus, nu condiționează voința în vreun fel –, ci oferă șansa voinței de a studia corpul în mod atât mijlocit, cât și nemijlocit: „Nu există decât un mic număr de impresii exercitate asupra corpului care pot fi considerate imediat ca simple reprezentări; ele nu afectează voința și, grație lor, corpul apare ca obiect imediat al cunoașterii, obiect pe care noi îl cunoaștem deja în mod mediat, la fel ca pe toate celelalte, ca intuiție în intelect”³².

Dar cu toate că putem accepta o suprapunere între intuiții mijlocite de simțuri și intuiții corporale nemijlocite, ce se întâmplă când voința proprie este obiect al cunoașterii? Schopenhauer consideră că intuiția asupra voinței personale are nevoie atât să fie mijlocită de către corp, cât și să fie efectiv un *dat* în corp, fiind în acest sens un *dat corporal*; ambele perspective pornesc de la idealitatea voinței: „Eu nu-mi cunosc voința în totalitatea sa; nu o cunosc în unitatea sa și nici nu o cunosc perfect în esența sa; ea nu-mi apare decât în actele sale izolate, prin urmare în timp, care este forma fenomenală a corpului meu, ca a oricărui alt obiect; de aceea corpul meu este condiția cunoașterii voinței mele”³³.

5. SENTIMENTE ȘI VOINȚĂ

Fiind un fenomen și nu o realitate obiectivă, lumea, inclusiv percepția corporală, îi permite rareori subiectului, cu eforturi raționale uluitoare, să știe că ceea ce trăiește este subiectiv sau obiectiv. În universul reprezentării, multe trăiri par nemijlocite și sigure, însă sunt „produsul” stărilor interne, subiective și adesea arbitrare. Chiar dacă subiectul și obiectul se unesc, subiectul crede că deține cunoașteri sigure și obiective. Cu toate că, prin cugetare avansată, subiectul ajunge să știe că este subiectiv, el nu ajunge într-o fundătură sceptică, dacă, fiind suficient de profund, descoperă adevărul obiectiv dinlăuntrul propriei sale subiectivități și „va ajunge să recunoască că universalitatea fenomenelor, atât de diverse pentru reprezentare, au o singură și aceeași esență, aceeași care îi este în mod intim, imediat și cel mai bine cunoscută decât oricare alta, în sfârșit aceea care, în manifestarea ei cea mai vizibilă, poartă numele de voință”³⁴. Aceasta din urmă poate fi definită sintetic atât ca forță orientată către finalitate, autoafirmare de sine

³² *Ibidem*, pp. 116–117.

³³ *Ibidem*, p. 117.

³⁴ *Ibidem*, p. 125.

a ființelor, forță vitală³⁵, cât și ca principiu universal de cunoaștere. Cum voința este o forță a naturii, care acționează chiar și în – sau *mai ales în* – individul ce nu își controlează propria alegere, aparent vitalismul este mai important decât latura episteomologică. Totuși, Schopenhauer realizează că, dacă va trata subiectivitatea ca dispoziție a naturii, atunci ea este relativă la ultima și, așadar, nevaloroasă ca facultate de cunoaștere. Soluția este de a reduce lumea naturală, care cuprinde și voința, la corp, salvând subiectivitatea, căreia îi rămâne o autonomie generoasă. Astfel, supraviețuiește, în cadrul subiectivității, și rațiunea, pe bună dreptate numită universală, fără să fie însă totalmente „pură” – ea este „contaminată” de voință, inclusiv pe linia afectelor corporale, care includ emoții somatice.

Ce se întâmplă însă cu emoțiile, în contextul în care ele sunt funcție ale unei atare stări subiective? Ce șanse au, în ciuda impresiilor imediate, să reprezinte obiectiv lumea, inclusiv corpul? Pe scurt, ele sunt obiective numai în sensul că sunt fidele intelectului, cu universul rațiunii sau cu subiectivitatea *date*. Ele nu au șansa să fie autentice în alt mod, chiar dacă ar fi înzestrate de idealitate, să zicem ca în cazul în care reprezintă ceva dincolo de obiectul lor imediat. Cu toate acestea, emoțiile sunt de regulă asociate condițiilor izolate, locale, compulsive care constituie acte particulare de voință (dorințe), fără prea mare legătură cu voința generală, coerentă, principial-identitară a indivizilor, care se găsește în aceștia din urmă fără să existe o cunoaștere profundă a ei. Dacă introducem în discuție voința, ca principiu al rațiunii sau ca fenomen al lucrului în sine, care poate fi prin excelență obiect suprem al cunoașterii, atunci putem găsi opoziții cu reprezentări ale corporalității, adică cu senzații cu conținut imediat, dar scăzut calitativ. În unele condiții de contrarietate cu propriul corp, rezultă anularea sentimentelor de bună dispoziție și alte afecte plăcute materiei corporale. Astfel, voința se opune „nenumăratelor forțe fizice și chimice care, în calitatea lor de idei inferioare, au drepturi anterioare asupra aceleiași materii”³⁶. Opoziția față de materie nu este anihilarea ultimei, ci acapararea, dominarea ei, o „luptă” care se finalizează prin asimilarea obiectului învins. Această tensiune poate fi „stinsă”, căci „cunoașterea propriu-zisă ar fi obiectivă, în sensul că ar putea oglindi lumea în mod pur, fără nicio influență intervenită a nevoilor, dorințelor, intereselor sau sentimentelor individului”³⁷, atât prin experiența estetică, cât și prin „autonegarea voinței de a trăi în fața suferinței, a stării extreme”³⁸. Ambele stări sunt greu de realizat, însă fără ele intelectul rămâne, în mod empiric, condiționat și neputincios.

În concluzie, sentimentele sunt necesare intelectului, atât ca mijloace adaptate contextului, cât și ca materie pentru cunoașteri mai înalte, mai abstracte, în gândirea avansată. În ambele situații, sentimentele sunt practice, întotdeauna corporale și compulsive. Dacă intelectul atinge stări estetice, sentimentele se vor conforma întocmai, căci sunt fidele voinței și intelectului. Sentimentele măsoară nivelul conștiinței, dar o fac și posibilă în sens practic.

³⁵ Christopher Janaway, *Affect and Cognition in Schopenhauer and Nietzsche*, în Alix Cohen, Robert Stern (edit.), *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*, ed. cit., p. 209.

³⁶ Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, ed. cit., p. 161.

³⁷ Christopher Janaway, *Affect and Cognition in Schopenhauer and Nietzsche*, în Alix Cohen, Robert Stern (edit.), *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*, ed. cit., p. 206.

³⁸ *Ibidem*.