

Cvetka Tóth: Metafizika čutnosti, Sophia, Ljubljana 1998

BORUT OŠLAJ

Pojem metafizike je znotraj zgodovine filozofije nedvomno tisti, ki vzbuja največ strahospoštovanja; in če je tega vsaj nekoliko deležna tudi filozofija, potem zgolj in samo po zaslugi metafizike, ki je večji del zgodovine filozofske misli predstavljala - ne po naključju - njen sinonim. Ker je strahospoštovanje čustvo, ki je vselej vezano na nek vrednostno določujoči objekt, ki se izmika jasni spoznanja in zato ostaja nedoumljiv, ker je torej emocionalna in ne pojmovna kategorija, je filozofija - predvsem v zadnjih 200 letih in v bolj ali manj odkritem soočenju z naravoslovnimi znanostmi - izražala ambivalenten odnos do metafizike in s tem do same sebe ter svoje zgodovine: če je ob otipljivih dosežkih eksaktnih znanosti izgubljala samozavest in pridobivala občutek nemoči in sramu, potem se je - premosorazmerno s tem občutjem - spopadla z metafiziko kot zgodovino šarlatanstva, če pa je, nasprotno, kritično presojala prevladujoče pojmovanje zgodovine kot napredovanja, če je podvomila v absolutno spoznavno moč pojma kot nedvoumnega logičnega sredstva - za kar je imela dovolj nastavkov tudi v svoji lastni zgodovini -, potem si je prizadevala metafiziko ne sicer slepo potrjevati, temveč na novo ovrednotiti, predvsem njen pomen v kontekstu ontološko-antropološke nujnosti; vezala jo je na človeka, torej na antropologijo. V 200-letnem boju *pro et contra* se je vsaj na začetku zdelo, da v tem shizofrenem položaju filozofija slabi; danes z gotovostjo vemo, da jo je ta boj okrepil. Metafizika ni bila odpravljena niti presežena, temveč v svoji ontološko-antropološko zasnovani nuji potrjena. Zato je toliko bolj nerazumljivo, da smo skorajda v celoti - še posebej pa to velja za slovensko filozofijo - pozabili ali prezrli tistega filozofa, ki je na začetku tega boja v korist rehabilitiranemu in predrugачenemu pojmu metafizike postavil veličasten spomenik in ki je v marsičem napovedal filozofsko antropologijo, filozofijo življenja, fenomenologijo in eksencializem - to je bil Arthur Schopenhauer. To temno liso je pred kratkim več kot uspešno zapolnila Cvetka Tóth s knjigo "Metafizika čutnosti", ki je v celoti posvečena predstavitvi Schopenhauerjeve filozofije predvsem v kontekstu - na kar posredno kaže že naslov njenega dela - apologije metafizike.

"Metafizika čutnosti" ni šolski prikaz Schopenhauerjeve filozofije, za kaj takega ji na srečo primanjkuje akademske distance, ki vselej arogantno secira, razstavlja in v skladu s filozofsko-metodološkimi obrazci brez občutka razvršča tisto, kar je v izhodišču neločljivo povezano in v tej organski sprepletenosti za marsikateri izključno analitični duh tudi nerazumljivo in temno. Skorajda iz vsakega avtoričinega stavka vejeta veliko spoštovanje in predvsem navdušenje nad Schopenhauerjevo filozofijo; to pa je tisto, kar njeno delo naredi še posebej mikavno in vse prej kot dolgočasno. Knjiga je razdeljena na pet nosilnih poglavij: I. Schopenhauerjeva (ne)zaupnica zgodovini, II. Animal metaphysicum - o človekovi metafizični potrebi, III. Svet med predstavo in voljo, IV. Narava - velik hieroglif, V. Filozofija umetnosti. Največji obseg C. Tóth nameni prav zadnjemu poglavju, kolikor v njem oriše tisto dimenzijo Schopenhauerjeve filozofije, ki je trajno zaznamovala rehabilitirani pojem metafizike, tj. obrat k čutnosti. "Čutnost dobi pri njem nov pomen in poudarek. Tako mu gre priznanje, ker je za estetizacijo in etizacijo sveta uspel razviti filozofsko govorico, v najbolj dobesednem

pomenu *popolnočutni govor*, ki nedvomno učinkuje emancipacijsko" (7-8). Smisel tovrstne filozofske emancipacije je razumljen kot obrat od zunajsjetne v "znotrajsvetno, imanentno metafiziko" (8).

Oglejmo si zdaj, sledeč avtorici, Schopenhauerjevo pot konstituiranja znotrajsvetne (čutne) metafizike nekoliko pobliže. Stopiti na pot metafizike čutnosti, zahteva danes že specifično in žal redko prakticirano filozofsko držo, brez katere filozofije kot zgodovinskega fenomena sploh ne bi bilo, držo, ki jo najbolj jasno opisuje človekova sposobnost čudenja (thaumázein), v kateri je že Aristotel videl trajni arhé filozofije. Citirajoč Schopenhauerjevo misel, da imajo resničnost in živost le lastne temeljne misli in da so "tuje prebrane misli" zgolj "ostanki s tujega krožnika" (10), C. Tóth upravičeno, čeprav prikrito, polemizira z danes prevladujočim načinom "filozofiranja", ki pa ta naziv komajda še zasluži. Biti v izvirnem pomenu filozof, predpostavlja sposobnost neposrednega branja iz knjige sveta, in če kdo, potem je prav Schopenhauer trajni kašipot, ki kaže v smer najbolj vzvišene, a tudi najbolj osamljene filozofske poti. "Nedvomno je imel Schopenhauer pred seboj ideal poznoantičnega filozofa, predvsem njegovo neodvisnost in nevezanost. Zato je zanj biti filozof pomenilo prizadevati si za svojo *notranjo neodvisnost*" (23). Pri neodvisnem in samotnem prebiranju knjige sveta se Schopenhauer nasloni na Platona, ki je "neutrudno ponavljal, da je predmet filozofije kaj nespremenljivega in večno ostajajočega, ne pa to, kar je zdaj takšno, zdaj drugačno" (32). Izhodiščno vprašanje, da bi se približali nespremenljivemu in večno ostajajočemu, ne more biti v zgodovini filozofije prevladujoči *zakaj*, temveč *kaj*. Avtorica v celoti soglaša s Schopenhauerjevo tezo, da je "pravi filozofski način gledanja sveta, ta, ki nas uči spoznavati njegovo notranje bistvo in nas tako vodi čez pojav", tisti, "ki ne sprašuje, od kod in kam ter zakaj, temveč vedno in povsod sprašuje samo po tem *kaj* sveta" (57). *Kaj* sveta se lahko človeku razpre samo skozi njegovo neposredno razmerje do sveta, skozi neposredno človeško izkustvo, "ki si upa na glas izgovarjati bolečino, trpljenje in stisko tega, samó zemeljskega življenja" (65) in ki v tem svetu zavestno in pokončno vztraja. Tega pa ni sposobna filozofija kot znanost, tista, ki je brez preostanka ujetnica sistematike pojma, temveč filozofija kot umetnost, to je tista, ki se pusti nagovarjati tudi intuiciji, čustvom in čutom. Schopenhauer je "filozof z umetniškim pogledom" (65), vendar ne tudi suženj tega pogleda, saj je ves čas težil za tem, da bi filozofija v sebi združevala tako umetnost, kot tudi znanost (120). Da pa je poudarek vendarle bolj na prvi kot na drugi, je posledica specifičnega razumevanja filozofije v začetku 19. stoletja, ki ga je v celoti opredeljevala mogočna kulisa Heglove filozofije. Pojem čutnosti je ena "od najbolj temeljnih izhodiščnih točk" Schopenhauerjeve filozofije prav zato, ker je bil v filozofiji do tedaj "zelo zanemarjen, celo nepriznan in je s Heglom bil deležen očitne demonizacije" (16). Če je Schopenhauerjeva pot k čutnosti umetniško posredovana, pa pot od čutnosti do zaključenega filozofskega sistema (ta, trdi avtorica, ni bil nič manj impozanten od Heglovega) zahteva pojmovno filozofsko govorico, ki jo pri njem "docela prežema metafizična naravnost", in tako je pred nami "reflektirana čutnost, ki ji je v vsem izhodišče metafizika iz izkustva oziroma brez neba" (220).

Pot k čutnosti je pot k naravi. Za umetnost kot tako na tej poti ni večjih ovir, za umetnost, ki hkrati želi biti tudi filozofija, pa je ta pot bolj vijugasta. Pot k naravi je za filozofijo tega časa lahko vodila samo prek soočenja s fenomenom zgodovine in zavrnitvijo filozofije zgodovine, ki je s Heglom dosegla svoj vrhunec. S stališča romantične senzibilitete do celote bivajočega v njegovi neposrednosti se Heglova filozofija kaže kot "mazaštvo", ki je razvidno iz njegovega prizadevanja, "da bi svetovno zgodovino", tako Schopenhauer, "pojmovali kot načrtno celoto oziroma da bi jo 'organsko konstruirali'" (27). Tudi tu si Schopenhauer pokliče na pomoč umetnost, natančneje rečeno pesništvo. Z njegovo pomočjo si sicer ne prizadeva izničiti, temveč

zgolj "zmanjšati vrednost zgodovine" (27). Sklicujoč se na Aristotelovo mesto iz Poetike, ki pravi, da poseduje pesništvo več prave, stvarne notranje resnice kot zgodovina, se Schopenhauer zavzema za takšno razumevanje zgodovine, ki bi naj po zgledu pesništva zajelo trajno in obče, ne pa zgolj nastajajoče in posamezno. "Da sam ni uspel tematizirati napredka, je dejstvo, ki ne govori v prid njegovi filozofiji. Toda le skrajno oprezno je treba uporabljati (in še to samo v zelo določenih kontekstih) ugotovitev, da je njegova filozofija nekakšna filozofija zaustavljenega napredka, ki dejansko mnogo bolj kot napredek sam zaustavlja človeško aroganco" (34). Prava naloga filozofije zgodovine ni tista, ki hodi po obrobju sveta spreminjajočih se pojavov, temveč tista, ki odkriva nespremenljivo bistvo, to, kar je, ki spoznava, zapiše C. Tóth, "kar je istovetno v vseh dogajanjih nekoč in danes, na vzhodu in zahodu, v vseh ljudeh in v celotnem človeštvu" (38). Schopenhauer daje zaupnico le tisti zgodovini, katere geslo je "Eadem sed aliter" (isto, toda drugače). Povsem v duhu Schopenhauerjevega razumevanja zgodovine je dosti pozneje C. F. von Weizsäcker zapisal: "Popolnost sveta je v tem, da v njem ni nič novega." Avtorica si ob tem zastavi zanimivo in aktualno vprašanje, ali ni morda v tem "večno enakem celo svetost bivanja" (38)? "Vsemu, kar živi, pústi živeti in tudi sam živi, kakor ti najbolj ustreza, je njegovo življenjsko vodilo" (55). Pojma zgodovine in narave sta pri Schopenhauerju neločljivo povezana z etiko. Kako in s čim, se, nadaljujoč Horkheimerja, sprašuje C. Tóth? "Morda s tem, da nikdar in z ničemer ne posega z nasiljem v to, kar je, v bitnost sveta, človeka, skratka, v bitnost vsega bivajočega" (57).

Za celotno romantično gibanje je bila značilna zahteva po "ontičnem azilu", zahteva po nečem tostranskem, ki naj bi bilo hkrati večno in nespremenljivo. Na filozofskoteoretski ravni je romantika ta azil našla v *stvari po sebi*; prav Schopenhauer pa je bil tisti, ki je prekinil z njenim kantovsko podedovanim "anonimnim statusom", "izpolnil je njeno praznino in puščobo, celo novo ime je prejela, in sicer volja" (20). Tako kot Kantova filozofija, ki ji je Schopenhauer največ dolgoval, tudi Schopenhauerjeva ne prehaja meja človekovega izkustva; tako kot prva v strogem smislu ostaja imanentna. Slavna Nietzschejeva kritika *onstrancev* zgolj nesramno povzema izvirne in za razliko od Nietzscheja dosledneje izpeljane Schopenhauerjeve teze. Tudi sicer avtorica na več mestih upravičeno opozori na krivico, ki je bila z Nietzschejevo filozofijo storjena Schopenhauerjevi in je le-to potisnila v nezasluzeno pozabo.

Marsikdo še danes Schopenhauerja povezuje s panteizmom, vendar pa je, kot ugotavlja C. Tóth, njegova "prepoved prestopiti meje izkustva tako obvezujoča in stroga, da mu je s panteisti skupno samo hen kai pán (eno in vse), ne pa tudi pán theös (vse je bog)" (46). Schopenhauer poudarja, da izhaja iz izkustva in narave in da šele prek teh pride do volje kot edine zares metafizične kategorije. Toda ta metafizična kategorija ni abstraktna, ni nepredstavljiva stvar po sebi, temveč njen antropološko fundiran substitut. Metafizično iskanje trajnega in nespremenljivega ni posledica obstoja neke nedoločljive supralunarne bitnosti, temveč človekove narave, ki v vseh obdobjih svoje zgodovine izraža in opredmetuje potrebo po metafizičnem; človek je pri Schopenhauerju določen kot *animal metaphysicum*. "S tem njegova kritična razmišljanja o metafiziki pomenijo antropološko naravnost, ki sicer prežema celotno Schopenhauerjevo filozofijo" (66). Še pred Feuerbachom - kar žal ni običaj - tako lahko in smemo govoriti o "antropološkem obratu filozofije", ki je, sklicujoč se na Gehlena, epohalnega pomena za ves nadaljni razvoj filozofije. "Če je za Schopenhauerjeve nazore v zvezi z metafiziko nujno podati oznako, bi te na osnovi že omenjenega antropološkega obrata veljalo imenovati kar antropologija metafizike, kajti Schopenhauerjeva naravnost je izrazito antropološka" (69). Če imanentna metafizika poseduje prepričljivi temelj, potem je ta lahko le človek, ki v svoji transcendentalni brezdomnosti ustvarja metafizične potrebe.

Poleg Kantovega je Schopenhauerjevo pojmovanje metafizike "dejansko eno najbolj izstopajočih v kontekstu pometafizičnega mišljenja", je radikaliziran odgovor na nemajhno težavo, "kje naj se metafizika naseli potem, ko se je odrekla domovanju v zasvetovju, po vzoru Platonovih večnih idej" (70). Tudi številne oblike religij se v tem kontekstu kažejo le kot različni vidiki metafizične potrebe človeka. Pojem "pometafizično" C. Tóth ne razume v smislu "postmetafizično"; pometafizično mišljenje ni tisto, ki bi metafiziko enkrat za vselej pustilo za seboj kot obliko preseženega mišljenja, temveč tisto, ki skuša metafiziko misliti kot "nauk s te strani fizike, kajti novega in spremenjenega pojma metafizike se ni več dalo" - po razočaranju, ki ga je za seboj pustil heglovski optimizem - "misliti na tradicionalnih osnovah. Te so po svojem bistvu take, da metafiziko utemeljujejo samo onstran fizike, torej s čim onstranskim, kar je še hkrati kaj absolutnega, prvega, večnega" (73). Izvor metafizike ni onstran, temveč tostran, absolutno ni supralunarna, temveč sublunarna kategorija, je izraz človekovega trpljenja, bolečin in smrti. "Zdaj in v tem pomenu se je metafizika preselila na to stran fizike, iz nebes na zemljo, in sledi predvsem pojmom, kot so *zlo, gorje in trpljenje v svetu*, o katerih glasno razmišlja" (74). Tako religija kot filozofija, umetnost in etika izhajajo iz neizpodbitnega dejstva, da zlo v svetu pač je. Schopenhauerjeva filozofija predstavlja epohalen obrat, "pomeni radikalno opustitev nekdanje racionalistično aprioristične metafizike, ki je bila prevladujoča vse od Platona prek Descartesa do vključno Hegla. Nova, v bistvu dinamično pojmovana metafizika je najtesneje povezana s svetom izkustva. Metafizika je zdaj tu zato, da dešifrira izkustvo in tudi sama je del izkustva, skratka, ta metafizika je v vsem *prizemljena metafizika*" (79).

Da si C. Tóth vseskozi prizadeva brati Schopenhauerja skozi optiko sodobnih filozofskih in splošno humanističnih problemov, se kaže tudi v njeni izbiri, da znotraj zelo širokega spektra Schopenhauerjevih tem posebej predstavi tudi religijo. Ta je, tako kot filozofija, izraz "človekove metafizične potrebe", zato je ni mogoče obravnavati - kar so številni filozofi počeli in še počnejo - zgolj z vidika laži, samoodtujitve in iluzije, ne da bi bile hkrati te določitve lastne tudi človeku kot takemu. Če sta tako religija kot filozofija zgodovinsko nastali formi človekovega soočenja z zlom in trpljenjem, ki sta se ohranili vse do danes, potem se v tem kaže njuna principiелna avtonomnost in nezamenljivost. "... Schopenhauer je bil eden redkih filozofov, ki so filozofiji strogo prepovedali vmešavati se v religiozno področje in z izključno filozofskimi merili načenjati tako avtonomijo kot dostojanstvo religije. Toda tudi obratno! Trajno svarilo njegove misli na tem področju je zavest o tem, da religija v svojem najbolj pristnem smislu in poslanstvu v bistvu sploh ne potrebuje filozofije." "V tem smislu njegova filozofija religije pomeni zavest o ohranjanju njunih razlik in sama narava metafizične potrebe človeka takšno razliko po njegovem tudi docela ohranja" (89). Schopenhauerjev odnos do religije je bil dosti racionalnejši od Nietzschejevega, zato se lahko samo čudimo nespornemu dejstvu, da so religiozna stališča slednjega v zahodni kulturi pustila globljo in trajnejšo sled kot pa Schopenhauerjeva, glede katerih celo znotraj filozofije še vedno premalo vemo.

Še večja mera aktualnih konotacij je vezana na Schopenhauerjevo tematizacijo narave. Predvsem ekološko motivirana etika je bila tista, ki je v zadnjem času obudila zanimanje za naravo in s tem za vse tiste pretekle in polpretekle teoretske koncepte, ki so naravi pripisovali ključni pomen pri oblikovanju in vrednotenju človekovega življenja; Schopenhauerja pri tem ni bilo mogoče obiti. "Odnos med naravo in človekom Schopenhauer misli iz njune ukinjene tradicionalne razlike, ki je človeka glede na celoto narave obravnavala kot večvredno bitje. Zato je moral odklanjati vse mono-teistične nazore, ki so gradili na taki razliki in pri tem prisegali na pojem stvarnika" (47). Za razliko od prevladujočih romantičnih konceptov, Schopenhauer narave ne misli

spekulativno, temveč se ji, v skladu s svojo "prizemljeno metafiziko", skuša približati prek vprašanja, kaj je narava v človeku. "Tu je izpostavil odnos med telesom in voljo. Vsak akt volje individua je hkrati še gibanje njegovega telesa." "Tako telesna bolečina izzove nerazpoloženje, telesno ugodje dobro počutje na ravni volje. Identiteta volje in telesa je izražena še s tem, da je 'volja spoznanje a priori telesa' in 'telo spoznanje a priori volje'" (155). Schopenhauer in ne Nietzsche je bil tisti, ki je kot prvi zagovarjal prioriteto telesa nad razumom. Širše gledano dobi s tem odnos med duhom in telesom novo ontološko vrednostno izhodišče, "ki ga nadaljuje Nietzsche, prav tako tudi Feuerbach in Marx, pozneje še Freud" (155).

Volja kot stvar po sebi, kot gonilna sila oz. energija vsega bivajočega se objektivira tako v posameznih telesih, kot v naravi kot celoti, zato je življenje enakovredno v vseh svojih pojavnih stopnjah. Iz tega izhaja Schopenhauerjev "klic po svetosti življenja" (171). Njegova "metafizika gradi na pojmu rehabilitacije narave in vsega naravnega in to mu je dejansko v marsičem pomagalo spet obuditi pojem svetosti, ki bi bil nemara v prihodnje glede narave bolj učinkovit kot zgolj tradicionalno religiozno občutenje sveta" (172). Toda pritrjevanje svetosti narave kot objektivacije vseprežemajoče metafizične volje je le en vidik možnega odnosa do sveta. Spoznanje, ki je vezano na voljo, ni najvišje spoznanje. In prav v tem je - kot lucidno ugotovi avtorica - paradoks Schopenhauerjevega filozofskega sistema, namreč, "takrat, ko volji priznava, da je v vsem prvotna, večna, metafizična in spoznanje vedno in samo orodje v službi volje in zato samo drugotnega porekla, spremenljivo in povsem fizično, išče takšno spoznanje, ki bi bilo od volje neodvisno in jo celo zaustavljalo" (175). To spoznanje, ki pomeni samoukinjanje volje, se imenuje resignacija, ki je končni cilj vsake kreposti, svetosti in odrešitve sveta. "Metafizika narave, prek metafizike lepega, tj. sveta umetnosti, končuje v etiki oziroma metafiziki npravstva" (171).

Če bi iskali področje, na katerem je metafizika čutnosti najbolj prepričljiva in suverena, potem je to gotovo umetnost. Umetniški pogled na svet je tisti, v katerem pripada čutnosti njegova neokrnjena veljavnost. Ne Schelling, Schopenhauer je tisti, ki dosledno izpelje projekt estetizacije sveta ter s tem plodno izrabi redko uporabljane nastavke Baumgartna, pionirja estetike, ki je le-to zaman skušal uveljaviti kot "znanost čutnega spoznanja" (*scientia cognitionis sensitivae*). Ne po naključju je poglavje o umetnosti (Filozofija umetnosti) osrednji in najobsežnejši del Metafizike čutnosti. "Pri umetniškem pogledu gre za povsem neposredno gledanje, ki v marsičem pomeni nezaupečno pojmu in abstraktnemu mišljenju, vendar še vedno gradi na aktualnosti odnosa subjekt-objekt. S pomočjo duha človek opušča običajni način gledanja, ki vedno vse omejuje samo na lastno voljo kot končni cilj. Zdaj odpade vsako opazovanje in spraševanje v smeri 'kje, kdaj, zakaj in čemu', ostaja 'samo in edino ta kaj', vsa moč duha se predaja 'mirni kontemplaciji', s katero se potaplja v gledanje navzočega predmeta, ki izpolnjuje celotno zavest, bodisi da je to pokrajina, drevo, stena, poslopje ali kar koli že" (187). Odločilno v aktu kontemplacije je dejstvo, da človek v njem izgublja lastno subjektivnost, svojo voljo ter postaja "jasno oko objekta"; pri tem ga odlikuje zavest, "ki ve, da noče ničesar več, je zavest brez hotenja" (188). V aktu umetniške kontemplacije človek ni več suženj volje; vse, kar obstaja, neposredno in brezinteresno opazuje "mimo vseh odnosov in neodvisno od njih" (191). To pa, kot polemično ugotavlja C. Tóth, ne pomeni, da je volja zdaj odpravljena oz. presežena, kajti "nič, kar biva, po Schopenhauerju ne biva brez volje". V tem je tudi največja težava njegovega razumevanja resignacije. "Morda bi v tej zvezi prej veljalo postaviti trditev, da gre za zaustavljeno voljo, kar seveda ni isto kot konec ali vsakršno prenehanje volje" (205).

Naj ob koncu pregleda odlične študije o Schopenhauerjevi filozofiji, ki jo brez tveganja lahko označimo za uspeli poskus rehabilitacije tega, v Nietzschejevi senci

pozabljenega filozofskega samotarja, na kratko omenimo osrednjo tezo Metafizike čutnosti, s katero C. Tóth argumentirano zavrne prevladujoče prepričanje, ki Schopenhauerjevo filozofijo praviloma povezuje s pesimizmom. "Trajno sporočilo Schopenhauerjeve misli je v tem, da je resnico bolečine in zla v svetu nujno ustavljati z lepoto, mirom, tako kot je to s svojimi likovnimi upodobitvami počel italijanski umetnik Rafael" (202). Izhodiščno pesimistični vidik sveta ustavlja Schopenhauer z nečim "globoko optimističnim, namreč z estetiko" (175). Če je o pesimizmu pri Schopenhauerju mogoče govoriti, potem je to "zaustavljeni" oz. "obvladani pesimizem", ki je tesno povezan z mističnim občutenjem sveta. Estetična zavest je za Schopenhauerja *boljša zavest*, s katero si je prizadeval "za sestop iz časa, zgodovine, končnosti v večnost, nadčasovnost, v nadčasovno bit", ki pa jo je že od vsega začetka "odtegoval onstranski vsebini, ideji stvarnika, pa tudi času in *bivanju brez konca v nič*." "Če je bil najprej mislec in filozof čutnosti, ki mu je bilo izhodišče samo in vedno njegovo lastno gledanje in doživljanje in ponekod morda še želja po nekakšni filozofiji lepih duš, potem je to počel na svoje stroške". "Kjer je njegov govor o pesimizmu najbolj glasen, tam je v ozadju najmočnejša njegova *mistika*. Tudi z njeno pomočjo je razvil tako filozofsko refleksijo, ki bo za filozofijo zgledna tudi v prihodnje" (244).

Resnično utopično in optimistično se rojeva šele tam, kjer se modrina neba zlije na zemljo in z neposredno čutnostjo obarva abstraktno puščobo človekovega *ratio* kot edinega očeta vseh onstranstev; v tem je globoko antropološko, estetično in etično sporočilo, ki nam ga v obliki konsistentno razvitega imanentnega metafizičnega nauka za seboj pušča Schopenhauer. C. Tóth je z veliko mero senzibilnosti in hkratne pojmovne jasnosti to sporočilo uspela posredovati v živem, razumljivem in Schopenhauerjevemu duhu ustrežajočem poetiziranem jeziku. Enolično dolgočasje sodobnih kataklizmičnih tem je s tem dobilo nepotrebno poživilo.