

## Struktura spoznavanja in delovanja Arthur Schopenhauer o načelu zadostnega razloga

CVETKA TÓTH

**POVZETEK**

Članek obravnava Schopenhauerjeve nazore o načelu zadostnega razloga. Po Schopenhauerju filozofija opazuje svet edino in samo glede na **kaj** in ne po **zakaj**, **odkod** ali **čemu**. Ta **kaj** sveta pripada svetu, ga predpostavlja, nasprotno pa svet sam ne predpostavlja kakšen **zakaj**. Tako je **zakaj** sveta temu **kaj** podrejen. Zaradi tega je filozofija čisto izjavljanje tega, kar je svet, in s pomočjo načela razloga daje svetu njegovo pravo in polno priznanje, celo veljavo. To načelo je po Schopenhauerju tudi obča forma vseh pojavov, vseh objektov za subjekt, natančneje, poslednji princip vse končnosti, vsakršne individuacije in obča forma predstave, tako kot stopa v spoznavanje individuuma kot takega. Hkrati opozarja Schopenhauer na omejenost tega načela, namreč, umetnost označuje predstavo oziroma način opazovanja stvari neodvisno od načela razloga.

**ZUSAMMENFASSUNG****STRUKTUR DES ERKENNENS UND HANDELNS**

Arthur Schopenhauer über den Satz vom zureichenden Grunde

Der Artikel erörtert die Ansichten von Arthur Schopenhauer über den Satz vom zureichenden Grunde. Philosophie nach Schopenhauers Verständnis betrachtet die Welt einzig und allein nach dem Was und nicht nach dem Warum, dem Woher oder dem Wozu. Das Warum gehört schon der Welt an, setzt sie voraus, nicht aber umgekehrt setzt die Welt selbst ein Warum voraus. So ist das Warum der Welt dem Was untergeordnet. Deswegen ist die Philosophie eine bloße Aussage dessen, was die Welt ist, und mittels des Satzes vom Grund gibt sie der Welt ihre echte und volle Bedeutung, sogar Gültigkeit. Dieser Satz ist nach Schopenhauer auch die allgemeine Form alles Erscheinens, alles Objekt für ein Subjekt, genauer, das letzte Prinzip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntnis des Individuums als solchen fällt. Zugleich weist Schopenhauer auf die Begrenztheit dieses Satzes hin, nämlich Kunst bezeichnet die Vorstellung bzw. die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes.

Kako brati in razumeti filozofijo Arthurja Schopenhauerja? Kot da bi se Schopenhauer zavedal tega problema, je bralcu svojih del sam predlagal, čemu in kako slediti najprej. Predvsem temu, da je njegova filozofija "kot etika in metafizika v enem",<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer: Die frühen Manuskripte (HN I) 1804-1818, str. 55. Cit. iz Arthur Schopenhauer: Der handschriftliche Nachlaß (HN I-HN V), hrsg. von Arthur Hübscher, 5 Bände, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt 1966-1975.

torej ena sama, samcata misel, in da je nujno prebrati prav vse, kar je napisal. Tega v primerjavi z drugimi filozofi ni mnogo. V obliki filozofskega sistema je zapustil nekaj svojih del prihodnjim generacijam, za katere je slutil, da ga bodo priznavale najmanj tako, kot v njegovem življenju Hegla.

Razumeti Schopenhauerjev svet na način, kot sam predlaga, je ena pot, vsekakor ne edina, kot to kaže že njegov zelo samovoljni učenec Friedrich Nietzsche. Noben filozof namreč nima moči, da bi povsem vplival na razumevanje svoje misli tako, kakor želi on sam. Četudi v tej zvezi predlaga kaj konkretnega, gre usoda vsega zapisanega svojo lastno pot, ki ni nikdar z ničimer dokončno določljiva. Nihče ne more vplivati na prihodnje rodove, kako bodo razumeli in razlagali npr. Aristotelovo filozofijo. Vsaka doba si je ustvarila svojega Aristotela in Platona in prav vsaka doba je skušala ustvariti kakšno novo večino razlaganja in razumevanja tega, kar ji je zgodovina posredovala v zapisani besedi: *Habent sua fata libelli* (Knjige imajo svojo usodo). Omenjene ugotovitve veljajo tudi za Schopenhauerjevo misel, ko se sprašujemo, zakaj si jo prisvajamo kot eno izmed misli prejšnjega stoletja, ki je zgodovinsko gledano še danes aktualna in prepričljiva.

Eden izmed razlogov za Schopenhauerjevo popularnost, izraz, ki vsekakor ni pretiran, je nedvomno njegov pozitiven in afirmativen odnos do filozofije, ki kaže na zavzet in poglobljen odnos do refleksije in teorije nasploh. Skratka, Schopenhauer je imel filozofijo rad in ni razloga, da si tega ne bi upali zapisati ob branju njegovih tekstov. K radosti njegovega bivanja sodi dejstvo, da je bil filozof in še vedno prepričuje s tem, da je filozofija oziroma biti filozof določen način življenja, za katerega se človek zavestno odloča.

Filozofija ni vsevedna, tudi ne vsemogoča. V krajšem sestavku z naslovom *O filozofiji in njeni metodi*, ki je v delu *Parerga in paralipomena* razdeljena na enaindvajset paragrafov, že v prvem poudarja, da sta tlo in osnova, na kateri temeljita vsa naša vednost in znanost, nerazložljiva. Ravno to "nerazložljivo je metafiziki zelo blizu"<sup>2</sup> in Schopenhauerjeva filozofija mestoma učinkuje kot sredstvo in pot, s katerima se je moč soočati z *nerazložljivim*. V tej zvezi ostaja predvsem naslednje vprašanje: kako naj filozof pristopi k razlagi sveta, ki jo ves čas spremlja radost nad tem, da je sploh kaj, dejstvo, ki sproža čudenje in strmenje, ta trajni izvor filozofiranja, ki ga Schopenhauer vedno znova omenja - starogrški tò thaumázein? Za filozofiranje je po njegovem v *Parergi in paralipomeni* najprej potrebno dvoje: "Prvič, imeti pogum in povedati vse, kar leži na srcu, in drugič, da se vse tisto, kar velja za samoumevno, privede do jasnega spoznanja ter se s tem dojame kot problem. Končno se je za resnično filozofiranje potrebno zavezati tudi resnici duha: ne sme se slediti nobenim namenom in zato niti usmeritvam volje, temveč se popolnoma predati tistemu učenju, ki nam ga posreduje vidni svet ter naša lastna zavest."<sup>3</sup>

Že potem, ko je 1818 izšel prvi del *Sveta kot volje in predstave* (izdaja A), ki vsebuje štiri knjige in dodatek, nastajajo leta 1820 njegova *Berlinska predavanja* kot didaktični pripomoček k njegovemu prvcenu. V prvem delu teh predavanj se končni, sklepni del glasi v naslovu *O filozofiji*. Po vsem izrečenem si Schopenhauer spet zastavlja vprašanje, kaj je naloga in s tem predmet filozofskega raziskovanja. Po njegovem je to zgolj svet, tak, kakršen je: "Zato je filozofija samo čisto izjavljanje tega, kar svet je."<sup>4</sup> Njena naloga je, da "izreka bistvo celotnega sveta, celote in vseh delov",

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II, str. 9. Cit. iz *Sämtliche Werke (SW) I-V* (Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen), Suhrkamp, Frankfurt 1986. (nadalje PuP II)

<sup>3</sup> *Ibidem*, str. 10.

<sup>4</sup> Arthur Schopenhauer: *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, Philosophische Vorlesungen, Teil I, Piper, München 1990, str. 570. (nadalje TdGVDE)

kajti usposobljenost filozofije je v tem, kar je izrazil že Platon, "spoznavanje enega v mnogem in mnovega v enem".<sup>5</sup> Na vprašanje, kako naj se filozofija tega loti, je Schopenhauer zelo oster in enoznačen, kajti: "Ko opazujemo celoto vsega bivajočega kot takega, se ne sprašujemo po zakaj, odkod, čemu sveta: temveč edino in samo po kaj. Kajti ta zakaj je tukaj že podrejen temu kaj."<sup>6</sup> *Kaj sveta* je najprej dojemljiv samo s pomočjo načela razloga in z njim prejme pomen in veljavo. To načelo je namreč "obča forma vseh pojavov, vseh objektov za subjekt: ta zakaj pripada že k svetu, ga predpostavlja: ne predpostavlja pa nasprotno svet sam kakšen zakaj."<sup>7</sup> Skratka, *zakaj sveta* je samo izpeljani pojem, v bistvu posledica in ne vzrok. Po tej plati je filozofija kot "*ponovitev in hkrati odražanje sveta v abstraktnih pojmi*".<sup>8</sup>

Seveda je Schopenhauer zelo daleč od tega, da bi razvijal kakšno inačico teorije odraza, saj mu to onemogoča že načelo zadostnega razloga in z njim *stvar po sebi* prejme svojo izhodiščno aktualizacijo in veljavo. Tako je po Schopenhauerju predmet filozofije "notranje bistvo vsega pojavljajočega se", stvar po sebi, ki "se izraža v vseh silah narave in v vseh lastnostih stvari",<sup>9</sup> skratka, v vseh življenjskih oblikah kot notranje bistvo vsega obstoječega. Spoznavna forma tega, v vsem navzočega bistva je samo načelo zadostnega razloga<sup>10</sup> in z njim Schopenhauer najprej analizira naravo in bistvo spoznavanja samega, kot s tem načelom dojema in utemeljuje tudi bivajoče samo.

Vse kar biva, kar je, ima razlog, zakaj je tako, kakršno je, in biva tako, kakor biva, in nič drugače. V svoji disertaciji Schopenhauer seže najprej k Platonovim<sup>11</sup> in Aristotelovim<sup>12</sup> tekstom, v katerih je to načelo že izraženo, mnogo pred Leibnizom, ki vztraja pri znani trditvi, da se nič ne zgodi, ne da bi obstajal razlog, zakaj se to dogaja tako in ne drugače. V svojih znanih *Principih filozofije* (1714) ali *Monadologiji*, ki je francoska verzija, se opis načela zadostnega razloga glasi (§ 32): "In potem načelo zadostnega razloga, na podlagi katerega smatramo, da ne more biti nobeno dejstvo resnično ali eksistirajoče ter nobena Izjava resnici ustrežna brez zadostnega razloga, zakaj tako in ne drugače. To pa, čeprav teh razlogov v večini primerov ne moremo spoznati."<sup>13</sup> Schopenhauer omenja<sup>14</sup> še znano Leibnizovo peto pismo, ki je četrti odgovor Clarku (§ 125), kjer Leibniz o načelu zadostnega razloga spet pove: "To načelo je načelo potrebe po nekem zadostnem Razlogu, zato da kaka stvar eksistira, da se kaj zgodi, da nastopi kaka resnica. Je to mar načelo, ki potrebuje dokaza?"<sup>15</sup> Poznavanje teh stališč je po Schopenhauerjevem opozorilu nujno, če želimo razumeti izgradnjo *Sveta kot volje in predstave* in s tem enega najbolj temeljnih in nosilnih pojmov celotne njegove filozofije.

Načelo razloga je predvsem načelo povezovanja vseh predstav glede na vzrok in posledico in kot tako izraža različne načine vzročnosti, z vsakim "nastopa v drugačni

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem, str. 571.

<sup>9</sup> Ibidem, str. 568.

<sup>10</sup> Gre za njegovo disertacijo na filozofski fakulteti v Jeni leta 1813 z naslovom *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* oziroma v slovenščini *O četvernem iznosu načela zadostnega razloga*. Disertacija je izšla (izdaja A) še isto leto v nakladi 500 izvodov v Thüringenu. Ponovno je bila objavljena z določenimi popravki in v razširjeni obliki leta 1847 (izdaja B). Glej *Textkritisches Nachwort* v Arthur Schopenhauer: *Kleinere Schriften*, SW III, str. 820. (nadalje KS III)

<sup>11</sup> Platon: *Philebos* 26 E in *Timaos* 28 A.

<sup>12</sup> Aristotele: *Analytica posteriora* I, 2, 71b 9, *Metafizika* IV, 1013a 17 in *Analytica posteriora* 2, 11, 94a 21.

<sup>13</sup> G. W. Leibniz: *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 138.

<sup>14</sup> Arthur Schopenhauer: *Über den Satz vom Grunde*. Cit. iz KS III, str. 31. (nadalje SvG-KS III)

<sup>15</sup> G. W. Leibniz: *Izbrani filozofski spisi*, str. 229.

obliki".<sup>16</sup> Najbolj temeljni načini in oblike vzročnosti so naslednji: načelo nastajanja, načelo spoznanja, načelo biti in načelo delovanja. Načelo nastajanja, imenovano *principium rationis sufficientis fiendi*,<sup>17</sup> povezuje predstave vzročno, načelo spoznanja ali *principium rationis sufficientis cognoscendi*<sup>18</sup> logično-pojmovno, načelo biti ali *principium rationis sufficientis essendi*<sup>19</sup> prostorno in časovno ter načelo delovanja, imenovano še *principium rationis sufficientis agendi*,<sup>20</sup> glede na motive.

Kaj je to nekaj spoznati oziroma spoznanje, se sprašuje Schopenhauer že potem, ko je temeljito obdelal načelo zadostnega razloga kot takega in dobil trdno podlago za izgradnjo svojega miselnega orodja, s katerim nastaja njegov filozofski sistem. Spoznanje je predvsem in najprej "bistveno predstava. - Kaj je to predstava?"<sup>21</sup> Po njegovem gre za zelo "kompliciran fiziološki potek v možganih"<sup>22</sup> in rezultat tega poteka je zavest o sliki v možganih. Če je vsaka predstava sestavljena iz subjekta in objekta, ki sta njuna neločljiva, bistvena in nujna dela, potem je omenjeno dejstvo tako, kakršno je, samo zaradi tega, ker je naravna danost, celo fiziološko pogojena, in ne izmišljotina Schopenhauerjeve filozofije. Zavest je vedno predmetna, kajti zavest brez predmeta sploh ni zavest. "Kot namreč ne more biti objekta brez subjekta, tako tudi ni nobenega subjekta brez objekta, se pravi nič spoznavajočega brez njemu česa različnega, kar je spoznano."<sup>23</sup> S tem je dobil Schopenhauer osnovo za svojo nadgradnjo in hkrati razgradnjo platonizma predvsem v tem smislu, ker mu je odvzel njegov tradicionalni, tj. zgolj idealistični pomen.

Potrebo po spoznavanju in filozofiji že zelo zgodaj občuti kot nagnjenost do sonca, njegove svetlobe in žarkov, ki vse bivajoče pregrejejo do vednosti o tem, da je kaj, da je sploh kaj. V tem je predpogoj, da se obstoječe samo, predvsem človek, zaveda, da je, skratka, da biva. In ta motiv sonca se v njegovih delih vrača vedno znova in priznati mu je treba, da je s tem Platona, še posebej njegovo VII. knjigo *Države*, spet naredil zanimivega. Tisti, ki sledi Schopenhauerju, nenadoma vidi, da velja to in ono pri Platonu spet prebrati - že sicer tisočkrat prebrano. "Inteligenca je kot sonce, ki ne osvetljuje prostora, če v njem ni kakšen predmet, od katerega se odbijajo žarki."<sup>24</sup> Zato ni možna zavest, ki bila samo čista inteligenca, od vsega ločena, brezpredmetna, kot tudi predmetnost sama, tj. biti-predmet-za kaj, sploh omogoča, da je to, kar sicer spoznava, spoznano kot spoznavajoče. Tako s prispodobno sonca in lomljenja sončnih žarkov razloži zakonitost zavesti, ki je v tem, da je zavest vedno predmetna, celo intencionalna. Schopenhauer v bistvu že gradi na pojmu intencionalnosti, čeprav ne v deklarirani obliki.

Naša spoznavna zmožnost je kompleksna in tega se Schopenhauer tudi dobro zaveda. Strukturo spoznavanja in samo spoznanje raziskuje kot zelo občutljiv in večplasten problem, dejstvo, ki premore mnoge načine in različne oblike. Kot prvo temeljno formo predstave najprej razume zaznavno predstavo, to, kar je gledano, videno in miselno predstavo, že reflektirano, mišljeno. V tem smislu smatra, da je glavna razlika znotraj naših predstav, razlika med "intuitivnim in abstraktnim",<sup>25</sup> izrazito ab-

16 SvG-KS III, str. 41.

17 Ibidem, str. 48.

18 Ibidem, str. 129.

19 Ibidem, str. 158.

20 Ibidem, str. 173.

21 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II, SW II, str. 248. (nadalje WuV II)

22 Ibidem.

23 Ibidem, str. 260.

24 Ibidem.

25 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung I, SW I, str. 35. (nadalje WuV I)

straktne narave so pojmi. "Intuitivna predstava zajema celoten vidni svet ali celotno izkustvo, kot tudi možnosti in pogoje izkustva."<sup>26</sup> Vse materialno, čutno dojeta se ravna po dveh izhodiščih, ki sta čista čutnost in razum. Čista čutnost se oblikuje s prostorom in časom, ki sta, glede na izkustvo, *a priori*, tako, da je izkustvo od njiju odvisno oziroma prostor in čas ga sploh omogočata, sta pogoj za izkustvo. Kot je obstoj objekta pogojen s subjektom, tako je obstoj objekta kot prostornega in časovnega pogojen še s formami gledanja, motrenja, tj. ravno s prostorom in časom. Predstava, gledana s stališča objekta, je čas, prostor in materija, toda s stališča subjekta je predstava čutnost in razum, tj. spoznanje vzročnosti.

Vsebina intuitivnih form časa in prostora, kar je zaznano skozi zunanje čute in temelj občutja, je materija. Občutek omogoča šele materija, ki učinkuje na čutnost, nje- no učinkovanje se ravna po zakonu vzročnosti, ki ni odvisen od izkustva, ampak je izkustvo odvisno od njega. Zakon vzročnosti ne določa samo stanja v času, ampak še v prostoru, materija nastane s spajanjem časa in prostora, z njuno simultanostjo, oboje skupaj je temelj za *trajanje*. S samo materijo mislimo to, kar ostaja od vseh teles, če odmislimo njihovo konkretno obliko, kot taka "se čista materija ne da gledati, ampak samo misliti."<sup>27</sup> V tem kontekstu Schopenhauer tudi razloži smisel in pomen izraza intelektualno videnje oziroma intelektualno gledanje (intellektuale Anschauung). "Prvo, najbolj enostavno, vedno navzoče izražanje razuma je gledanje stvarnega sveta: to je izključno spoznanje vzroka iz učinka: zato je vsako gledanje intelektualno."<sup>28</sup> To velja že za "naše vsakdanje, empirično motrenje."<sup>29</sup> In šele takrat, ko preide razum od učinka na vzrok, obstaja svet in "se kot gledanje širi v prostoru, se spreminja po obliki, in kot materija vztraja skozi vse čase."<sup>30</sup> Svet "združuje prostor in čas v predstavi *materija*, ta pa je delujočnost"<sup>31</sup> oziroma "čisto delovanje kot tako, vzročnost sama, mišljena objektivno."<sup>32</sup> Sam prehod od učinka na vzrok je neposreden in nujen, kot tak je spoznanje čistega razuma in ne uma. V tem smislu je razum "intuitivna zmožnost",<sup>33</sup> poudarja Schopenhauer, kar je in ostaja njegova izjemna prednost v primerjavi z umom in kot da bi želel posebej poudariti, da je izvor védenja v videnju.

Z razumom (Verstand) spoznano je *realnost*, ki je taka, kakršna je, šele z umom (Vernunft) spoznano je *resnica*. Na ravni uma velja načelo spoznanja, imenovano *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Pri tem gre za miselno, pojmovno predstavo, ki je že rezultat abstrakcije, združuje namreč medsebojno različne posamične predstave. Predstavno zaznavna raven se zdaj umika pred močjo pojmovnotvornega mišljenja, ki ga usmerja želja po védenju. Od intuitivne, neposredne predstave se spoznanje pomika k *refleksiji*, k abstraktnim, diskurzivnim pojmom uma, ki vso svojo vsebino dobivajo od čutnega spoznanja in v odnosu do njega. Spet se javlja Schopenhauerjev znani motiv sonca, tudi tokrat se mu ne odreče. Pot od razuma k umu je kot pot od sonca k mesecu, brez svetlobe ne bo šlo. Vir tega je vedno in samo sonce. Neposredna sončna luč in svetloba prehajata k mesecu, ki živi od sončne svetlobe, torej izposojene.

Izraz *refleksija* je po njegovem zelo posrečeno izbran, kajti je refleks tega, kar je intuitivno, čeprav se od njega bistveno razlikuje in ima v sebi svoje lastne zakonitosti in

26 Ibidem.

27 SvG-KS III, str. 104.

28 WuV I, str. 42.

29 SvG-KS III, str. 70.

30 WuV I, str. 42.

31 Ibidem.

32 SvG-KS III, str. 104.

33 Ibidem, str. 45.



tudi obliko. Kar je intuitivno, zadošča samo sebi, jasno je, nič ga ne more ovreči, tako kot ne izgotovljenega umetniškega dela. Preprosto in povsem enostavno je. Kot da bi s svojo neposrednostjo vse bilo ena sama sedanost, zdajšnjost. Z opustitvijo motrenja, samo gledanega, tj. intuitivnega sveta se pričinja zelo nevarna pot. Schopenhauer se zaveda, da s to potjo, po kateri stopamo z umom v čisto oziroma v abstraktno spoznanje, na teoretičnem področju prihaja do "dvoma in zmot", na praktičnem področju do "skrbri in kesanja".<sup>34</sup> Če s čutno zaznavnim, predočevalnim, povsem intuitivnim dožemanjem prihaja do videza, celo privida, s katerima se zamegljuje in zamenjuje dejanskost, potem čisto teoretično spoznanje s svojimi napakami učinkuje katastrofalno. Teoretične zmote povlečejo za seboj zelo usodne praktične posledice, ki tudi cela stoletja zaslužnjujejo ljudi in v ljudeh dušijo njihove najbolj plemenite vzgibe. Schopenhauer se loteva zelo občutljivega vprašanja soodgovornosti teorije za praktične zlo-rabe in teh v zgodovini ni bilo malo. Vsak vstop na področje teorije se tega po njegovem mora zavedati. Teorija je dolžna, da išče resnico, četudi ta ni kaj prida koristna; tudi na filozofijo ves čas naslavlja, da mora biti resnična. Če sta "duh in spoznanje" tista, ki človeka delata za gospodarja sveta, se je hkrati s tem treba zavedati, da ni neškodljivih napak in "še manj spoštljivih svetih napak".<sup>35</sup>

Schopenhauer se vedno znova vrača k odnosu intuitivno in abstraktno, tj. čisto pojmovno mišljenje, in zanj je samo tista filozofija prava in resnična, ki v sebi ne dopusti ugasniti glasu tega čutnega, intuitivnega. Mišljenje mora ohranjati sled do intuitivnega in ravno ta njegova razmišljanja sodijo med zanimivejše dele njegove filozofije; pojasnjujejo tudi, kaj je po njegovem smisel in bistvo filozofije. Pojmi dobivajo svoj material iz gledanja, tega neposredno videnega ali intuitivnega spoznanja, zato celotna izgradnja miselnega sveta počiva na tem intuitivnem svetu. Kot je samo tisti denar kaj vreden, ki premore zlato podlago, tako so po Schopenhauerju samo tisti pojmi pravi pojmi, ki v sebi vsebujejo kaj intuitivnega za svojo zlato podlago. V tem smislu se mu zdi smotno uporabljati izraz "primarne predstave" za neposredno gledano, tj. intuitivno, in "sekundarne predstave"<sup>36</sup> za pojme. Odnos, ki ga Schopenhauer razrešuje, je samo odnos med *konkretnim* in *abstraktnim*. Prizadeva si namreč za filozofijo, ki sicer kot stališče refleksije ohranja to, kar je konkretno, tako da je po tej plati njegovo filozofijo treba imenovati konkretno filozofijo. Pri tem gre za to, da pustimo stvarem, da one same s seboj spregovorijo, in dojamemo nove odnose med njimi, šele nato jih prevajamo v pojme, kajti, samo tako prihaja do novega znanja.

Filozofija s svojo pojmovnostjo mora v sebi ohranjati zrenje, gledanje, ki ga Schopenhauer mestoma imenuje z izrazom intuicija (Intuition), mestoma gledanje (Anschauung), terminološka nedoslednost, ki ničesar ne zamegljuje. Ko je govor o odnosu med čem mišljenim in gledanim, vidnim, dejansko gre za odnos med refleksivnim in intuitivnim. Slabe knjige so po Schopenhauerju te, v katerih njihov avtor jemlje "samo iz refleksije in ne iz intuicije".<sup>37</sup> Zaradi tega je mogoče trditi, da Schopenhauerjeva filozofija najprej razmišlja z gledanjem in govori iz trebuha bivanja samega, med drugim tudi zato, da bi stvarnost taka, kot je, *čutnost* še posebej, dobila svojo filozofsko veljavo. Zato je pojmovanje filozofije kot *znanosti o čistih pojmih*, ki jo je povsem podpiral Kant, po Schopenhauerju ena najbolj neprimernih in "ponižujočih" definicij filozofije.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> WuV I, str. 72.

<sup>35</sup> Ibidem, str. 73.

<sup>36</sup> WuV II, str. 96.

<sup>37</sup> Ibidem, str. 97.

<sup>38</sup> PuP II, str. 15.

Določena nezaupnica pojmu veje celo iz njegovih *Filozofskih predavanj I*, kjer ugotavlja, da "intuitivno spoznanje daje samo kak posamičen primer",<sup>39</sup> posamično stvar, kot tako je intuitivno spoznanje vezano neposredno na čas in prostor kot svojo formo, pojem ukinja vse posamične, individualne razlike. Po svoje zelo drzen sklep izhaja iz teh razmišljanj, ko gre za človekovo etično oziroma kot Schopenhauer imenuje "krepostno delovanje",<sup>40</sup> saj to po njegovem sploh ne izhaja iz pojmov. Etiko je zato treba povsem drugače opredeliti kot samo na abstraktno pojmovni osnovi, kajti etične vrednote, ki uravnavajo človekovo delovanje, izhajajo neposredno iz našega notranjega bistva in narave. Vsaj v tem smislu je mogoče razumeti rabo njegovega izraza *iluminizem* (Illumismus) - notranja razsvetlitev - za povsem notranje izkustvo oziroma celo kot notranjo intuicijo, vendar tega izraza razen v *Parergi in paralipomeni* ne uporablja nikjer.<sup>41</sup> So vrednote potem prej kaj intuitivnega kot pojmovnega? Filozofska refleksija kot dejanski refleks intuitivne predstave mora v sebi razrešiti siceršnjo trajno "inkongruenco", neujemanje in neskladnost med "abstraktnim in izvorno intuitivnim predstavljanjem",<sup>42</sup> ne da bi njuno razliko povsem odpravila. Zato je trajno ohranjanje podmene o intuiciji ena od najmočnejših prvin Schopenhauerjevega mišljenja.

Tudi modrost in genialnost, kot vrhunca človekovega spoznanja imata poreklo v intuitivni zmožnosti in ne v diskurzivni, abstraktni. Pojmi, ki nimajo intuitivnega porekla, so kot poti v gozdu, ki ne vodijo nikamor. "V praksi lahko intuitivno spoznanje neposredno vodi naše delovanje in obnašanje, medtem, ko abstraktni um zmore to samo s posredovanjem spomina."<sup>43</sup> Bi se to Schopenhauerjevo ugotovitev dalo aplicirati recimo na konkretno zgodovinsko dogajanje? Samo zelo posredno Schopenhauer razmišlja v tej smeri, čeprav je po njegovem možno postaviti enačaj med intuicijo in izkustvom. "Intuitivno spoznanje, ki vedno dojema samo posamično, stoji v neposrednem odnosu s konkretnim primerom",<sup>44</sup> kot tako ima svojo veljavo še posebej v vsakdanjem življenju, ki ga seveda usmerja povsem empirična in nikakršna abstraktna zavest. Gradivo vsake filozofije ni nič drugega kot "empirična zavest", ki sestoji "iz zavesti o sami sebi (samozavest) in zavesti drugih stvari (zunanja intuicija). Samo to je edino neposredno, dejansko dano."<sup>45</sup> Zdaj je razumljiva njegova filozofska pot napredovanja, ki je zavrгла takšne abstraktne pojme, kot so: absolut, absolutna substanca, Bog, neskončno, končno, absolutna identiteta. Z njimi je moral opraviti še s filozofijami in konkretnimi filozofi, ki so svoje filozofske sisteme gradili ravno na podlagi takih pojmov. Takšen Schopenhauerjev pristop kaže na njegovo izjemno pošteno intelektualno držo v tem smislu, ker njegovi ugovori Kantu, Fichteju in najbolj Heglu niso retorične narave, ampak globoko vsebinske, tudi takrat, ko z njimi polemizira zelo čustveno.

Schopenhauer je o filozofiji poročal samo to, kar je opazoval na svojem lastnem mišljenju. Že na samem začetku se je zavedal, da ga to spravlja v težak spor in razkorak s filozofskimi avtoritetami takratnega časa. Za ta svoj podvig je prejel upravičeno priznanje, toda hkrati tudi zadržanost, ki učinkuje še dandanes. Ravno zavezanost konkretnosti in mladostna obveza, da ne bo prekoračeval meja izkustva, mu ni prinesla samo priznanja. Arnold Gehlen mu v tej zvezi priznava, da je njegova inteligenca "ogromna, toda samo kot konkretna, samo kot predelovanje izkustva; prava abstraktna

39 TdgVDE, str. 401.

40 Ibidem, str. 408.

41 PuP II, str. 16-19.

42 TdgVDE, str. 409.

43 WuV II, str. 101.

44 Ibidem, str. 102.

45 Ibidem, str. 111.

in pojmovna mišljenjska moč mu primanjkuje".<sup>46</sup> Kot protivprašanje in ugovor tej oceni bi bilo mogoče pokazati samo to nesporno dejstvo, da je filozofija žal vse premalo razvijala konkretnost razlaganja in ostajala nemočna pred posamičnim in brezpojmovnim, tako da je Schopenhauer eden tistih redkih filozofov, ki filozofijo pripeljejo do spoznanja, da je njen izhod iz krize, v kateri se je znašla v prejšnjem stoletju zaradi absolutizma pojma, možen samo, če preusmeri tok pojma. Ne, da bi opuščala pojem, ampak da znotraj pojma pusti, da spregovori nepojmovno, skratka, da, kot pravi sam, pojem postaja "predstava predstav".<sup>47</sup> Schopenhauerjev tovrstni poskus je le med prvimi resnimi koraki v smeri konkretnega filozofiranja in hermenevitične razlage stvarnosti, ki skušata rehabilitirati vse to, kar je bilo izrinjeno v imenu pojma: *konkretno, posamično, posebno*.

Schopenhauerjeva konkretna filozofija in njegov prefinjen način dojemanja vsega konkretnega, enkratnega seveda ne more obiti takih abstraktnih pojmov, kot je *bit*. Zaveda se, da brez zadovoljivega odgovora na vprašanje, kaj je bit, s svojo znotrajsvetno filozofijo tudi ne bo mogel odgovoriti na vprašanje, kaj je to svet in kakšno je človekovo mesto v njem, tako se ta najbolj abstraktni pojem izkazuje kot najbolj konkreten. S pojmom biti smo še vedno pri predstavi oziroma tretji obliki načela zadostnega razloga, ki kot *principium rationis sufficientis essendi* razpravlja o načelu biti.

Ravno s pomočjo intuitivne gotovosti, ne pojmovne, Schopenhauer razume, da je načelo biti neposredni odnos delov prostora in časa. Ne čista pojmovnost, ne abstraktna izpeljava, ampak najbolj neposredno in intuitivno gledano je osnova za njegovo pojmovanje biti. Spet smo sredi njegovih razmišljanj o tem, kaj je filozofija in njen način dojemanja. Že potem, ko je v kontekstu kakšnega problema sklenil svoja razmišljanja o tem, kaj je bistvo filozofije, se z novim problemom ponovno sproblematizira vednost o tem, kaj je to filozofija. Kot filozofija po njegovem ničesar ne jemlje za dokončno spoznano, tudi ona sama ni z ničimer dokončno sklenjena. Ko Schopenhauer razmišlja o biti, zavrača spinozizem in njegovo strogo pojmovno izpeljavo, kajti ne obstoji princip, ki bi bil podlaga za izpeljavo celotne biti. Z obratom od pojmovnosti k intuitivnemu dojetanju kot najbolj neposrednemu in konkretnemu, temu gledanemu in občutnemu, sledi opustitev tradicionalne sheme razmišljanja o svetu, "odkod ali čemu obstoji svet; temveč samo, kaj je svet".<sup>48</sup> Filozofija je le kot mehanizem, ki konkretno reproducira v abstraktno in to, kar je samo intuitivno in nejasno kot občutek, transformira v jasno in gotovo védenje. V tem smislu filozofija mora biti "izjava in abstracto o bistvu celotnega sveta, o celoti kot o vseh delih".<sup>49</sup>

S šolsko natančnostjo, ki ji je v vsem vzor poštenjak Kant, pojasnjuje Schopenhauer prostor in čas s spoznavno zmožnostjo čiste čutnosti. Forme prostora in časa ležijo v naši zavesti povsem a priori - vzročnost a posteriori - in pripadajo spoznavajočemu subjektu. Iz tega sledi, da čas in prostor nista formi stvari po sebi, ampak formi pojava, njuna lastnost je, da sta medsebojno povezana z vsemi svojimi deli. Materija vedno predpostavlja spoj časa in prostora, ki se ju da spoznati brez materije, nikdar pa ne moremo materije spoznati brez časa in prostora. Čas podobno kot prostor sicer je spoznavna forma subjekta, vendar je od subjekta - tako kot tudi prostor - "neodvisen in povsem objektivni".<sup>50</sup> Človek, ki sprašuje, recimo, koliko je ura, sprašuje po nečem,

<sup>46</sup> Arnold Gehlen: Die Resultate Schopenhauers, str. 312. Cit. iz Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung", herausgegeben, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling, Suhrkamp, Frankfurt 1984. (nadalje MzS)

<sup>47</sup> TdGVDE, str. 266.

<sup>48</sup> WuV I, str. 135.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> WuV II, str. 50.



kar je povsem objektivno. Podobno kot Kant tudi Schopenhauer pripisuje času prednost v primerjavi s prostorom. Brez časa ne moremo razumeti nikakršnega obstoja, čas je kot trajni temelj vsega bivanja. Čas ni samo a priori forma našega spoznanja, temveč je temelj ali vodilo spoznanja samega in kot tak njegov prvi zasuk k celemu, pojavljajočemu se svetu, in nosilec vsega našega intuitivnega dožemanja. Ostale forme načela zadostnega razloga temu samo sledijo, kajti, čas je "pratip vsemu".<sup>51</sup> Predvsem je čas "pratip vse končnosti".<sup>52</sup> Kot da bi bila pred nami zgodba o času, ki gradi na prepričanju, da je odgovor na vprašanje, kaj je to sploh *bit*, možen samo iz razsežnosti časa in vsaj tukaj Schopenhauer daje nedvomno argumente v tej smeri. Z načelom biti stopamo v čas, ki je glede človekovega obstoja soočen s krutim dejstvom zato, ker smo ljudje končna in umrljiva bitja. Človekovo zavest o bivanju ne izpolnjuje samo volja, ampak še zavest o trpljenju in smrti.

S svojimi razmišljanji o smrti, končnosti našega življenja in o nesmrtnosti Schopenhauer odtegne pojmovanje časa kot česa samo zgolj subjektivnega; v tem smislu pomeni nadgradnjo Kanta. Najprej mu priznava, da je podal "negativno resnico"<sup>53</sup> s tem, ker čas ne pripada stvari po sebi, ampak je v našem dožemanju. Toda Schopenhauer se zaveda, da je smrt povsem objektivno dejstvo, mimo katerega ne more noben, še tako vzvišen subjektivizem in idealizem. Smrt je namreč "časovni konec časovnega pojava".<sup>54</sup> Če bi pojavu odvzeli čas, potem konca ni, beseda smrt bi izgubila vsakršen pomen. Schopenhauer v bistvu naredi objektivni obrat, saj po njegovem s smrtjo stvar po sebi ostaja s strani časa in vsega, kar je s časom povezano, kot nastajanje, minevanje in različne oblike pojavnosti v njem, nedotaknjena. Nič, kar se v času pojavlja, po njegovem ne bi moglo imeti sicer minljivega in končnega obstoja, če pojavi ne bi vsebovali kančka večnosti. Stvar po sebi je večna in kot taka izziv in kljubovanje smrti.

V svojih *Predavanjih IV*, naslovljenih kot *Metafizika npravstva*, razume, da rojstvo in smrt enakovredno sodita k življenju, v bistvu sta samo različna pola enakega, pola "pojavljanja življenja".<sup>55</sup> Kot vsak filozof tudi Schopenhauer skuša poiskati odgovor, *kako* - ne zakaj - je to, kar je: bitnost sveta in človeka, materialnega in duhovnega, večnosti, neumrljivosti. Življenje je kot prostor, v katerem volja, to najbolj notranje bistvo stvari po sebi, vsega bivajočega, prepozna sama sebe v svoji najvišji obliki, tj. človeku. Smrt je stanje, kjer je ta prostor pošel. Opazovati svet filozofsko pomeni, "opazovati ga po njegovih idejah" in kot najbolj filozofsko opazovanje je tisto, ki izoblikuje vednost o tem, da stvar po sebi v vseh pojavih, volja, subjekt spoznavanja kot opazovalec vseh pojavov niti z rojstvom in ne s smrtjo niso načeti. Torej v tem *kaj*, tem večnem *kaj sveta*, je smrt samo epizoda, ki bitnosti ne negira. V vsem, kar biva, obstoji, je večnost oziroma njena ideja, tj. vrsta, vdelana v končnost individua. Toda večnost je pojem, ki v sebi ne premore motrenja, vsebuje "negativno vsebino", kajti "izraža samo brezčasovni obstoj", zato je "čas samo slika večnosti", kot je tudi "naša časovna bit" le "podoba našega bitja po sebi".<sup>56</sup> To "mora ležati v večnosti ravno zaradi tega, ker je čas samo forma našega spoznanja: zgolj z njegovo pomočjo mi spoznavamo svojo bitnost in bitnost vseh stvari kot minljivo, končno in namenjeno uničenju".<sup>57</sup> Bi bil, vsaj na podlagi teh Schopenhauerjevih stališč možen sklep, da samo večnost v bistvu omogoča

51 PuP II, str. 54.

52 SvG-KS III, str. 178.

53 WuV II, str. 618.

54 Ibidem.

55 Arthur Schopenhauer: *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen, Teil IV*, Piper, München 1985, str. 61.

56 WuV II, str. 618.

57 Ibidem.

čas? Ravno s svojimi razmišljanji o smrti daje jasno vedeti, da gre za čas v večnosti, znotraj nje. Kar se dogaja, se po tej logiki dogaja izključno znotraj nje.

Je takšno pojmovanje zadostna podlaga za razumevanje zgodovine? Očitno je, vendar samo s tem, da je po Schopenhauerjevem vzoru ne obremenjujemo s pojmom napredka heglovske provenience, ki je tak, da zgodovino pač ukinja. Če je čas pratip vse končnosti, potem je pratip neskončnosti večnost in tej ideji večnosti je dal Schopenhauer materialistični prizvok; platonizem je zdaj še enkrat zaživel v vsej svoji razsežnosti - tu na zemlji, v sublunarnem svetu. Schopenhauer ga le na glas izgovarja.

Za načelo biti je čas zelo pomemben, kot je razvidno tudi v marsičem izstopajoč, vendar načela biti v celoti ne moremo misliti brez časa in prostora skupaj. Siceršnje načelo razloga, na podlagi katerega vse biva, ravno s časom in prostorom prejme še oznako *principium individuationis*.<sup>58</sup> Natančneje, v kolikor čas in prostor dajeta individualnost čemu bivajočemu kot posamično bivajočemu in kot taka sploh omogočata različnost in mnoštvo pojavnemu svetu, pomenita čas in prostor *načelo individuacije*. Ta izraža delitev splošnosti oziroma celote v posebno, individualno in konkretno - prostor "vzporedno", istočasno, drug poleg drugega, čas "zaporedoma",<sup>59</sup> eden za drugim, drug za drugim. S tako zastavljenim pojmovanjem načela biti oziroma *principium rationis sufficientis essendi* se področje pojavov zelo razširja, sega tudi na področje umetnosti in etike. Mnoštvo in bogastvo vsega bivajočega, ki se ravna po *principium individuationis*, pomeni samo, da nič, kar biva in je, ni brez svoje oblike in videza, zato je vse kot obrušeno steklo, vendar ta očitna mnogoterost ne pripada stvari po sebi, bistvu stvari, ampak samo pojavu. Od tu tudi ocena, da "termin '*principium individuationis*' označuje Schopenhauerjev metafizični monizem".<sup>60</sup> Je v imenu tega monizma, kljub vsemu priznanju individualnemu, bolj upošteval stvar po sebi kot obče, to je voljo, ki je v vseh stvareh, v vsem, kar je, po vseh premenah enako. Vsaj po tej plati je Spierlingovo sklepanje<sup>61</sup> umestno, ko gre za Schopenhauerjevo očitno nezaupnico zgodovini, ki je namenjena predvsem znanim protagonistom zgodovinskorazvojnega optimizma.

Do pojavnega sveta Schopenhauer ni bil preveč zaupljiv, vsaj ne v smislu pojma napredka kot česa radikalno novega, povsem novega, ki bi ga naj s seboj prinašal zgodovinski razvoj. Seveda so razlogi za Schopenhauerjev pesimizem, odklanjanje optimizma v taki ali drugačni obliki, nezaupnica pojmu napredka itd., povezani z bistvom njegove filozofije same. Kot da bi ta sledila samo dejanski bedi in trpljenju v svetu, med ljudmi; vemo, da za trpljenje človeštva Schopenhauer ni bil imun. Da bi ga ljudje enkrat že obvladovali, je Schopenhauer želel predvsem razložiti, kaj to trpljenje sploh je in kaj ga poraja. Pri tem seveda stoji pred zahtevno nalogo, namreč, pojasniti vez med voljo in trpljenjem, da bi ustvaril prostor za upanje in utopijo - za pristno domovanje v svetu.

Schopenhauer zahteva, da objektivno spoznanje gre naprej od predstave, ki je vezana samo na pojav, na kaj zunanjega. Do notranjosti stvari je treba priti, da spoznamo, "kaj so one po sebi, to je za sebe same".<sup>62</sup> Zdaj sooča Kanta s svojo ugotovitvijo, da mi nismo samo spoznavajoči subjekt, ampak smo še sami stvar po sebi, kar pomeni, da jo je treba spoznati zato, da bi s tem doumeli notranjo bistvo vseh stvari. Ta

58 Ibidem, str. 616. Isto še TdgVDE, str. 158.

59 TdgVDE, str. 158.

60 Volker Spierling: Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis, Haffmans Verlag, Zürich 1994, str. 95.

61 Ibidem.

62 WuV II, str. 252-253.

"pot navznoter" je po njegovem kot kakšen "podzemni hodnik",<sup>63</sup> ki pripelje do tega, da se stvar po sebi sama sebe zaveda. Kantovemu stališču, da s pojmi, ki izhajajo iz zrenja v prostoru in času, spoznavamo samo pojave in ne stvari same po sebi, Schopenhauer oporeka s tistim spoznanjem, ki ga ima človek o svojem hotenju (Wollen). Spoznanje, ki temelji na hotenju, ni prostorno - sicer je prostorno vsako gledanje - tudi ni prazno, kajti "bolj realno je kot katerokoli drugo",<sup>64</sup> čeprav ni apriorno, ampak povsem aposteriorno in predvsem sintetično spoznanje. S hotenjem razumemo tako zunanje kot notranje spoznanje, torej neposredno in ne samo skozi predstavo dano. Šele s hotenjem je nekaj zares biti-za sebe in ne samo za-drugo. Zakaj? Najprej sem hoteč, šele nato vedoč, najprej nekaj hočen, šele nato vem. Zdaj prejme kartezijanstvo svoj obrat v tem smislu, ko s Schopenhauerjevo mislijo lahko izrečemo naslednje: *hočem, torej sem*. In najbolj prvobitna in pristna vsebina mojega hotenja je najprej volja po bivanju, biti, obstoju - nič drugega. Vse to pa je volja po življenju. Le koliko filozofij je skozi dokaj dolgo zgodovino filozofije to voljo po življenju dojemalo kot nekaj dragocenega, zglednega, skratka, jo zatrjevalo? Vsa ta vprašanja nam ponuja Schopenhauer, če smo mu le pripravljeni slediti tako, da najprej upoštevamo samo to, kar je sam zapisal.

S hotenjem smo pri četrthi obliki načela zadostnega razloga in sicer pri načelu delovanja, tj. "*principium rationis sufficientis agendi*, na kratko: *zakon motivacij*".<sup>65</sup> Zdaj se spoznavni zmožnosti čutnosti, predstavi kot razumu, umu pridružuje še samozavest. Kakor Schopenhauer precizira leta 1813 (v izdaji A) *O četvernem iznosu načela zadostnega razloga*, samozavest pomeni predvsem "spoznano in spoznavajoče. Tukaj nastopa spoznano samo in izključno kot volja".<sup>66</sup> Vendar samozavest nima prostora, je samo časovna. V tej zvezi se zastavlja vprašanje, kako se jo da sploh spoznati. Po Schopenhauerju ni možno "spoznanje spoznanja",<sup>67</sup> kajti subjekt spoznanja ne more "nikdar biti spoznan, postati objekt, predstava".<sup>68</sup> Samozavesti se ne da spoznati kot to, kar je stvar po sebi, iz česar izhaja, da jo je mogoče spoznati samo vzročno; za to pa potrebuje objekt oziroma kaj predmetnega in samozavest je tista edina spoznavna moč, ki ima samo sebe za predmet, objekt, je samonanašajoča. Ravno glede tega predmetnega odnosa do samega sebe se jaz kot subjekt zdaj ne spoznava kot spoznavajoč, ampak samo kot hoteč, tisti s hotenjem (Wollen). Vsebinska hotenja je predmetna in, ko pogledamo v svojo notranjost, "se vedno najdemo kot hoteči",<sup>69</sup> nekaj hočemo. Še enkrat: ne da nekaj vem, ampak, da nekaj hočem. Hotenje ima različne stopnje, ki zajemajo vse, od najbolj preprostih želja, do upanja, hrepenenja, strahu, bojazni, trpljenja, skratka vse afekte in strasti. V tem smislu sam opozarja na svojo etiko, kjer podrobneje govori o tem, kaj samozavest dejansko je. Stališča so povsem identična. Tako najprej ugotavlja, da je samozavest "zavest o samem sebi v nasprotju z zavestjo o drugih stvareh", to poslednje je "spoznavna možnost"<sup>70</sup> in zato je tudi zavest samo kaj posrednega. Samozavest je "neposredno", kljub temu se zastavlja vprašanje, "kaj torej vsebuje samozavest" oziroma "kako se človek neposredno zaveda samega sebe? Odgovor: samo s hotenjem."<sup>71</sup> Hotenje sproža delovanje, s tem je spoznanje spoznano samo

63 Ibidem, str. 253.

64 Ibidem.

65 SvG-KS III, str. 173. Isto še TdVDE, str. 469.

66 Arthur Schopenhauer: *Kleinere Schriften*, Band III, *Werke in fünf Bänden* (hrsg. von Ludger Lütkehaus), Haffmans Verlag, Zürich 1988, str. 149.

67 TdVDE, str. 464. Isto še SvG-KS III, str. 169.

68 SvG-KS III, str. 171.

69 Ibidem.

70 Arthur Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Cit. iz KS III, str. 528.

71 Ibidem, str. 529.

praktično, delujoče in pade pod načelo zadostnega razloga. Ravno to načelo pove, da vsako subjektivno delovanje vsebuje motivacije in motive, brez tega delovanja sploh ni. Učinkovanje motivov ni samo zunanje narave in posredno, ampak "hkrati od znotraj, povsem neposredno in zato spoznano po njihovem celotnem učinkovanju. Tukaj se izkazuje zelo pomemben stavek: motivacija je vzročnost, gledana od znotraj."<sup>72</sup>

Nenadoma smo soočeni s tem, da je najvišje spoznanje ali kar *spoznanje spoznanja* nekaj, kar prehaja v delovanje, in da se zagonetka najvišjega spoznanja razodene praktično. V tej zvezi naslednje vprašanje: kakšen je odnos med voljo in hotenjem? Hotenje ni isto kot volja, saj se od nje bistveno razlikuje. V čem in kako? Volja, razumljena metafizično, kot bitnostno načelo vseh stvari, kot stvar po sebi, je zunaj časa. Hotenje je empirična volja v času in se kot načelo delujočnosti ravna po načelu zadostnega razloga, kar pomeni po načelu vzročnosti. Delovanje tudi še ni hotenje samo, ampak učinkovanje vzročno nastalega hotenja. Skratka, hotenje je s predstavo posredovana volja, in sama volja, ki je v nas, tako dolgo ne učinkuje, dokler ni spodbujena s čim konkretnim, s tem, kar ni ona sama. Iz tega po Schopenhauerju izhaja, da vsakemu človekovemu delovanju časovno predhodi določena motivacija. Brez motiva ni nikakršne dejavnosti, zato je motivacija v bistvu notranja vzročnost. In ta notranja vzročnost empirično pojmovane volje, tj. hotenja pomeni še, kako spoznanje učinkuje z delovanjem na svet. Zdaj se pojavi eno najbolj temeljnih etičnih vprašanj, kdaj je človekovo delovanje zares svobodno, tema, ki ji je Schopenhauer namenil precejšnjo pozornost v svoji etiki. Kot taka tudi zahteva podrobnejšo predstavitev znotraj celote njegovih etičnih nazorov oziroma *metafizike nrávstva*.

Osnovna struktura njegovega *Sveta kot volje in predstave* je podana s štirimi knjigami tega dela, ki s svojimi naslovnimi formulacijami opozarjajo, da načelo razloga nikakor nima neomejene veljave, nasprotno, Schopenhauer je podal zelo visoko oza-veščeno védenje o njegovi samo in izključno delni veljavi. Že z začetnim paragrafom tretje knjige *Sveta kot volje in predstave* spregovori o predstavi, ki jo obravnava neodvisno od načela razloga, o Platonovi ideji, predvsem o umetnosti. Ker umetnost zaustavlja čas, v bistvu dojema nadčasovno in vztraja samo pri tem, kar je bistveno, namreč pri ideji, ki je njen edini objekt. Zaradi tega Schopenhauer označuje umetnost "kot način opazovanja stvari brez načela razloga".<sup>73</sup>

Načelo zadostnega razloga je s svojimi različnimi oblikami "poslednji princip vse končnosti, vsake individuacije, in obča oblika predstave",<sup>74</sup> s katero posamično spoznavamo kot posamično. Mnoštvo vsega posamičnega se da spoznati samo skozi čas in prostor, glede na to, kako stvari nastajajo in minevajo na podlagi vzročnosti. Vprašanje, ki si ga zastavlja Schopenhauer, je še v tem: kaj je svet razen tega, da je naša predstava. Odgovor je: volja, ki je razumljena kot stvar po sebi, zunaj časa, prostora in vzročnosti. Ne samo da v tej zvezi Schopenhauer pojasnjuje, kakšne spoznavne poti in načini pripadajo predstavi in kakšne volji, ampak analizira še naravo intelekta samega. Z njegovim ustrojem postaja tudi bolj razumljiva vpetost Schopenhauerjeve filozofije med spoznavno teorijo in metafiziko. Enemu in drugemu področju je Schopenhauer namenil precejšnjo pozornost, toda dokaj enakovredno, tako da pri njem ni opore za trditve, da je prvo samo podgradnja, drugo njegova nadgradnja. Vendar mu je tovrsten pristop prinesel očitek, da je svoj sicer materialistični svetovni nazor utemeljeval z idealističnimi principi. Ta kritika iz leta 1856 velja za prvo obsežnejšo in zato tudi omembe vredno kritiko Schopenhauerjeve filozofije. Njen avtor, Adolf Cornill, mu očita ne-

<sup>72</sup> SvG-KS III, str. 173.

<sup>73</sup> WuV I, str. 265.

<sup>74</sup> Ibidem, str. 245.

združljivost spoznavne teorije in metafizike, predvsem zaradi tega, ker je po njegovem volja dojeta povsem idealistično, intelekt pa "samo fizično" in materialno, nemetafizično, zato je Schopenhauer "po principu idealist, po nazoru materialist".<sup>75</sup> Schopenhauer je omenjeno kritiko zavrnil predvsem z argumentom, da Cornill sploh ni razumel idealizma, kajti podobno kot vsa mlajša generacija tudi on zaobide Kanta in izhaja predvsem "iz Heglove šušmarske šupe".<sup>76</sup> Po njegovem je heglovstvo krivo, da ni dojel tega, kako je ravno materialni svet naša predstava, da je temelj spoznavnega procesa nekaj povsem somatskega.

Predstava in volja sta po svojem bistvu samo dve plati istega, ki ju Schopenhauer razume kot subjektivni in objektivni vidik intelekta. V najširšem smislu za intelekt velja, da je predmetnostno usmerjen, kajti takrat, ko Schopenhauer sicer govori o njem, hkrati s tem razpravlja o kakšnem zelo konkretnem predmetu oziroma področju. V tej zvezi vedno znova ugotavljamo, da izstopajo štiri področja: spoznavna teorija (ontologija), narava, umetnost in etika.

Z načelom razloga je Schopenhauer prisluhnil temu, kar je svet po subjektivni plati. Ostaja torej še druga, objektivna plat, ta subjektivne sicer ne izključuje, vendar tudi objektivni velja prisluhniti, kajti najprej gre samo za vprašanje, kaj je to svet, toda s tem tudi, kaj je človek in kakšno mesto ima v njem. Pri tem Schopenhauer razpravlja o bistvu sveta in o bistvu človekovega duha, kot kažejo njegova *Filozofska predavanja I-IV* že s svojo podnaslovno formulacijo, namreč dobesedno: *Nauk o bistvu sveta in človekovega duha*. Oboje je nujno enakovredno upoštevati pri izgradnji filozofskega sistema, ki je že od vsega začetka usmerjal Schopenhauerjeva filozofska prizadevanja in ki so tudi dala zavidljiv rezultat. Morda ga je Hegel pri svojem samovoljnem učencu med prvimi zaslutil.

<sup>75</sup> Adolf Cornill: *Materialistische Weltanschauung Schopenhauers bei idealistischen Principien*. Cit. iz *MzS*, str. 343.

<sup>76</sup> *Ibidem*, str. 342-343. Adolf Cornill sodi med prve vidnejše kritike Schopenhauerjeve filozofije. Povzeto po izdajateljevem komentarju v *Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*, ki objavlja dele Schopenhauerjevih pisem J. Frauenstädtu, predvsem 30. VII. 1856 in 31. X. 1856, kjer Schopenhauer odgovarja na Cornillovo kritiko.