

Animal metaphysicum - o človekovi metafizični potrebi

CVETKA TÓTH

Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.
(Le za maloštevilne je rojen tisti,
ki misli samo na ljudstvo svoje dobe)

(Seneka: Epistulae 79,17)¹

POVZETEK

Pričujoči prispevek je razprava o Schopenhauerjevem pojmovanju metafizike. V prvem delu je govor o potrebi po filozofiji in metafiziki, ki izhaja iz čudenja. Bistvo čudenja je po Schopenhauerju predvsem zavest o smrti in trpljenju. Oboje je najbolj močan sunek za filozofski razmislek in za metafizično razlaganje sveta. S tem Schopenhauer aktualizira pesimizem.

Drugi del razprave analizira Schopenhauerjevo imanentno in negativno metafiziko, ki je mišljena kot kritika tradicionalne metafizike. Pot, ki pripelje do metafizike je izrazito izkustvena, zato je po Schopenhauerju metafizika čisto pojasnjevanje in razlaganje izkustva in kot izkustvena znanost pomeni dešifriranje sveta. Bistvo sveta ni ničesar onstranskega in Schopenhauerjeva filozofija temelji na znotrajsvetni resnici, ki učinkuje kot hermenevtična analiza stvarnosti.

ZUSAMMENFASSUNG

ANIMAL METAPHYSICUM - ÜBER DAS METAPHYSISCHE BEDÜRFNIS DES MENSCHEN

Der vorliegende Beitrag ist die Erörterung über Schopenhauers Verständnis der Metaphysik. Im ersten Teil ist die Rede vom Bedürfnis der Philosophie und Metaphysik, das im Erstaunen wurzelt. Das Wesen des Erstaunens ist nach Schopenhauer vor allem im Wissen um den Tod und das Leiden. Beide bedeuten den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zur metaphysischen Auslegung der Welt. Damit wird der Pessimismus bei Schopenhauer aktualisiert.

Der zweite Teil analysiert Schopenhauers immanente und negative Metaphysik, die als Kritik der traditionellen Metaphysik aufgefaßt ist. Der Weg, der zur Metaphysik führt, ist ausgesprochen empirisch, deswegen ist die Metaphysik nach Schopenhauer als bloße Deutung und Auslegung der Erfahrung und als Erfahrungswissenschaft heißt sie Entzifferung der Welt. Das Wesen der Welt ist nichts Jenseitiges und Schopenhauers Philosophie ist auf der innerweltlichen Wahrheit begründet, die als hermeneutische Analyse der Wirklichkeit funktioniert.

¹ Latinski rek, ki ga je Schopenhauer izbral za podnaslovni moto k drugemu delu *Sveta kot volje in predstave*.

1) O IZVORU FILOZOFIJE IN FILOZOFIRANJA

Arthur Schopenhauer (1788-1860) je izdal leta 1818 svoje najbolj pomembno delo *Svet kot volja in predstava*, in kot pove v predgovoru k prvi izdaji tega dela, je to knjiga pisana le za malo ljudi, "za 'paucorum hominum'".² S tem delom so že podani vsi njegovi najbolj nosilni pojmi, zato ga upravičeno smatramo za primeren uvod v smislu predstavitve njegove celotne filozofske drže. Osupne dejstvo, da je ta drža izoblikovana že pri njegovih tridesetih letih. Osnovna konstelacija njegove misli je pred nami, tako da so vsa poznejša dela in prispevki le nadgradnja tega, nedvomno izjemnega dela. V zvezi z njim dobimo trditve mnogih prikazov zgodovine nemške filozofije v prejšnjem stoletju, namreč, da Schopenhauerjeva filozofija zaznamuje konec in iztek nemškega idealizma, še posebej Heglovega.³

Kljub temu je nujno omeniti nekaj povsem faktografskih dejstev, ki kažejo, da Schopenhauer najprej deluje hkrati s Heglom; tako izide *Enciklopedija filozofskih znanosti*, sklenjen Heglov sistem leta 1817. To dejstvo nehoti opozarja, da sta Heglova in Schopenhauerjeva filozofska misel aktualni sočasno in obe filozofiji tudi ostajata trajno aktualni ne glede na mnoge poskuse "zaklinjalcev" konca, bodisi ene ali druge filozofije. Skratka, nikakršen konec Heglove filozofije ni pogoj in predpostavka za začetek Schopenhauerjeve. Prej si velja ogledati problem, kako je možno, da obe filozofski misli učinkujeta skupaj, čeprav nikakor ne v medsebojnem soglasju, ampak na podlagi povsem različnih in medsebojno razhajajočih se izhodiščih ter glede na nadaljnje razvojne tendence nemške filozofije tudi povsem izključujočih se usmeritev. V tem smislu Schopenhauer zares pomeni zavestno prekinitev s tradicijo tistega dela nemške filozofije, ki je razvojno kulminirala s Heglom. Bila so to divja leta filozofije, kot se glasi naslovna formulacija enega izmed biografskih del o Schopenhauerju,⁴ divja v pomenu neverjetne produktivnosti in razgibanosti misli. Hegel je prevzetno in samozavestno pridiral o koncu filozofije, zgodovinski razvoj filozofije pa je še bolj prepričljivo kot kdaj koli prej vsakemu dokazoval, da je ona nesmrtna. Kot da bi se filozofija proti koncu prejšnjega stoletja režala kričavam začetkom marksistične misli, ki ima že na svojem začetku nič kaj zavidljivo svojevrstnost, namreč to, da je v svojem večinskem delu teorijo kompromitirala v čisto taktiko.

Sočasno učinkovanje in vplivanje različnih filozofskih usmeritev v istem zgodovinskem prostoru je dejstvo, ki spremlja razvoj filozofije že od njenih, povsem prvih in začetnih korakov. Tako kot Heglova *Enciklopedija* je tudi Schopenhauerjevo delo *Svet kot volja in predstava* v njegovem življenju izšlo kar trikrat. Zato so vsi trije predgovori (1818, 1844, 1859) k posamičnim izdajam tega dela nepogrešljiv del celote njegove misli in ogromno povedo ne samo o tem delu, ampak še mnogo bolj o Schopenhauerjevi filozofski drži; ta v primerjavi s Heglovo ni imela možnosti, da bi se razvijala samo v akademskih vrstah, še posebej ne po njegovem dokončnem odhodu iz Berlina leta 1831. Schopenhauer ni bil to, kar je želel, in za kar si je tudi izrecno prizadeval, namreč, univerzitetni profesor filozofije; bil pa je filozof, ki mu je bilo dano delovati v materialnem ugodju svojega družinskega porekla. Svojevrstna usoda mu je namenila celo popularnost; o njej *Metzlerjev filozofski leksikon* poroča, da je v 19. stoletju z

² Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I, str. 12. Cit. iz Sämtliche Werke I-V (Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen), Suhrkamp, Frankfurt 1986. (nadalje WuV I in WuV II)

³ V tem smislu tudi Karl Vorländer: Zgodovina filozofije III./1, SM, Ljubljana 1977, str. 92.

⁴ Rüdiger Safranski: Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biografie, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1994.

Nietzschejem (1844-1900) veljal za najbolj popularnega filozofa.⁵

Soočenje s Schopenhauerjevo filozofijo ne more potekati kot kakšen ogled mrliškega oglednika pri razpadajajočem truplu in še manj kot ogled muzejsko zanimive mumije, ki se je pač ohranila. Zgodovina filozofije tudi ni samo poročilo o nečem preteklem. Dejstvo je, da s tem, ko se misli in filozofije rojevajo, prehajajo v nekaj trajnega in kot take tudi učinkujejo. Zgodovina filozofije je med drugim zato tu, da nam odkriva smisel in bistvo, te, samo zgodovinsko nastale večnosti. Že po starogrškem pojmovanju je svet za luno, tj. *supralunarni svet*, tisti, v katerem bivajo ideje. Frazeologem slovenske ljudske modrosti *biti za luno* v bistvu povsem točno označuje človeka, ki si s svojim povsem subjektivnim bivanjem, s svojo enkratnostjo bivanja prizadeva po nesmrtnosti in večnosti. Kakorkoli že: to, nam vsem ljudem lastno iskanje večnosti ima najprej povsem zemeljske korenine. Mir in lepoto nesmrtnosti nosita samó zemeljski nemir in kaotičnost bivanja, ki ju po Schopenhauerju prežema kaj globoko metafizičnega. Tako so povsem metafizično utemeljeni njegova etika, narava in umetnost,⁶ celo taki pojmi, kot so sočutje, ljubezen in resignacija.

Kadar gre za razumevanje Schopenhauerjeve filozofije, velja najprej slediti samo Schopenhauerju in ne temu, za kar so ga razglašali drugi; še posebej ne znani represivni marksistični kritiki. Razglašanje koga za kaj je skoraj vedno ideologija, imperativ, ki iz mišljenja dela sledništvo. Tako se poraja miselna slepota za doživljanje tega, kar je Schopenhauer zelo izpostavljal, namreč, že po Platonovi ugotovitvi, čudenja, strmenja kot pristnega filozofskega občutja, ne samo "ob pogledu na svet sam",⁷ kar je poudarjal Schopenhauer, ampak tudi že ob branju kakšnega filozofa in njegovih misli. V tem smislu je Schopenhauer trajno priznaval dva filozofa kot najbolj zgledna, in sicer Platona kot božanskega, in Kanta, ki je od vseh najbolj čudežen. Vendar mu gre ob branju filozofskih tekstov, tudi Platonovih in Kantovih, še za kritično distanco do filozofskega izročila, ki filozofu jamči avtonomnost njegovega mišljenjskega procesa in tej avtonomiji je Schopenhauer podredil vse. Če misel ne zmore takšnega odnosa na ravni branja filozofskih tekstov, potem tudi ne more ustvariti nič samostojnega, zglednega v tem smislu, da je treba filozofirati še na način, ki v določenih trenutkih mora pozabljati na to, da je tu pred nami Platon, Aristotel, Kant, Hegel pa še kdo. S tem je filozofu prihranjeno epigonstvo. Skratka, gre za to, da filozof - če je zares filozof - filozofira ob vsem nakopičenem védenju o zgodovini filozofije še tako, kot da bi te nikdar ne bilo, to pa je in ostaja Schopenhauerjev teren. Ravno v imenu tega, ker je trajni arhe, *izvor* filozofije v čudenju, ki sploh pripelje do zgodovinsko ugotovljivega nastanka in začetka filozofije, je takšno pričakovanje stvarno. Ker filozofija premore svoj trajni izvor, kakšen posamičen filozof ne potrebuje tega, da bi bil zaklinjalec misli koga drugega, razen da je zaklinjalec svojega lastnega uma, ki črpa iz čudenja. Pri tem seveda spet ni ene same in obče veljavne vsebine za čudenje. Vsi veliki filozofi so to vsebino skušali raz-

⁵ Bernd Lutz (Hrsg.): Metzler Philosophen Lexikon, Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1989, str. 711.

⁶ Tako nikakor ni naključje, da ima troje od štirih njegovih *Berlinskih predavanj* (Die Berliner Vorlesungen), prvič objavljenih šele postumno leta 1913, vendar ne v celoti, naslovno formulacijo *metafizika*. Gre za predavanja iz leta 1820, ki pomenijo "didaktični okvir njegovega glavnega dela 'Svet kot volja in predstava'" in kot taka "lahko veljajo za kraljevsko pot v središče njegove filozofije", ugotavlja zdajšnji in ponovni izdajatelj teh predavanj (1985-1987) v celoti in eden najboljših, sodobnih poznavalcev Schopenhauerjeve misli, Volker Spierling. Glej pojasnilo v Arthur Schopenhauer: Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen, Teil I, Aus dem handschriftlichen Nachlaß, Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, Piper, München 1990, str. 2 in str. 11. Sledijo še *Metaphysik der Natur*, Philosophische Vorlesungen, Teil II, *Metaphysik des Schönen*, Philosophische Vorlesungen, Teil III in *Metaphysik der Sitten*, Philosophische Vorlesungen, Teil IV.

⁷ WuV I, str. 68. Tu Schopenhauer omenja *mála philosophikòn páthos*.

lagati na samo njim lasten način, in jo, tako kot Schopenhauer, tudi določali po svoje.

Schopenhauer je že v prvem delu *Sveta kot volje in predstave* (§ 7) zelo poudarjal, da se "pravi filozof" izoblikuje predvsem "pri pogledu na svet sam", nepravi samo iz "knjige in kakšnega filozofskega sistema".⁸ Kar zato ostaja sporno in vprašljivo za vsakega filozofa, bo vedno vprašanje, *kako* in *do kod* upoštevati zgodovinsko realiziran pojem filozofije pri poskusu izoblikovanja svoje lastne filozofske misli, ko, tako kot Schopenhauer, dešifrirata svet. Kajti gotovo je, da, kadar gre za predmetno območje filozofije, noben filozof ne more mimo tega, kar je bilo na filozofskem področju že storjeno, in tudi ne docela brez tega, kaj se v kakšnem trenutku dogaja s filozofijo.

Vse, kar je Schopenhauer ustvaril in zapustil zgodovini filozofije v trajno presojo in dediščino, potrjujejo znano misel, da je edina kraljevska pot v filozofiranje samostojno razmišljanje. Vsaka pristna filozofska misel je naravnana izrazito individualno, zato je treba tudi vsako najprej obravnavati individualno, kar pomeni iz njenih lastnih postavk in načel. Dojemanje kakšne filozofije iz nje same je nujno samo za to, da bi laže razumevali, kaj naj bi bil sploh smisel filozofije. Ta je najprej povezan samó z najbolj temeljnim vprašanjem, tj. vprašanjem vseh vprašanj, namreč, kaj je to, *kar je*, to pa ni odgovorljivo enkrat za vselej, z enim samim in za vse čase veljavnim odgovorom. Kajti dejstvo je, da je nekaj, ne pa, da ničesar ni, in ravno v tem dejstvu je, kljub vsem različnim individualnim odgovorom filozofov, mnogim medsebojnim nasprotovanjem in neizprosnim razhajanjem, začetek, celo predpostavka začetka v filozofiji, in to v smislu najbolj neposrednega in trajnega izvora.

In ravno ta izvor sveta je očitna tema Schopenhauerjih razmišljanj. Zato mu ni zadoščalo, da bi svet spreminjal, "želel ga je razložiti"⁹ iz njega samega, in s tem nasprotoval tako Marxu kot Heglu, ugotavlja uvodni zapis k Schopenhauerjevi biografiji. Bolj kot katerakoli druga filozofija ravno Schopenhauerjeva zastavlja vprašanje, kaj je to, kar je, in sicer v času, ko je filozofija že skoraj obsedeno vpila, da svet potrebuje spremenjen in radikalno nov začetek. Tovrstne zahteve Schopenhauerjeva filozofija ustavlja samo z enim vprašanjem: kaj pa ta svet, ki se ga lotevamo po svojem bistvu, in glede na svoj ustroj in izvor, sploh je. Pri tem seveda ni niti malo zagovarjal tega sveta in odnosov v njem, nasprotno, po njegovem ta svet ni najboljši od vseh možnih svetov kot pri Leibnizu, ampak celo najslabši.

Z ugotovitvijo, da je Schopenhauer "danes, v epohi spodletelih ideologij, znova odkrit, ni nikakršnem čudež",¹⁰ se je treba povsem strinjati. Vmes je obdobje, ko je bila njegova filozofija domala nema, in po vsej verjetnosti je razlog za takšno dejstvo njegov zelo očiten pesimizem oziroma, kot sklepa Walter Schulz, celo "absoluten pesimizem".¹¹ Vendar Schopenhauerjev pesimizem še ni razlog, da bi ga ne upoštevali pri njegovem vplivu - ravno zaradi njegovega pesimizma - ki ga ima na vrsto filozofov kot Eduard von Hartmann, Nietzsche, Bergson, Simmel. Zanimiva je ugotovitev, ki jo dobimo v tej zvezi v delu z zelo značilnim naslovom *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920), da Schopenhauerjev pesimizem ni nič drugega kot posledica tega, da je duh v samem sebi obupal.¹² Ponovno odkritje Schopenhauerja vsekakor ne omogoča njegov pesimizem, ampak celoten kontekst razmišljanj, ki jih usmerja ena sama želja, in sicer po doumetju resnice *sveta* in človeka; toda k tej resnici sodi tudi pesimizem. Samo v prizadevanju po resnici je po njegovem najbolj pristna prvina filozofije. Ta ni mogla

⁸ Ibidem.

⁹ Rüdiger Safranski: Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie, str. 2.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Walter Schulz: Metaphysik und Negativität. Die Sonderstellung Schopenhauers in der Philosophie. Cit. iz Volker Spierling (Hrsg.): Schopenhauer im Denken der Gegenwart, Piper, München 1987, str. 15.

¹² Peter Wust: Die Auferstehung der Metaphysik, Meiner, Hamburg 1963, str. 9.

obiti trpljenja in bede sveta, še manj se nanj odzvati z optimizmom, ki bi teoretsko gradil na linearnem pojmovanju zgodovinskega razvoja, kakršno je bilo tako zelo značilno za nekatere njegove sodobnike. Če je Schopenhauer krenil samo po svoji poti, mu te pravice nihče ne more odrekati in obsojati v imenu tiste ideje, ki je sebe, samo še v nedavni, nam vsem znani preteklosti, razglašala za najbolj napredno. Danes, po simbolnem letu 1989, je nujna ponovna in temeljita analiza tega, kako Schopenhauer misli pojem napredka oziroma možnost za napredek v zgodovini in s tem zgodovino samo.

Filozofija, kakor jo je razumel Schopenhauer, je po svojem bistvu "modrost sveta" (Weltweisheit), kajti "njen problem je svet: samo s tem ima opraviti in pušča bogove pri miru, pričakuje pa zato tudi, da jo oni puščajo v miru".¹³ Zdaj naj bi celó nekdanje breme bogov prevzela nase filozofija, s tem je tudi človeku samemu odmerjena precejšnja teža in pomen. Vendar, kadar gre za Schopenhauerjev odnos do filozofije in filozofskega razmišljanja, velja opozoriti na to, da je Schopenhauer filozof z umetniškim pogledom, v tem smislu je tudi apeliral na filozofijo, naj bo umetnost in ne znanost. Zato o tem, da bi se filozofija zdaj, v trenutku, ko nase prevzema sicer tradicionalno delo bogov, poznanstvenila, ni v Schopenhauerjevi filozofiji najmanjše sledi. Tako Schopenhauer s svojim očitnim umetniškim pogledom, ki filozofije nikakor ne razume samo po heglovski kot *napor pojma*, ampak še v marsičem kot *napor intuicije*, spet pa ves čas vztraja, da je filozofija *stališče refleksije*, razmišlja iz odnosa človek - svet. Z zelo izrazitim obratom k človeku samem izhaja najprej tudi iz človeka, ko skuša določiti bistvo metafizike. Po njegovem "poslednje, temeljne skrivnosti nosi v svoji notranjosti človek, in to mu je najbolj neposredno pristopno; zato samo človek lahko upa, da bo tukaj našel ključ za skrivnost sveta in z eno nitjo dojel bistvo vseh stvari. Dejansko področje *metafizike* leži torej v tem, kar se imenuje filozofija duha."¹⁴ Vendar tukaj ne dopušča nikakršne nejasnosti glede "*izvora ali fundamenta* metafizičnega spoznanja" v tem smislu, ker načelno in že v izhodišču odklanja Kantovo trditev, po kateri naj bi ti temelji "ležali samo v pojmih".¹⁵ Do teh je po Schopenhauerju treba šele priti, ne *a priori* iz njih izhajati. V tem smislu tudi razpravlja v 7. poglavju drugega dela *Sveta kot volje in predstave*, kjer razume, da so pojmi filozofu samo kot material, podobno kot je marmor material za stavbenika. Zato filozof v pojme vgrajuje, "tj. svoje rezultate polaga vanje, ne izhaja pa iz njih kot česa danega".¹⁶ Filozofija je kot znanost vgrajevanja izkustva sveta v pojme in pojmovnost. To, kar Schopenhauer vgrajuje v pojem metafizike, je najbolj neposredno človeško izkustvo, ki si upa na glas izgovarjati bolečino, trpljenje in stisko tega, samó zemeljskega življenja in nikakršnega onstranskega, nam vsem znanega Platonovega zasvetovja. Toda Schopenhauerjevi govornici je pri tem v očitno pomoč svet Platonovih idej, ki ga ni nikdar povsem zavrgel, kar je še posebej razvidno iz njegove estetike.

Kako je torej metafizika resnična in s tem filozofija sama, vprašanji, ki jima je Schopenhauer posvetil precejšnjo pozornost. V tej zvezi posreduje svoja individualna razmišljanja in poglede; te najprej razvija okrog problema *metafizične potrebe v človeku* in tega, kaj takšno potrebo sploh narekuje. Za Schopenhauerja je človek *animal metaphysicum*¹⁷ pravi v *Svetu kot volji in predstavi*. Tudi v svojih poznejših delih kot v *Parergî in paralipomeni* vztraja, da ima človek kot animal metaphysicum "razmeroma močno metafizično potrebo" in zaradi tega "dojema življenje predvsem v njegovem

¹³ WuV II, str. 243.

¹⁴ Ibidem, str. 232.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, str. 111.

¹⁷ Ibidem, str. 207.

metafizičnem pomenu¹⁸ in vse, kar ve, želi iz tega izpeljati. Celo pravično in smotrno urejena skupnost zahteva "soglasje glede temeljnih metafizičnih nazorov".¹⁹ Iz vseh teh stališč je povsem očitno, da potreba po metafiziki določa bistvo človeka kot človeka. S tem njegova kritična razmišljanja o metafiziki pomenijo antropološko naravnost, ki sicer prežema celotno Schopenhauerjevo filozofijo. "Antropološki obrat filozofije" pri Schopenhauerju je po mnenju Arnolda Gehlena celo tolikšne narave, da je "dobesedno" epohalnega pomena za razvoj filozofije, kajti z njim se začenja povsem novo obdobje.²⁰ Novo tudi še v tem pomenu, kot je Georg Simmel zapisal, da je "Schopenhauerjeva filozofija absoluten, filozofski izraz" za "notranje stanje modernega človeka".²¹ Vendar je pri tovrstnih ugotovitvah treba vedno znova poudarjati, da Schopenhauerjev očiten antropološki obrat, ki je vsekakor večpomenski, nikakor ne pomeni izključno antropocentrične razlage celote sveta.

V 17. poglavju drugega dela *Sveta kot volja in predstava*²² Schopenhauer podrobneje obravnava *metafizično potrebo človeka* na podlagi *čudenja* (tò thaumázein) in v tej zvezi, s prvim in povsem začetnim stavkom, ugotavlja, da se o svojem obstoju nobeno drugo bitje razen človeka ne čudi. Tudi filozofija ne nastaja iz samorazumljivosti in nevprašljivosti tega, kar je, ampak samo na podlagi čudenja, strmenja, ki že po Platonu velja za njen arhe.²³ Zdaj Schopenhauer spet aktualizira prastari filozofski motiv, ki dejansko poudarja samo *trajen izvor* filozofije in filozofiranja in kot tak sploh omogoča zgodovinsko nastali začetek filozofije. Zakaj je ta dan samo človeku in ne drugim živim bitjem? Da se čudenje sploh oblikuje, zato je potreben po Schopenhauerju *um*, dobesedno v naslednjem pomenu: "Iz miru živalskega pogleda še govori modrost narave; kajti v njem se volja in intelekt še nista zadosti daleč razšla, da bi se pri ponovnem srečevanju mogla eden nad drugim čuditi."²⁴ V tem svetu je vse najtesneje spojeno z naravo, ki deluje kot kakšna "nezavedna vsevednost".²⁵ Šele po tem, ko se je "notranje bistvo narave (volja do življenja v svoji objektivaciji)"²⁶ zadosti razvilo in prišlo do stopnje zavesti in uma, se človek čudi o svojih lastnih delih in sprašuje, kaj je dejansko vse to, s čimer se sooča. Pri tem Schopenhauer dobesedno navaja Aristotelova stališča iz *Metafizike* (982 b), tako v starogrškem izvorniku kot tudi v ustreznem latinskem prevodu. Njegov poudarek glede vsebine čudenja je najprej v tem, da se čudenje ne začenja s samorazumljivostjo človekovega obstoja in obstoja sveta, kajti v naravi čudenja je, da je *sprašujoče čudenje*. S tem, v bistvu že reflektiranim stališčem sprašuje, kaj je to, kar je.

¹⁸ Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena II*, Sämtliche Werke, Band V, str. 406. (nadalje PuP II)

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Arnold Gehlen: *Die Resultate Schopenhauers*. Cit. iz Volker Spierling (Hrsg.): *Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, str. 314.

²¹ Georg Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*, Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1920, str. 4.

²² Po lastnem Schopenhauerjevem opozorilu se na to poglavje najbolj neposredno navezuje iz prve knjige *Sveta kot volje in predstave* § 15. Pri tem še posebej velja upoštevati opozorilo, da drugi del *Sveta kot volje in predstave* "vsebuje dopolnitve k štirim knjigam prvega dela". Glej WuV II, str. 5.

²³ Platon: *Theaitetos*, 155 D. Isto še Aristotel: *Metafizika*, 982b. V *Theaitetu* Platon podrobno pojasnjuje, iz katerih mitoloških virov izhaja prispodoba za posredniško funkcijo filozofije med nebom in zemljo, v prenesem pomenu celo med *teorijo* in *prakso*. Zato upošteva mitološko izročilo, ki pravi, da je Iris, posebljenje mavrice, krilata boginja, božja poslanka, po svojem izvoru, hči zemeljskega očeta, po imenu Thaumás in od tu Platonu tudi podlaga za izraz *tò thaumázein* oziroma, čudenje, strmenje. Kar preseneča pri slovenskem izrazu strmenje je njegovo poreklo, ki kaže neposredno na starogrški izvor. Praviloma pogostejši in najbolj ustaljen izraz za thaumázein v slovenščini je čudenje.

²⁴ WuV II, str. 206.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

Ker Schopenhauer naravo človekovega razmišljanja kot temelja za nastanek čudenja povezuje z intelektualizmom, ga s tem odteguje samo čemu zgolj razpoloženskemu. Čudenje premore že povsem običajen človek, vendar, kolikor bolj stoji na nižjem intelektualnem nivoju, toliko bolj je zanj vse to, kar obstaja, razumljivo samo po sebi. Filozofsko čudenje je po Schopenhauerju pogojeno "z višjim razvojem inteligence",²⁷ s tem Schopenhauer nehoti potrjuje svojo trdno zavezo z umom, saj je čudenje kot pot do razvite in zavestne inteligibilnosti. Tako Schopenhauer tudi filozofijo določa kot izrazito intelektualno dejavnost, ki bi ji po tej plati izrekla vse priznanje že Kant in Hegel. Kot da bi bil Schopenhauer s svojim intelektualizmom glede narave čudenja še doslednejši kot Hegel, ki je v svojih komentarjih te kategorije pri starih Grkih²⁸ razpoznal, da je pri njih celoten pogled na naravo prežet s čudenjem in daje glede produktivnega razmišljanja in napredovanja v filozofiji več priznanja *dvomu*. Tudi pri Schopenhauerju so mesta, kot v 26. poglavju drugega dela *Sveta kot volje in predstave*, iz katerih je razvidno, da opazovanje narave, še posebej glede na "neskončno smotrnost v ustroju organskih bitij" sproža "osuplo čudenje".²⁹

Kar je pri Schopenhauerju vedno znova treba poudarjati, je dejstvo, da zanj metafizika nikakor ni zastavljena kot filozofska disciplina in s tem kot problem t.i. teoretične filozofije. Zanimivo je tudi, da Schopenhauer ne izhaja najprej iz kritike tradicionalnega pojmovanja metafizike, ki bi mu pomagala izoblikovati njegovo lastno pojmovanje metafizike; kritično se sooča predvsem z nekaterimi Kantovimi pogledi. Če je za Schopenhauerjeve nazore v zvezi z metafiziko nujno podati oznako, bi te na podlagi že omenjenega antropološkega obrata, veljalo imenovati kar *antropologija metafizike*, kajti Schopenhauerjeva temeljna naravnost je izrazito antropološka. Pri tem gre samo za metafizično potrebo človeka in ljudi, ki jo Schopenhauer preučuje pri različnih narodih in kulturah že po tem, kako ji ustreza "metafizična sposobnost".³⁰ To opazuje na ohranjenih templjih, cerkvah, pagodah itd. Ravno v tej zvezi ugotavlja, da vse prevečkrat metafizična sposobnost ostaja nerazvita in kot taka ne dohaja metafizične potrebe. Iz tega razlikovanja v bistvu izhaja predlog, kako opazovati kulturo kakšnega naroda in njegove posamične prispevke glede na stopnjo razvitosti metafizične sposobnosti. Sam je to metafizično sposobnost ugotavljal na etičnem, religioznem, in umetniškem področju, celo njegovo pojmovanje narave je zastavljeno metafizično. Priznati mu je treba, da je v tem njegova filozofija dokaj prepričljiva. Vse to tudi govori v prid že izrečeni ugotovitvi o njegovi antropološki naravnosti filozofije in hkrati še kozmološki; oboje je v širšem zgodovinsko filozofskem smislu mogoče razumeti kot enega izmed odgovorov na problem *transcendentalne brezdomnosti*, sicer časovno mnogo poznejšega dela *Teorije romana*. Ta problem je bil samo v tem, da je bila filozofija soočena z nemajhno težavo, namreč, odgovoriti je morala na vprašanje, kje naj se metafizika naseli potem, ko se je odrekla domovanju v zasvetovju (Hinterwelt), po vzoru Platonovih večnih idej. Schopenhauerjevo pojmovanje metafizike je dejansko eno najbolj izstopajočih v kontekstu pometafizičnega mišljenja in pometafizično izpeljanega pojma metafizike. Ta zgodovinski obrat od metafizičnega k pometafizičnemu je najprej podal Kant, Schopenhauer s svojim kantovstvom ga je le radikaliziral.

Razlikovanje med metafizično potrebo in metafizično sposobnostjo nedvomno omogoča še teoretsko produktiven nastavek za filozofijo kulture. S tem Saint-Simonova

27 Ibidem.

28 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe, Band 12, Suhrkamp, Frankfurt 1978, str. 288-295.

29 WuV II, str. 423.

30 Ibidem, str. 209.

teorija treh stadijev, tj. teološkega, metafizičnega in znanstvenega, s Schopenhauerjevim prispevkom prejme svojo dodatno aktualnost, predvsem zaradi tega, ker Schopenhauer nehote govori v prid metafizičnemu. Kot sicer deklariran Heglov nasprotnik v bistvu na ravni kakšnega heglovca povsem potrjuje Heglovo ugotovitev, da s propadom metafizike "prihaja do tega nenavadnega prizora, ko je *neko omikano ljudstvo brez metafizike* - kot kako sicer raznoliko okrašeno svetišče, ki je brez najsvetejšega (Allerheiligstes). -"³¹ Vprašajmo se še enkrat, kaj je po Schopenhauerju tisto, kar sploh pripelje do razvite potrebe po metafiziki? Kot prvo je zato potreben um, ki se čudi ter sprašuje o obstoju, in o bistvu obstoja, vsega kar je.

Kar po Schopenhauerju izpolnjuje vsebino čudenja kot sprašujočega čudenja, ni samo v tem, ampak predvsem človekovo soočanje s smrtjo, *zavest o smrti* in v tem je najbolj značilen Schopenhauerjev odgovor. Tako se zdaj zavesti o končnosti vsega bivanja pridružuje še zavest o "neuspešnosti vsakršnega prizadevanja",³² po čem drugem kot tem, kar nam je dano. S takim védenjem oziroma ovedenjem (Besinnung) skupaj s čudenjem "nastaja samo človeku lastna *potreba po metafiziki*; s tem je on 'animal metaphysicum' (metafizično bitje)."³³ Ravno s pomočjo teh argumentov je po njegovem možen sklep, da je čudenje "mati metafizike".³⁴ Motiv smrti "vednost o smrti in poleg tega gledanje trpljenja in stiske življenja", je po Schopenhauerju tisto "kar daje najbolj močan sunek za filozofski razmislek in za metafizično razlaganje sveta".³⁵ Zdej seveda postaja aktualen njegov pesimizem in vsaj na prvi pogled se zdi, kot da je Schopenhauer kategorijo thaumázein odtegnil vsakršnemu optimističnemu razpoloženju do sveta. Je ves pathos mišljenjskega razpoloženja res samo nekaj pesimističnega? In če že, kaj je dejanska vsebina tega pesimizma? Vprašanje tudi ostaja, če je takšno pesimistično nastrojenje bistvo njegovega pojmovanja metafizike, ki jo je vedno znova analiziral in primerjal na podlagi primerjave z religijo, celo različnimi svetovnimi religijami.

Nesporna za Schopenhauerja je ugotovitev, da tako filozofija kot religija obstajata zaradi *metafizične potrebe* človeka in obe tudi skušata zadovoljevati to potrebo. Toda filozofija ostaja filozofija, avtonomnost religije pa z obstojem filozofije ni ogrožena. Kljub temu se Schopenhauer ves čas sprašuje o tem, katera *potreba po metafiziki* je pristnejša, kako in s čim jo zadovoljiti. Vsaj v tem smislu, da religija najvišje zahteve duha nikakor več ne izpolnjuje, ostaja Schopenhauer heglovec, ne da bi bil tudi pripravljen kaj takega izrecno in na glas priznati. Pa saj tudi ni nihče od njega pričakoval, da bi to storil, po vsej verjetnosti tudi Hegel ne. Kar velja v tej zvezi precizirati, so najprej samo Schopenhauerjeva stališča sama, s katerimi zelo jasno in povsem odločno pove, da je filozofsko čudenje "v osnovi pretresljivo in žalostno",³⁶ filozofija začne z mol akordom podobno kot uvertura v Mozartovem *Don Juanu*. Zaradi tega filozofija "ne sme biti niti spinozizem in ne optimizem".³⁷

Celotno 41. poglavje drugega dela *Sveta kot volja in predstava* je posvečeno razmišljanjem o smrti, ki je po Schopenhauerju "dejanski inspirirajoči genij ali Apolon filozofije",³⁸ zato bi se brez smrti težko filozofiralo. Žival ne ve za svojo smrt, človeku je z njegovim umom jasna "grozljiva gotovost smrti" in "spoznanje o smrti", človeka

31 G. W. F. Hegel: Znanost logike I, Analecta, Ljubljana 1991, str. 13.

32 WuV II, str. 207.

33 Ibidem.

34 Ibidem.

35 Ibidem, str. 208.

36 Ibidem, str. 222.

37 Ibidem.

38 Ibidem, str. 590.

pripelje do "metafizičnih pogledov",³⁹ ki ga tolažijo. K temu cilju so naravnane vse religije in vsi filozofski sistemi. S pomočjo reflektirajočega uma ustvarjajo sredstva, ki učinkujejo kot "protistrup neizbežni smrti".⁴⁰ Pri vseh živih bitjih je strah pred smrtjo. Ta je po Schopenhauerju povsem razumljiv in v bistvu neodvisen od vsakršnega spoznanja, kajti ima ga tudi žival, ki sicer ne ve za smrt. V marsičem je strah pred smrtjo tudi neutemeljen, še posebej, kadar gre za človeka, ugotavlja Schopenhauer, tako da je ravno v tej zvezi zelo upošteval indijsko religiozno izročilo zaradi njegovega preziranja smrti. Evropska misel je po njegovem vedno nihala med tem, da po eni strani smrt pomeni "absolutno uničenje", po drugi, "da smo mi hkrati s kožo in lasmi vred nesmrtni".⁴¹ Oboje je po Schopenhauerju "enako napačno", zato si ne prizadeva za kakšno "pravilno sredino" med njima, ampak za "višji vidik",⁴² s pomočjo katerega bi oba omenjena pogleda odpadla. Tako Schopenhauer strah pred smrtjo najprej razume v smislu nekakšnega življenjskega obrambnega mehanizma, saj je po njegovem ta strah "a priori samo druga plat volje po življenju, kar smo mi vsi".⁴³ Če upoštevamo motiv smrti in predvsem strah pred smrtjo najprej v kontekstu njegovih razmišljanj o metafiziki, je treba upoštevati, da zanj soočenje s smrtjo ne pomeni Sokratove priprave za smrt (thanátu meléte), ampak gre predvsem za problem neumrljivosti in nesmrtnosti. Z negodovanjem tu Schopenhauer ugotavlja, da ravno dogma o neumrljivosti sproža interes za filozofske in religiozne sisteme, ki jim očita, da s to dogmo zelo manipulirajo.

Dejstvo, da je soočenju s smrtjo in trpljenjem posvetil Schopenhauer tolikšno pozornost v zgodovini filozofije, nikakor ni izjema; tudi ne, kadar gre za pojmovanje metafizike. Nekoč je Sokratova smrt globoko zaznamovala Platonova razmišljanja in ravno njegovi nazori o neumrljivosti duše iz dialoga *Faidon* najbolj neposredno izhajajo iz soočenja s to smrtjo. Podoben motiv smrti, trpljenja in množičnega umiranja po koncentracijskih taboriščih prav tako trajno zaznamuje mnogo poznejšo Adornovo misel, celo tako, da po njegovem spoznanju filozofija mora sebe na novo utemeljevati. Tega utemeljevanja brez novega in spremenjenega pojma metafizike, ni. Schopenhauerjeva pozicija je glede na Platona in Adorna izrazito vmesna in nehote aktualizira dva izredno pomembna pojma, mimo katerih razvoj filozofije v prejšnjem stoletju ni mogel iti molče, namreč *ateizem* in *materializem*. Filozofija ju ni mogla prezreti že v tem smislu, ker je mišljenje zdaj, v soočenju z njima, samo sebe moralo povsem drugače reflektirati, kot je to v zgolj idealistični sopomenskosti. Če je filozofija vztrajala na tem, da je resnična, potem je morala pustiti trpljenju, da ono spregovori tudi tam in takrat, kjer najbolj boli, rečeno v jeziku Adornove *Negativne dialektike* in Schopenhauerjeva metafizika je v svojem času izoblikovala takšno govorico. Možnost za metafiziko s tem nikakor ni bila okrnjena ali celo paralizirana, nasprotno Schopenhauer prepričljivo, čeprav posredno, dokazuje, da sta materializem in idealizem po svojem bistvu vedno metafizično utemeljena; s tem se metafizično področje samó razširja. Od zdaj naprej v filozofiji vez med materializmom in metafiziko ni tuja, nasprotno, kakor vidimo, prejme celo svojo trajno domovinsko pravico. Horkheimerjeva aktualizacija Schopenhauerja že gradi na tem dejstvu.

39 Ibidem, str. 591.

40 Ibidem.

41 Ibidem, str. 592.

42 Ibidem.

43 Ibidem, str. 593.

2. IMANENTNA IN NEGATIVNA METAFIZIKA

Kritika metafizike v prejšnjem stoletju je pripeljala do *transformacije* pojma metafizike, ki seveda ni pomenil odprave in konca metafizike, ampak, kot je to razvidno danes, njeno produktivno obnovo, revitalizacijo, celo obuditev. Teoretska naloga, ki je iz tega izhajala, se je vedno bolj začela kazati kot nuja oblikovanja postavk, na katerih temelji metafizika razumljena kot nauk s te strani fizike, kajti novega in spremenjenega pojma metafizike se ni več dalo misliti na tradicionalnih osnovah. Te so po svojem bistvu take, da metafiziko utemeljujejo samo onstran fizike, torej s čim onstranskim, ki je še hkrati kaj absolutnega, prvega, večnega. Slika sveta, ki jo dobimo v tradicionalni metafiziki, je taka, da vse, kar je zemeljsko, končno, umrljivo, nepopolno, filozofija razlaga z njihovimi nasprotji, se pravi s tem, kar je supralunarno, neskončno, neumrljivo in absolutno. Takšno sliko sveta Schopenhauer zavestno zavrača, kajti kot prvo, kar je za Schopenhauerja zares absolutno, je samo zemeljski "trebuh bivanja", rečeno z Nietzschejevo pomočjo. "Trpljenje in nemoč - to je ustvarilo vse svetove onstran; in tista kratka blaznost sreče, ki jo okusi le najbolj trpeči."⁴⁴ S temi besedami govori Nietzschejev Zaratustra *onstrancem*, tj. metafizikom in nadaljuje: "Ampak 'oni svet' je dobro skrit pred človekom, tisti razčlovečeni nečloveški svet, ki je nebeški nič; in trebuh bivanja sploh ne govori človeku, razen kot človek."⁴⁵ Z Nietzschejem je antropološki obrat samo radikaliziran in govoriti kot človek pomeni po Schopenhauerju najprej govoriti o trpljenju zemlje. 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.

Ker je Schopenhauer bistvo metafizike odtegnil optimističnemu nastrojenju, je zato moral imeti razloge, ki se jih nikakor ne da odmisлити od dogajanja takratne dobe. Rojen je bil samo eno leto pred izbruhom francoske revolucije leta 1789 in dejansko svoje otroštvo preživel v najbolj neposrednem soočenju z vzponom in iztekom te revolucije, ki je bila in tudi trajno ostaja svetovnozgodovinski dogodek. Tega se ne da odmisлити v zdajšnjem času, ki se deklarira za t.i. postrevolucionarno, postutopično in posthistorično dobo. Znano je, da je Schopenhauer izoblikoval svojevrstno *nezaupnico* zgodovini, ki je bila v bistvu nezaupnica umu v heglovskem pomenu napredka in zgodovinsko razvojnega optimizma, vendar pri tem ni prezrl dejanskega pomena zgodovine za človeštvo, ki ji je v primerjavi s temi, ki so bili njegovi najbolj neposredni sodelavci na Univerzi v Berlinu, skušal podati povsem drugačen pomen in vlogo.

Vendar z opisovanjem občega družbenega in zgodovinskega stanja nismo ravno v najbolj neposredni bližini Schopenhauerjeve misli oziroma sploh ne na njegovem terenu: ta je zelo daleč od tega, da bi ga zanašala kakršnakoli občost ali pohod svetovnega duha, ki na vse strani razsvetljuje, saj si um prizadeva postati po-sveten. Da bi filozofija zares bila filozofija, mora biti resnična, zato za njeno presojo ni nič bolj odločilnega kot pojem resnice. Kako pa je filozofija lahko resnična? Na to glavno vprašanje odgovarja Schopenhauer s precejšnje mero svojega prepričanja, vpotegnjenostjo svojega lastnega jaza, s katerim oblikuje svoje filozofsko izkustvo. Samo s čim globoko subjektivnim in osebnim, ki nastaja znotraj česa najbolj objektivnega in stvarnega, se oblikuje filozofova drža. Zato je tudi razumel, da filozofija "ni nič drugega, kot pravo, univerzalno razumevanje izkustva samega, resnična razlaga njegovega smisla in vsebine".⁴⁶ Temu se je Schopenhauer kot človek najprej odzival s svojo izjemno senzibilnostjo.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche: Tako je govoril Zaratustra, SM, Ljubljana 1984, str. 34.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Wu V II, str. 238.

Schopenhauerjeva biografija opozarja na nekatera dejstva, ki so z njegovim življenjem tako tesno povezana, da so usodna in odločilna za oblikovanje njegove celotne misli. Po pruski zasedbi Gdanska (po nemško Danzig) leta 1793 se je njegova družina, ko mu je bilo pet let, preselila v Hamburg, od takrat naprej ga spremlja občutek brezdomovinskosti in nikdar več mu ni uspelo "pridobiti si nove domovine".⁴⁷ Leta 1800, ko je njegova družina na trimesečnem potovanju, dvanajstletni Schopenhauer 16. VII. v dnevniku opisuje svoje pretresljivo srečanje s slepo žensko. Kot dojenčka so jo v hudi zimi nesli h krstu in na tej poti so ji zmrznile oči, tako da je trajno oslepela. Svojo zgodbo je pripovedala povsem umirjeno in Schopenhauerjev zapis, ki velja za najstarejši ohranjeni tekst iz njegove zapuščine, ugotavlja, kako si je "morala zelo drago kupiti to, da je postala kristjan".⁴⁸ 8. VI. 1803 leta je bil navzoč pri obešanju ljudi, in opazoval njihovo postopno umiranje; to je skoraj s fotografsko natančnostjo opisal v svojem dnevniku⁴⁹ in bil pri tem očitno zgrožen nad molitvijo, ki je spremljala ritual ubijanja.

Kot ugotavlja Volker Spierling, veljata dve izkustvi za "najbolj intenzivni"⁵⁰ glede trajnega učinka na Schopenhauerjev miselni svet. Prvo je pogled na 6000 prikovanih ladijskih sužnje, 8. IV. 1804 v Toulonu. Ob pogledu na trpljenje teh ljudi, zapornikov obsojenih na dolgoletne, celo doživljenjske kazni, je globoko zgrožen, kajti, to je, kot razberemo iz njegovega dnevnika, trpljenje brez cilja in upanja.⁵¹ Nikdar več pozneje Schopenhauer ni mogel obiti trpljenja in vprašanj, povezanih s trpljenjem, ki ga ne samo odteguje optimizmu, ampak spravljajo v najbolj neposredno bližino celo z ontološkimi utemeljevanjem sveta in tem smislu, ker sta zlo in gorje verjetno celo v njegovem samem bistvu. Zlo v svetu pač je, je dejstvo, ki bolj kot je, sploh ne more biti. Iz tega Schopenhauer prihaja do ugotovitve, da je ustroj čudenja, iz katerega izvira filozofija, tak, da "očitno izhaja iz pogleda na zlo in gorje v svetu", ki "bi ju sploh ne smelo biti",⁵² četudi bi bila izravnana z dobrim, ali da ju dobro celo prekaša. Tudi smrt je zlo in ne kvalificira čudenja dejstvo, da svet obstaja, ampak dejstvo, da je turoben, da so v njem zlo, gorje in smrt, saj ti pomenijo "punctum pruriens (žgočo točko) metafizike, problem, ki človeštvu ustvarja nemir, tega pa ni mogoče zamolčati ne s skepticizmom in ne s kriticizmom".⁵³ Filozofija, kakor jo je razumel Schopenhauer, pomeni zavestno prekinitev z vsakršnim molkom in ignoranco trpljenja. Vsaj Schopenhauerjeva je skušala izoblikovati tak jezik, ki jo eno novejših del že z naslovno formulacijo povzema v izraz *filozofija bede*.⁵⁴ Del te bede ni samo nemožnost soočiti se s trpljenjem, ampak še bolj pozabiti ga. Kot šestnajstleten 2. V. 1804 na svojem popotovanju ni mogel doumeti, kako sta bila pozabljena smrt in množično umiranje v Lionu, kraju, ki je pred tem, v času revolucije najbolj trpel. Ni razumel sproščenosti in družabnosti tega mesta samo kakšno leto po revoluciji, zgražal se je.⁵⁵ Odgovora na vprašanje, kako naj filozofija v sebi nosi in neguje spomin na preteklo trpljenje, Schopenhauer ni podal, čeprav je med vrsticami apeliral, naj ga reflektira. Vsaj njegova filozofija ga je skušala, a je postala za marsikoga zelo vprašljiva glede tega, kako in s čim je trpljenje izgovarjal. Za mnoge premalo predvsem v tem smislu, ker so mu očitali, da sploh ni razmišljal o sred-

⁴⁷ Iz Volker Spierling: Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis, Haffmans Verlag, Zürich 1994, str. 16.

⁴⁸ Arthur Schopenhauer; Die Reisetagebücher, Haffmans Verlag, Zürich 1988, str. 9. (nadalje RT)

⁴⁹ Ibidem, str. 64.

⁵⁰ Volker Spierling: Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis, str. 18.

⁵¹ RT, str. 144-145.

⁵² WuV II, str. 222.

⁵³ Ibidem, str. 223.

⁵⁴ Gre za delo s popolnim naslovom *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* (Hrsg. von Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus), Hain, Königstein 1980.

⁵⁵ RT, str. 151.

stvih za odpravo trpljenja v svetu, vendar ravno to dejstvo danes dobiva povsem drugačne pomenske razsežnosti kot v času prihajajočega marksizma in vsega, kar je nekoč marksizmu sledilo.

Dokončen sklep o Schopenhauerjevi filozofiji in metafiziki kot zgolj pesimistični, bi bil napačen. Drugo najbolj intenzivno izkustvo, ki po Spierlingovi ugotovitvi⁵⁶ usodno zaznamuje njegov način dojemanja in vrednotenja, je dogodek, ko ob svojem obisku v Švici, 3. VI. 1804 opazuje lepoto tamkajšnjih gora in narave, saj se ob pogledu navzdol vse zliva v celoto, "vsi majhni predmeti izginjajo", kar ostaja je samo "velika, pisana svetleča podoba na kateri se oko ustavlja z ugodjem".⁵⁷ Ob pogledu na Montblanc "vsakemu prekipeva srce"⁵⁸ beremo že v 31. poglavju drugega dela *Sveta kot volje in predstave*. Narava je vir doživljanja in navdih za umetniško ustvarjanje, hkrati pa vzpostavlja odnos do metafizike. Vse to pripelje Schopenhauerja do spoznanja, da skuša svoje pojmovanje narave podati na metafizičnih temeljih. Tako je ravno narava vir za kaj spodbudnega in pesimizem sooča z njegovim nasprotjem. Pri poskusu metafizičnega utemeljevanja narave postaja aktualen "vir spoznanja metafizike", ki ga je Schopenhauer razumel, da to "ni samo zunanje izkustvo, temveč prav tako notranje".⁵⁹ Omenjena ugotovitev velja še za njegovo pojmovanje umetnosti, tj. *metafiziko lepega* in etiko kot *metafiziko npravstva*. Vsakršno zunanje izkustvo stoji v najbolj tesni povezavi z notranjim, to pa je ključ za razumevanje zunanjega. Kantova stališča o metafiziki so mu pri tem le v delno oporo.

Schopenhauerja najprej zanima *pot*, ki pripelje do metafizike, vendar v pomenu, ko metafizika dešifrira svet in izkustvo sveta. Kako naj veda, ki sicer črpa svoj material iz izkustva, pelje naprej od izkustva v tem smislu, da ga prehaja in s tem prejme ime metafizika. Vprašanje, ki si ga Schopenhauer zelo kritično zastavlja, je naslednje: je metafizika sestavni del dogajanja izkustva sveta samega, kar pomeni ne prej, tj. a priori in ne pozneje, a posteriori. Obstaja metafizika samo zato, ker je hkrati z njo svet sam in ona nekako njegovo dogajanje, pogojeno z bistvom ustroja sveta. To je vsaj nekaj vprašanj, ki jih zastavlja sama narava Schopenhauerjevih razmišljanj o metafiziki in z njimi sledimo samo Schopenhauerju. Ravno v imenu tega dejstva meni, da ima metafizika najprej samo eno obveznost, in sicer "dolžnost, da je resnična".⁶⁰

Ta izrecna zahteva, naj bo metafizika resnična, ga je pripeljala do tega, da je skušal na novo določiti bistvo metafizike. Tega bistva nikakor ni povezoval z naukom, ki se povezuje s čim onstranskim in z one strani fizike, ampak v prenesenem pomenu tostran, se pravi na tej strani fizike. Četudi je njegova metafizika brez neba, nikakor ni brezdomna in v tem je njen začetni pomen. Programske tendence za tak razvoj in transformacijo pojma metafizike so še mnogo bolj kot pri Schopenhauerju, vidne v času po njem, ki vse do danes kaže poglobljanje takšnih teženj. Schopenhauer je in ostaja njihov pomemben začetni nosilec, zaradi tega Nietzsche nima in ne more imeti absolutnega prestiža, še manj Marx. Tako dobiva Schopenhauerjevo pojmovanje metafizike upravičeno oznako, da je to "empirično utemeljena metafizika".⁶¹ Tudi ocena, ki jo daje Walter Schulz, poudarja, da je Schopenhauerjevo pojmovanje metafizike zavezano

⁵⁶ Volker Spierling: *Erkenntnis und Natur*. Iz dela Arthur Schopenhauer: *Metaphysik der Natur* (Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling), Piper, München 1984, str. 19. Isto še Volker Spierling: *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, str. 18.

⁵⁷ RT, str. 196.

⁵⁸ WuV II, str. 494.

⁵⁹ Ibidem, str. 235.

⁶⁰ Ibidem, str. 243.

⁶¹ Martin Morgenstern: *Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41. Jg., 1987, Heft 4, str. 592.

izkustvu in "iz izkustva dokazljivo".⁶² Schopenhauerju je namreč samo izkustvo pot, po kateri se pride do metafizike, saj celotno izkustvo "spominja na nekakšno tajno pisavo in filozofija pomeni njegovo dešifriranje".⁶³

V kontekstu tega dešifriranja Schopenhauer razume, da ostaja metafizika "vedno imanentna".⁶⁴ S tako pomensko določitvijo metafizike od zdaj naprej znotraj nemške filozofije nastopa izraz *imanentna metafizika*, ki se je ustalil predvsem zaradi Schopenhauerjevih nazorov. Takšna nova oblika metafizike zavrača tradicionalno statično pojmovanje metafizike in njeno prevladujočo deduktivno logiko. Kot taka pomeni radikalno opustitev nekdanje racionalistično aprioristične metafizike, ki je prevladovala vse od Platona prek Descartesa do vključno Hegla. Nova, v bistvu dinamično pojmovana metafizika je najtesneje povezana s svetom izkustva. Metafizika je zdaj zato tu, da dešifrira izkustvo, saj je sama del izkustva.

Na zanimiv način in s tem, da ves čas upošteva Kantova stališča Schopenhauer najprej razlaga, kaj je to sploh izkustvo oziroma njegov sestoj. Kant je po Schopenhauerjevem priznanju neizpodbitno dokazal, da izkustvo nastaja iz dveh elementov, in sicer "iz spoznavnih form in bistva stvari po sebi".⁶⁵ To dvoje ostaja znotraj izkustva ločeno tudi takrat, kadar neposredno izkustvo govori najprej samo o pojavu. Čeprav po Schopenhauerju nihče ne more razvozlati tega, kar je *stvar po sebi*, jo vsak na nek način nosi v sebi, kar pomeni, da mu je v njegovi samozavesti, kljub vsemu, "čeprav samo pogojno, vendar nekako dostopna".⁶⁶ Kantova največja zasluga je po Schopenhauerjevem priznanju v tem, da to, kako metafizika pride čez izkustvo, "ni čisto nič drugega kot ravno ločevanje izkustva na pojav in stvar po sebi".⁶⁷ Takšno razločevanje vsebuje dokaz o obstoju bistva pojava, ki se od pojava razlikuje, vendar se ga ne da "nikdar povsem ločiti od pojava in ga opazovati kot 'ens extramundanum' (zunajsvetno bitje), ampak je vedno spoznan samo v svojih odnosih in povezavah s pojavom".⁶⁸ Metafizika prehaja pojav, kar pomeni naravo, pride pa tudi do tega, kar je v njej ali izza nje skrito, "toda vedno kot to, kar se v njej dogaja, ne pa neodvisno od vsakega pojava: zato ostaja vedno imanentna in nikdar transcendentna".⁶⁹ S temi stališči Schopenhauer zelo odločno prekinja s tradicionalno, ki jo po njegovem smemo imenovati kar transcendentno metafiziko.

Bistvo *imanentne metafizike* je samo v tem, da "se nikdar povsem ne loči od izkustva", ampak ostaja "čisto pojasnjevanje in razlaganje izkustva, kajti o stvari po sebi ne govori nikdar drugače kot v njenem odnosu do pojava".⁷⁰ Pri tem mu je vsekakor trajni vzor Kantova *Prolegomena*, in to v najbolj dobrednem smislu kot prolegomena za vsako prihodnjo metafiziko. Imanentna metafizika ne more biti zgrajena kot znanost iz čistih pojmov, še manj kot sistem izpeljevanja na podlagi *a priori* postavk. Vedno znova Schopenhauer ponavlja, da metafizika je in ostaja "izkustvena znanost" (*Erfahrungswissenschaft*), toda "njen predmet in njen izvor ni posamično izkustvo, ampak celota in splošnost vsega izkustva".⁷¹ S temi univerzalnimi zahtevami je takoj vidno, da Schopenhauer skuša misliti pojem *totalitete*, ta tako zelo pomemben tradicionalni pojem

⁶² Walter Schulz: *Philosophie des Übergangs. Grundtendenzen in Schopenhauers Ethik*. Cit. iz Wolfgang Schirmacher (Hrsg.): *Zeit der Ernte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1982, str. 30.

⁶³ WuV II, str. 236.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, str. 237.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem, str. 238.

filozofije in metafizike, zato mora to dejstvo upoštevati vsakršna primerjava Schopenhauerja s postmoderno, ali celo razlaga Schopenhauerja v postmodernistični sopomen-skosti. To je toliko bolj pomembno, ker se postmoderna zavestno odreka pojmom kot identiteta, totaliteta, itd. Res pa je tudi, da je ravno postmoderna v marsičem ponovno aktualizirala Schopenhauerjevo misel in ga dvignila iz pozabe, v katero ga je nehoti pahnila tudi Nietzschejeva popularnost.

Tudi glede Schopenhauerjeve *immanentne metafizike* velja, da je ne moremo brez zadržkov jemati kot izhodišče za postmetafizična (postmetaphysich) utemeljevanja filozofije v najnovejšem času, kajti Schopenhauerjeva metafizika je v primerjavi s predkantovsko metafiziko utemeljena pometafizično (nachmetaphysich). Začetnik pometafizičnega utemeljevanja metafizike vsekakor ostaja Kant, zato je na podlagi tega dejstva nujno strogo razločevanje med izrazoma pometafizično in postmetafizično. Pometafizično nikakor in nikdar ne pomeni odpovedi vsemu metafizičnemu, ampak samo določenemu, predvsem tradicionalnem načinu utemeljevanja metafizike, ki se mu je že Kant odrekel, čeprav ne vedno docela dosledno. Vse to seveda ne velja za postmetafizično zavračanje metafizike kot take. Dejstvo je, da je Kant s svojim pojmovanjem metafizike reševal pojem izkustva, saj kot pravi: "Visoki stolpi in njim podobni veliki metafiziki, okoli katerih navadno brije hud veter, niso zame. Moje mesto je plodni *bathos* (ravnica) izkustva."⁷² Takšno novo pojmovanje, sicer še vedno metafizično utemeljenega izkustva, ni ostalo brez vpliva na filozofijo v prejšnjem, še posebej pa v tem stoletju. Nasprotno, pripeljalo je celo do novega in spremenjenega pojma *orientacije v mišljenju*, če sledimo docela Kantu.

Na čemer najbolj produktivno gradi razvoj filozofije po Kantu, je dejstvo, da ona nastopa kot filozofija izkustva. Zato "pometafizična novo-orientacija" (nachmetaphysische Neuorientierung) filozofije vodi še do "pometafizične ontologije",⁷³ ki ničesar več v svetu ne skuša razlagati na podlagi česa prvega, kar velja *a priori*, za večno, neskončno itd. ter kot taka povleče za seboj določen hierarhičen red. Z oceno, da je pometafizična filozofija najbolj produktivna novo-orientacija novejše, predvsem pokantovske filozofije, se je treba strinjati toliko, kolikor pomeni še očitien obrat k metafiziki. Toda ta obrat, ki vključuje obnovo metafizike, ni obnova metafizike kot tega, kar se v filozofiji imenuje *philosophia prima* in *philosophia ultima*. V primerjavi s tradicionalno, t.i. pozitivno metafiziko, gre zdaj za negativno metafiziko; ta prejme svojo aktualizacijo v prejšnjem stoletju znotraj tiste filozofske usmeritve, ki kritično gradi na pojmu *induktivne metafizike*. Ta nova induktivna metafizika je značilna za naslednja filozofska imena: Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), Gustav Theodor Fechner (1801-1887) in Eduard von Hartmann (1842-1906). Vsi ti filozofi aktualizirajo empirično izkustvene vidike Schopenhauerjeve immanentne metafizike, še posebej teoretsko zanimiv in pomemben je Hartmannov prispevek, ki skuša sintetizirati nekatere vidike Heglovega in Schopenhauerjevega pojmovanja metafizike.

Schopenhauerjeva aktualizacija metafizike je, kot vidimo, v marsičem aktualizacija Kanta, zato so v tej zvezi povsem logične ocene, da je "Schopenhauer kantovec in metafizik".⁷⁴ Vendar njegovo kantovstvo glede na Kanta samega ni samo nekaj povzemajočega. Hkrati pomeni še kritičen odnos do njega v tem smislu, ker Schopenhauer skuša nadgraditi nekatere Kantove pojme in jim daje novo vsebino, celo takó, da iz tega

⁷² Immanuel Kant: Prolegomena, CZ, Ljubljana 1963, str. 200.

⁷³ Werner Stegmaier: Die fließende Einheit des Flusses. Zur nachmetaphysischen Ontologie. Cit. iz Einheit als Grundlage der Philosophie (Hrsg. von Karen Gloy und Enno Rudolf), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, str. 356.

⁷⁴ Martin Morgenstern: Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts, str. 592.

soočnja oblikuje svojo lastno filozofijo. Sprejema sicer Kantov nauk o tem, da je "svet izkustva le pojav in da spoznanje a priori velja samo glede na pojav",⁷⁵ toda temu odločno dodaja, da je ravno kot pojav svet manifestacija tega, kar se pojavlja, zato oboje skupaj - svet in pojav - imenuje *stvar po sebi*. Tako mora *stvar po sebi* "svoje bistvo in svoj značaj izražati v svetu izkustva", najbolj neposredno iz njegovega "materiala" samega in "ne samo iz forme izkustva".⁷⁶ S tem seveda *stvar po sebi* dobiva povsem nov pomen glede na Kanta, kajti zdaj ni več nespoznavna, ampak nasprotno. V tem smislu je tudi mogoča trditev, da Schopenhauerjeva filozofija ne prihaja samo do fenomenov, ampak do bistva *stvari po sebi*, ki je volja kot načelo bivanja vseh stvari. Pojavoslovje je zdaj razrešeno z ukinitvijo nasprotja med pojavom in *stvarjo po sebi*, spoznanje samo prejme svojo ontološko utemeljitev. S takšno utemeljitvijo odklanja tudi apriorizem, ki izhaja iz tradicionalne deduktivno-esencialne logike in povsem soglašja s Kantom, da na tej podlagi metafizika ni mogoča. Nehote je Schopenhauer oporekal in zavračal stališča mnogih novokantovcev, ki so Kantovo *stvar po sebi* zavračali in ocenjevali negativno; kot vidimo, jo je Schopenhauer v marsičem razumel, da je ena najbolj učinkovitih prispevkov Kantove filozofije. Po tej plati spominja na poznejša stališča Nicolaja Hartmanna (1882-1950), ki je prav tako temu Kantovemu pojmu pripisoval izjemen pozitiven pomen za nadaljnji razvoj filozofije. Tej je po njegovem primanjkovala globlja ontološka utemeljitev in ravno reaktualizacija *stvari po sebi* je po Hartmannu v marsičem pomenila obnovo ontologije.

Schopenhauerjev postopek *dešifriranja sveta* ni zastavljen samo spoznavno-teoretsko, ampak že izrazito ontološko, od tu njegova zahteva, da je svet treba razlagati samo iz njega samega ven, in svet mora tudi v samem sebi dobiti svojo lastno potrditev. Iz te univerzalne zahteve spet izhaja posredno zahteva po totaliteti in identiteti, saj je treba rešiti nasprotja med najbolj protislovnimi in izključujočimi se pojavi; tako Leibnizov optimizem povsem nasprotuje očitni bedi življenja. Po Schopenhauerju *dešifriranje sveta* spominja na odkritje pisave, ki jo je nujno kot egipčanske hieroglifne tako dolgo razvozlati, da pridemo do njihovega pomena in medsebojnega usklajevanja vseh posamičnih besed. Ne samo, da Schopenhauer tukaj izključuje vsakršen deduktiven postopek, temveč zavrača v bistvu to, kar se v filozofiji imenuje *philosophia prima* in *philosophia ultima*. Tem, ki menijo, da poznajo "poslednje, tj. prve razloge stvari, torej nekakšno prabitje, absolut ali kakorkoli to že imenujemo" oziroma proces, motive ali kar koli drugo že, iz česar naj bi svet tudi izhajal, bil ustvarjen in s tem vse njegovo dogajanje, nato pa v svojem "bivanju 'odpuščen'" in prepuščen samemu sebi, Schopenhauer porogljivo očita, da so "pozerji, vetrnjaki, če ne celo šarlatani".⁷⁷ Svojo filozofijo je postavljaj za zgled vsem, ki gradijo na abstraktnih resnicah, s tem je bistvu želel povedati samo to, da njegova filozofija temelji na konkretni resnici, ki z dešifriranjem sveta in izkustva učinkuje kot hermenevtična analiza stvarnosti.

Podobno kot Kant si tudi Schopenhauer zastavlja vprašanje, kako je z *metafiziko in napredkom*, ter skuša odgovoriti na vprašanje, kaj je metafiziko v njeni zgodovini najbolj oviralo. Kant pred tem v *Prolegomeni* (1793) izrazi, da "se je že mnogim zgodilo kakor meni, da kljub vsemu lepemu, kar je bilo od zdavnaj napisanega o tej stroki, niso mogli ugotoviti, da bi ta znanost s tem vsaj za en palec napredovala".⁷⁸ Kajti metafizika je po Kantu kot "neskončno morje, v katerem napredek ne pušča sledi in

⁷⁵ WuV II, str. 238.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem, str. 240.

⁷⁸ Immanuel Kant: *Prolegomena*, CZ, Ljubljana 1963, str. 204.

čigar horizont ne vsebuje kakšnega jasnega cilja",⁷⁹ pove že deset let po izdaji *Kritike čistega uma* (1781) v svojem prispevku, v skrajšani obliki imenovanem kot *Preisschrift* (1791). Schopenhauer v svojem *Svetu kot volji in predstavi* ugotavlja, da nobena druga znanost ni bila izpostavljena takšnemu pritisku, in tako zelo ovirana s strani religije vsake dežele kot ravno metafizika. Prav vse religije so "posedovale monopol metafizičnih spoznanj" in gledale na metafiziko celo kot na "plevel, kot na delavca brez pravice do dela, kot cigansko hordo, ki so jo praviloma tolerirale samo pod pogojem, da se jim je prilagodila, služila in sledila".⁸⁰ Zato se kritično sprašuje: "Le kje in kdaj je bila resnična svoboda misli?"⁸¹ Samo najmanjši odmik filozofije od dogem vladajoče religije, bi vsakega "oznanjevalca tolerance" spravil do klica, da metafizika ne sme niti koraka naprej. Pod takšnim očitnim pritiskom metafizika ni mogla napredovati.

Zakaj je Schopenhauer sploh radikaliziral pojem napredka znotraj metafizike? Gotovo se je moral zavedati, da je zelo problematično izpostavljati pojem napredka v filozofiji. Tok njegovih razmišljanj kaže, da mu pri tem ni šlo toliko za napredek kot napredek, ampak najprej za *svobodo mišljenja*, ki sta jo za svoj razvoj potrebovali tako filozofija kot metafizika. Morda v tej zvezi ni odveč trditev, da je eden od očitnih razlogov za njegov pesimizem vsesplošna nesvoboda mišljenja in duha, ki ju Schopenhauer ni mogel tolerirati. Nasprotno, kot mislec z vizijo je skušal pokazati na razloge, ki so nesvobodo kot obče kulturno dejstvo na vseh ravneh samo stopnjevali. Svoboda mišljenja, za katero si vsak filozof mora prizadevati in brez katere obstoj filozofije sploh ni možen, med drugim pomeni *samoohranjanje uma*. Tu je Schopenhauer moral neizprosno nastopiti proti religiji, saj je zelo podrobno opazoval in analiziral njene mehanizme, s katerimi je učinkovito prisiljevala ljudi, da so globoko ponotranjali njene represivne mehanizme in zatajevali svobodo duha. Mnogo pred izidom dela *Dialektika razsvetljenstva* mu je bil dobro poznan mehanizem *komandirajočega sebstva*, predvsem to, kako in s čim se ta ustvarja. Gre namreč za logiko gospodstva, ki jo posameznik ponotranja tako, da v njem učinkuje kot najbolj neposredni del njegovega jaza. Zaradi tega je Schopenhauer moral pokazati na proces izobraževanja, s katerim šola na institucionalni ravni vrši "prisilo privilegirane metafizike".⁸² Prenos dogem v nežne otroške glave v razvojno najbolj dovzetnem obdobju življenja, ko je človek še poln zaupanja do sveta in ljudi ter še sploh ne misli s svojo glavo, je proces, ko se vse to zrašča "skupaj z mozgom in domala prejme naravo vrojenih idej", in kot take so jih obravnavali celo mnogi filozofi. Nič bolj ni za "problem metafizike" po Schopenhauerju tako napačno in pogubno kot že iz ranega otroštva duhu vsiljena rešitev. Tovrstnemu apriorizmu in "vsakemu pravemu filozofiranju" je Schopenhauer kot "nujno izhodiščno točko"⁸³ postavljal za zgled samo znano sokratovsko nevednost, poznano kot *vem, da nič ne vem*. Nasploh priznava starim filozofom, da so še vedno "naši učitelji metafizike", zaradi tega, ker so imeli svobodo mišljenja, prednost, ki so jo, v primerjavi z njimi, poznejši filozofi izgubili. Ne da stare religije niso omejevale sporočanje misli, ampak, ker so jih manj resno jemali, niso bile sredstvo za preprečevanje svobode mišljenja in še manj ravnale kot formalizem, ki z vzgojo razširja dogme.

Iz vsega tega seveda vsaj posredno izhaja zelo pomembno Schopenhauerjevo

⁷⁹ Immanuel Kant: Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? Cit. iz Immanuel Kant: Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Werkausgabe (Hrsg. von W. Weischedel), Band VI, Suhrkamp, Frankfurt 1978, str. 589.

⁸⁰ WuV II, str. 241.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem, str. 241-242.

⁸³ Ibidem, str. 242.

svarilo: tisti, ki hoče filozofirati in se v filozofiji izobraziti, ne more začeti z že izgotovljenim mnenjem s polno, nabito glavo. Tako se poraja samo eno, namreč *sledništvo*. V tem smislu je Schopenhauer eden najbolj radikalnih mislecev v filozofiji, ker je o prav vsem skušal razmišljati samo s svojo pametjo, čeprav tako, da je pri tem prediskutiral z vsemi najpomembnejšimi dosežki filozofije in ob njih preverjal sposobnost svojega lastnega, samostojnega razmišljanja. Z njegovo teoretsko pomočjo si tudi smemo zastaviti vprašanje, namreč, *kako* filozofirati na način, ki bi zavestno obšel, vsaj ta trenutek ponekod veljavno, *usmerjenost* filozofskega pristopa. Ne zaradi kljubovanja kot kljubovanja, še manj zaradi nekakšnega nevtalizma, ampak zaradi filozofije same.

Samo hipno zastavljeno vprašanje: je zapovedana usmerjenost v filozofiji, ki od vsakega pričakuje, da se obvezno in nujno vključi v kakšno od priznanih obstoječih filozofskih šol, filozofiji zares v prid. Samo za vprašanje gre, ki ne vključuje nikakršnega možnega odgovora. Akademsko filozofija - tej ni bil Schopenhauer nič kaj naklonjen - bi znabiti protestirala z ugovorom, češ da zato Schopenhauer nikdar ni mogel biti univerzitetni profesor. Kljub temu ostaja dejstvo, da je filozofska usmerjenost smiselna samo, če je rezultat lastnega miselnega napredovanja in napornega refleksijskega dela. Rečeno s Schopenhauerjem, usmerjenost je stališče refleksije, ne more pa biti *a priori* odločitev. Če je to poslednje, gre za dejstvo, ki ne govori v prid svobodi mišljenja in še manj avtonomiji uma. To dvoje je Schopenhauer nadvse upošteval in si ni pri tem čisto nič prizadeval, da bi komu kaj ugajal in bil všeč. S takim pristopom in načinom dešifriranja sveta je, kot vidimo danes, podal temelje za določeno filozofsko usmeritev, ki jo imenujemo *filozofija življenja*. Njegov vpliv je znaten tudi zunaj filozofskega področja, na literarnem ga upošteva Thomas Mann, glasbenem Richard Wagner, zgodovinskem Jakob Burckhardt, religioznem Paul Deussen in Paul Tillich, psihološkem Sigmund Freud, in še kje drugje bi se našel njegov očitni vpliv.

V nečem je metafizika po Schopenhauerju le napredovala, tako da s svojimi nazori o tem napredku zavrača Kantova stališča. Metafizika, ki je delovala na podlagi svobodnega mišljenja, je vedno nasprotovala t.i. *privilegirani metafiziki* in njenim neomejenim zahtevam postavljala omejitve. Če je sicer upravičen odpor do takšne dogmatske metafizike pripeljal do nastanka naturalizma in materializma, ki sta metafiziko povsem zavračala, je v Schopenhauerjevem smislu pozitivno razumljena metafizika zagovarjala dejstvo, da je človek *animal metaphysicum*. Gotovo je ena najbolj prepričljivih plati Schopenhauerjeve filozofije, ta, ki metafiziko in metafizično potrebo človeka utemeljuje univerzalno in sega na široko področje človekovega izkustva, ki vključuje religijo, filozofijo, naravo, etiko in umetnost.

Schopenhauerjeva filozofija izrazito izpostavlja odnos metafizika - izkustvo in kot pri tem sam vedno znova opozarja, nikdar ne zapušča meja izkustva. Zato že v poslednjem, 50. poglavju svojega drugega dela *Sveta kot volje in predstave*, opozarja, da "dojema bistvo sveta glede na njegovo notranjo povezanost s samim seboj. Zaradi tega je *imanentna* v Kantovem pomenu besede."⁸⁴ V 48. poglavju pove: "Filozofija ima svojo vrednost in svoje dostojanstvo v tem, da prezira vse neutemeljene podmene, in v svoja dejstva sprejema samo to, kar se gotovo da dokazati v predstavo danem zunanem svetu, v konstitutivnih oblikah našega intelekta za dojemanje tega sveta in tudi v vseh nas skupne zavesti o lastnem sebstvu. Zaradi tega filozofija mora ostati kozmologija, ne more pa postati teologija. Njena tema se mora omejiti na svet: *kaj ta svet je* po svoji najgloblji notranjosti, vsestransko izgovarjati to, je vse, kar filozofija more pošteno storiti."⁸⁵ Schopenhauer se zelo dobro zaveda, da njegova filozofija ravno zaradi izjemnega

⁸⁴ Ibidem, str. 821.

⁸⁵ Ibidem, str. 783.

vpliva, ki ga je nanj imel Kant, ne gradi na *aeterna veritas*. S tem Schopenhauerjev nauk v trenutku, ko prihaja do "svojega vrhunca, prejme negativen značaj, zaključuje torej z negacijo".⁸⁶ Po tej plati je mogoč tudi sklep, da je Schopenhauerjeva metafizika glede na tradicionalno v bistvu negativna metafizika, izraz, ki ga sicer sam ne uporablja. Njegova t.i. negativna metafizika zelo strogo določa bistvo metafizične potrebe takrat, kadar gre za področje, ki mu izvorno pripada. V tem smislu najprej izstopa primerjava med religijo in filozofijo, kajti obe po njegovem dešifrirata izkustvo sveta.

⁸⁶ Ibidem, str. 784.