

РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

Филозофски факултет

Институт за филозофија



Шопенхауеровата критика на Кант

Магистерски труд

Ментор:

Проф. др Ристо Солунчев

Кандидат:

Слободан Марковић

април, 2016

САДРЖАЈ

ВОВЕД	3
1.ТЕМАТСКИ ОБЕМ НА ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТОВАТА ФИЛОЗОФИЈА	7
2.ГНОСЕОЛОШКИ АСПЕКТ	8
НА ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТ	8
2.1.Кантовата гносеологија.....	8
2.2 Шопенхауеровата критика на Кантовата гносеологија.....	10
2.3. Разлика помеѓу Кантовиот и Шопенхауеровиот метод	13
2.4.Шопенхауеровото почитување на Кант.....	14
3.ОНТОЛОШКИ АСПЕКТ НА	16
ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТ.....	16
3.1. Кантовото разбирање на сознанието суштина на се и сите нешта.....	16
3.2. Шопенхауеровата критика на Кантовото <i>petitio principii</i>	17
3.3.Онтолошки а не психолошки поим за вољата	19
4.ЕТИЧКИ АСПЕКТ НА.....	23
ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТ.....	23
4.1. Критика на било која содржина во етиката на Кант.....	23
4.2. Критика на формализмот во етика на Шопенхауер	24
4.3. Кантовото и Шопенхауеровото златно правило.....	26
4.4. Поимот правда.....	29
5. ЕСТЕТИЧКИ АСПЕКТ НА ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТ	43
5.1. Воведување на проблемот на моќта на судењето	44
5.2. Прва и втора Критика. Доаѓање до моќта на судењето со разликувањето на праксата и техниката	45
5.3. Моќта на судењето во третата Критика	53
5.4. Глорификации на уметноста, идеал на романтизмот.....	59
6. ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА "ЗАРОБЕНИОТ" ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЕН УМ – СЛОБОДНИ ПАРАНЕЗИ И МАКСИМИ.....	68
6.1.Telo.....	69
7.2.Односот Ум-воља. Светот како претстава.	72
7.3. Светот како воља	75

7.4. Добра воља-лоша (злобна) воља.....	79
7.5. Учењето за откуп	82
8. ШОПЕНХАУЕР И ХЕГЕЛ.....	87
МЕТАФИЗИКА НА ВОЉАТА И ФИЛОЗОФИЈА НА УМОТ	87
9. ТРАНСФОРМАЦИЈА НА ФИЛОЗОФИЈАТА	94
10. ЗАКЛУЧОК.....	100

ВОВЕД

Основна цел на овој труд би била да покаже како една конкретна критика, која го респектира противникот и го цени неговиот придонес на подрачјето на филозофијата истовремено му овозможува на критичарот да развие алтернативни идеи и да понуди оригинални решенија. Во таа смисла Шопенхауеровата критика на Кантовата филозофија е еден инспиративен пример. Со тоа што ги довел во прашање некои од основните придонеси на Кант на секое од фокусираните подрачја. Шопенхауер не ја намалил вредноста на Кантовото дело, туку тоа дело го осветлил од сопствена перспектива и создал можност за ново истражување на кантовски темели. Основна вредност на неговата критика на Кантовата филозофија е што "ударот наоѓа искра во каменот", односно темелноста на Кантовиот систем и конфронтацијата со него предизвикала творечка искра кај Шопенхауер, благодарение на која тој, на крилата на инспирацијата, дал свој оригинален и провокативен придонес во филозофијата.

Во рамките на научното истражување како главна (општа) хипотеза ќе функционира следниот став:

Шопенхауеровата основна критика на Кант е таа што тој задржал една метода во текот на целата негова филозофија. Смета дека Кант секогаш поаѓа од апстрактното сознание за да го втемели интуитивното.

Текот на истражувањето главната (општа) хипотеза ќе биде операционализирана преку следните посебни хипотези:

Првата посебна хипотеза ја потврдува главната (општа) хипотеза во нејзиниот прв дел, односно:

1. Кант на пример во критиката на естетскиот суд не поаѓа од самата (интуитивна, непосредна) убавина, туку од судот за убавото-судот за вкус. Од тука може да следи како Кант да го познава убавото само по репутација, по она што се кажува за него а не од непосредност. Шопенхауер забележува дека така и некој интелигентен слепец би можел

на ист начин да состави теорија на боите само врз основа на она што би му кажувале другите за боите.

Втората посебна хипотеза е во функција на главната (општа) хипотеза, поткрепувајќи ја содржински во нејзиниот втор дел таа гласи:

2. Шопенхауер нагласува, дека и во етиката умот мора да води сметка за емпириските дадености, за да биде практичен и само со априорни и апстрактни постулати на умот Кант го лишува од важната врска со емпириските дадености.

Оваа посебна хипотеза пак, ќе се операционализира преку следната, единечна хипотеза:

Шопенхауер смета дека решението на загатката на светот мора да произлезе од разбирањето на самиот тој свет. Затоа задачата на метафизиката се состои не во тоа да умот преку искуството апстрактно и формално прелета, во што единствено светот и стои, туку напротив, тоа искуство темелно да го разбере, затоа што надворешното искуство, исто како и внатрешното, без сомнение е главен извор на целокупното сознание.

Шопенхауеровата критика на Кантовата филозофија е еден инспиративен пример. Со тоа што ги довел во прашање некои од основните придонеси на Кант на секое од фокусираните подрачја, Шопенхауер не ја намалил вредноста на Кантовото дело, туку тоа дело го осветлил од сопствена перспектива и создал можност за ново истражување на кантовски темели. Основна вредност на неговата критика на Кантовата филозофија е што "ударот наоѓа искра во каменот", односно темелноста на Кантовиот систем и конфронтацијата со него предизвикала творечка искра кај Шопенхауер, благодарение на која тој, на крилјата на инспирацијата, дал свој оригинален и провокативен придонес во филозофијата.

Истражувањето во овој труд започнува со прибирањето на факти (податоци) – за потоа да се практикуваат: опишувањето, класифицирањето, дефинирањето, генерализацијата, објаснувањето, и вреднувањето¹. Од општите методи на научното и филозофско истражување би требало да се посочи

¹ Милена Драгичевиќ-Шешиќ, Бранимир Стојковски: Култура: Анимација, менаџмент, маркетинг, Скопје, Темплум, 2003, 425.

методот на анализа и синтеза (како аналитичко-синтетичката методолошка постапка), а потоа, и методите на апстракција и конкретизација.

Методолошкиот инструментариум не може да се замисли без генерализацијата и специјализацијата². За разлика од генерализацијата која се пројавува преку поимање и индукција, специјализацијата пак се јавува како класификација и дедукција (значи од клучно значење ќе бидат методите на индукцијата и дедукцијата). Специјализацијата е мошне сложена постапка податлива за исто така сложените поими кај Кант, нивните значења, врски и (меѓу)влијанија од различните фази каде, со класификацијата се изведуваат специјализирања на општите поими, додека со дедукцијата се специјализира општиот став во специјализацијата. Ќе се користи компаративниот и дескриптивниот метод (и покрај неговата ограничена познавателна дејност).

Дополнителниот инструментариум кој што ќе се употребува на теориско-истражувачкиот пат е сочинет од следните алатки: стручната литература, разни статии, историски записи и документи, енциклопедии, лексикони и речници, учебници и учебни помагала, разни други студии, интернетот како дополнителен извор на информации. Секако, незаменлива алатка ќе биде стручната литература, која ќе биде првично наведена во последниот оддел, библиографијата.

Ако се земе предвид фактот дека обработуваната проблематика – општо земено – флукутира во контекстот на Кант и Шопенхауер, попрецизно кажано: филозофскиот пат на Шопенхауер „се движи“ и во сферата на трансцендентализмот и романтизмот, односно завзема позиции кои овозможуваат и модерен рејтинг, ако се земе предвид фактот дека Шопенхауер дава значаен придонес за развојот на современата уметничка критика, конечно, ако се земат неговите рефлексии на полето на културолошките студии, тогаш станува јасно дека се изучува автор што интензивно влијае повеќенасочно и во различни сфери, автор чија популарност кај т.н. маргинални групи е издигната на ниво на култ. Следствено, проблематиката која ја истражува овој труд се очекуваа да биде интересен придонес како за филозофијата, така и за културолошките студии, за современата етика и

² Ќе биде употребен и методот на дијалектичка специјализација, кој е спротивен на дијалектичката генерализација и се темели на аналитичко-синтетичкиот метод – како и на апстрактно-конкретизирачкиот метод.

естетика, во некои пресеци трудот треба да биде анимативен и за онтологијата, итн.

Авторот очекува трудот, барем во некои пасуси да биде податлив и за психологијата и историјата на уметноста. Се очекува самото истражување со оглед на недоволната обработеност и застапеност на Шопенхауер на локалното ниво³ (барем не соодветно со значењето и популарноста на Шопенхауер во глобални рамки) да овозможи барем скромно надополнување на полето на образованието, а и да даде скроман придонес за проширена рецепција на Шопенхауер во рамките на културата и културолошките студии.

Се очекува резултатите од ова истражување да најдат своја примена во сферата на теоријата, во едукативно-образовната сфера и на културно-практичен план. Во теоретска смисла од резултатите на овој труд се очекува дополнително да расветлат некоја негова нова перспектива; да послужат во сферата на културолошките студии, да се користат на полето на истражувањата на современата филозофија и етика, естетика итн.

1. ТЕМАТСКИ ОБЕМ НА ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТОВАТА ФИЛОЗОФИЈА

Со оглед на тоа дека целокупниот Шопенхауеров опус носи печат на кантовската традиција, за да се разбере неговиот критички став спрема Кантовата филозофија, би требало да се проучат основните дела на неговиот опус. Кондензираната критика на Кантовата филозофија во додатокот на "Светот како воља и претстава I" во овој труд ќе послужи како основно обележје. Со цел во овој труд да се разјасни специфичниот однос на Шопенхауер спрема Кант и неговото дело, се анализираат четири посебни аспекти на Шопенхауеровата критика кон Кантовата филозофија:

- 1) Гносеолошки аспект
- 2) Онтолошки аспект
- 3) Етички аспект
- 4) Естетички аспект

На овој начин Шопенхауеровата критика се согледува од четири различни агли и лесно се воочуваат карактеристиките како на Кантовиот, така и на Шопенхауеровиот пристап на секој од овие аспекти. Со оглед на тоа дека секој аспект претставува една тематска целина и подразбира друга филозофска димензија, на секоја целина и е посветено посебно поглавје. Се настојувало да се нагласи потеднаквата важност која ја има секое поглавје односно филозофска дисциплина за темелно согледување на придонесот како на Кант, така и на Шопенхауер. Излагањето на секоја тематска целина почнува со стандардно прикажување на Кантовиот труд во дадена област, после тоа следи Шопенхауеровата критика на Кантовиот придонес, а потоа се прикажува Шопенхауеровото сопствено постигнување во таа област.

³ Види: Ничевски, Дејан, Шопенхауеровото втемелување на моралот, Аз-буки, Скопје, 2002.

2.ГНОСЕОЛОШКИ АСПЕКТ

НА ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТ

2.1.Кантовата гносеологија

Кант гносеолошката проблематика ја обработил во делата "Ново осветлување на првите принципи на метафизичкото спознание" (1755), "Критика на чистиот ум" (1781), како и во "Пролегомени за секоја идна метафизика" (1783). Прва негова значајна забелешка на традиционалната спознајна теорија е тезата дека спознајната теорија треба да се занимава со објективната важност и вредноста на спознанието, а не со психолошкиот проблем за создавање на спознанието, со што во потполност го одвоил прашањето за потеклото на спознанието од прашањето за вредноста, односно валидноста на спознанието.

Втората негова значајна теза насочена е на отклонување на догматското идентификување на спознанието и реалната сфера. Истакнува дека логичната потреба на мислењето не е идентична со реалната потреба на бието, тие логични врски и односи не смее да се мешаат со реалните врски и односи. Во критиката на моќта на умот Кант бара одговор на фундаменталното прашање "Што можам да знам?" и затоа систематски ја испитува моќта односно изворите и границите на човековото спознание. Според Кант човековото знаење ја опфаќа само појавноста, само природата како севкупност на појави и состојби дадени во просторно-временските релации на човековата свест. Сите наши знаења се движат во границите на можното искуство. Тоа не продира подлабоко ниту оди подалеку од појавноста (феноменалноста). Појавноста сама по себе претставува граничен појас на искуството. До неа ние не можеме директно да дојдеме, туку индиректно преку нашите облици на свест, а во нив реалноста е дадена само

во рамките на човековите можности и капацитети доживеан феномен. Појавноста ја замислуваме како независна од свеста, како "ноуменон" на која Кант никогаш не и одрекувал реалност. Кант истакнува дека надворешната афекција нужно постои. Преку неа настанува во човековата свест мноштво на феномени кои се дадени во рамките на просторот и времето доживеани во човековата свест.

Во човековата свест тие се поврзуваат во единство на објективноста со помош на мисловни облици (категории) на човековиот разум. Тие категории се априорни, односно на човековиот разум природни како начин на негово функционирање и се одразуваат во самото спознавање. Не настануваат во тоа искуство ни по него. Тие се: пред секое искуство, како априорни, трансцендентални услови кои овозможуваат искуство. Категориите не се психологистичко-емпиристички, туку трансцендентални, својствени на човековиот дух, пред искуството дадени како негови можности: со искуството штотуку откриени и според него со содржина исполнети. Човекот нужно според структурата на својот дух, својата свест бара причинска поврзаност, а што ќе биде во поединечен случај одредено односно спознаено како причина, тоа е прашање на набљудување и истражување и прашање на искуство. Сепак, толкувањето со наклонетост од страна на ноуменалните работи сами по себе, а според принципот на каузалност, кој критички расветлен вреди само за областа на феноменалноста, претставува забележителна внатрешна контрадикција во Кантовиот систем. Покрај тоа, реалноста независна од свеста е само граничен поим. Нужно е замислива но и неспознајна затоа што е независна од инструментите (категиите) на нашата свест, па не можеме да зборуваме за некаква спознајност и објективност. Токму тука лежи оној нерешен остаток на кантовскиот проблем, остаток кој останува како задача на неговите наследници во областа на гносеологијата све до денес, а кој го предизвикал и Шопенхауер да ги понуди своите провокативни решенија.

2.2 Шопенхауеровата критика на Кантовата гносеологија

Шопенхауер констатирал дека главната заслуга на Кант е што поставил разлика помеѓу појавите и нештата сами по себе⁴, што објавил дека сиот видлив свет е појава, па така го одзел секое важење на законите на видливиот свет од другата страна на појавата. Но му замера на Кант што не ја дедукувал таа само релативна егзистенција на појавата од едноставната вистина: "Нема објект без субјект", и така би го покажал објектот, веќе во самиот негов корен како чиста појава која не егзистира сама по себе, безусловно, затоа што постои потполно и секогаш само во однос на субјектот. Шопенхауер смета дека Кант ги вовел нештата сами по себе за да ја избегне замката на берклиевскиот идеализам. Затоа, Кант ја втемелува претпоставката за нештата сами по себе на еден заклучок во согласност со законот на каузалност, имено, емпириската интуиција или поточно кажано осетот во нашите сетилни органи, од кои таа интуиција потекнува, мора да има некоја надворешна причина. Шопенхауер истакнува дека според Кантовото точно откритие, нам законот за каузалност ни е познат а priori, па како резултат на тоа, тој е функција на нашиот интелект, што значи дека има субјективно потекло. И понатака: сетилното чувство, на кое ние овде го применуваме законот на каузалитет, неспорно е субјективно, и на крај дури и просторот во кој ние со помош на примената на законот на каузалност ја пренесуваме причината на тоа чувство како објективно е а priori даден облик на нашиот интелект, па значи со самото тоа и субјективно. Затоа, тврди Шопенхауер; целата емпириска интуиција се темели на субјективна подлога како процес во нас и ништо што од неа сосема би се разликувало, што би било независно од неа, не дозволува да се постави тука како нешто само по себе, ниту да се воспостави како неопходен предуслов. Шопенхауер затоа констатира дека навистина емпириската интуиција е и останува единствена наша претстава: таа е светот како претстава. Смета дека ние можеме како

⁴ Види: Петронијевић, Бранислав, Од Зенона до Бергсона, Завод за наставна средства, Београд, 1998, стр. 400.

суштества сами по себе до тој свет да дојдеме по сосема друг пат, повикувајќи се на сведочењето на сопствената свест, која ја најавува вољата како суштество само по себе односно како наша сопствена појава, и која затоа е основен предмет на неговата метафизика.

Шопенхауер тврди дека Кант направил голема грешка затоа што правилно не направил разлика помеѓу интуитивното и апстрактното сознание. Истакнува дека Кант во трансценденталната естетика дал темелно проучување на општите облици на интуицијата, но не понудил и објаснување кое се однесува на самата содржина на тие облици, за начинот како емпириската интуиција влегува во нашата свест, како во нас настанува сознанието за сето тоа за нас толку реално, толку важно во светот. Големiot филозоф констатира дека целото учење на Кант за тоа не содржи всушност ништо освен често повторуваниот израз "емпирискиот дел на интуицијата е даден од надвор". Затоа Кант со еден скок преминува од чисти облици на интуиција на мислење, на трансцендентална логика. И веќе на почетокот на тоа ново разгледување, каде Кант не може а да не го допре прашањето на материјалната содржина на емпириската интуиција, Кант прави, според Шопенхауер прва грешка затоа што тврди: "Нашето сознание има два извора, имено: рецептивитет (приемчивост) на впечатоци и спонтаност на концепции (спонтаност на поимање). Првиот е способност на примање на претстави, а вториот е способност некој предмет да го осознаеме низ тие претстави. Преку првиот ни е еден предмет даден, преку другиот тој предмет е осмислуван." Ова е погрешно, образложува Шопенхауер, затоа што спред ова впечатокот, за кој единствено ние имаме чист рецептивитет (чиста восприемчивост), кој, значи, доаѓа од надвор и кој е единствен навистина "даден", веќе бил една претстава, па дури и еден предмет. А тој не е ништо повеќе од чисто чувство (чист осет) во сетилниот орган, и само нашиот интелект, со примена на разумот односно законот на каузалитет и интуитивните облици на просторот и времето, го преобразува тој чист осет (тоа чисто чувство) во една претстава, која тогаш стои како предмет во просторот и времето, и таа претстава во никој случај не се разликува од предметот, освен доколку се поставува прашањето за нештата сами по себе; инаку е идентична со него. Со ова, според Шопенхауер, работата на разумот е

завршена, како и работата на интуитивното сознание, а за тоа не се потребни никакви поими ниту мислење. Од тука тие претстави ги имаат и животните. Ако во тоа се вмешаат поимите, мислење што вистината може да се припише на спонтаност, тогаш, тврди Шопенхауер, потполно се напушта интуитивното сознание, и во свеста се појавува сосема друга класа на претстави, имено неинтуитивни апстрактни поими. Тоа е активната на умот; но умот, истакнува Шопенхауер, ја добија целата содржина на своето мислење исклучително од интуицијата која му претходи на мислењето, како и од споредувањето на таа интуиција со други интуиции и поими. Затоа му забележува на Кант дека внесува мислење во интуицијата, и така ја подготвува кофузијата помеѓу интуитивното и апстрактното знаење.

Според Кант интуицијата сама по себе е неразумна, чисто сетилна, па значи и сосема пасивна, која дури со помош на мислењето (категории на разумот) се сфаќа како предмет. Кант така, констатира Шопенхауер, внесува мислење во интуицијата, но тогаш, повторно предмет на мислењето е еден поединечен реален објект, па така мислењето го губи својот важен карактер на општост и апстрактност и добија, како свој објект место во општите поими на поединечните нешта. Така, констатира Шопенхауер, повторно во мислењето се внесува интуицијата. Од тоа произлегува неизлечлива конфузија, а последиците на таа прва грешка се провлекуваат низ целата Кантова теорија на сознанието. Насекаде продолжува потполно мешање на интуитивната претстава со апстрактното, па од сета таа конфузија настанува нешто средно составено од двете претстави, кое Кант го прогласува како предмет на сознание на разумот и неговите категории, а тоа сознание го нарекува искуство. Шопенхауер затоа не верува дека и за самиот Кант тој предмет на разумот можел да значи нешто одредено и јасно. Шопенхауер го отфрла целото учење на Кант за категориите и ги става меѓу оние хипотези без основа со кои тој ја оптоварил теоријата на сознанието. Смета дека објектите постојат пред си за интуицијата, додека поимите се секогаш апстракција на тие интуиции. Затоа апстрактната мисла мора да се ориентира спрема светот кој постои во интуицијата, затоа што само нивниот однос спрема интуицијата им дава на поимите содржина, а ние не смееме да земеме како поим никаков друг а priori одреден облик, освен способностите

за рефлексивна воопшто, чија суштина се состои баш во градењето поими, така да се каже апстрактни, неинтуитивни претстави, што е впрочем, по Шопенхауер, единствена функција на умот. Тој затоа бара од Кантовите дванаесет категории, единаесет од нив да се фрлат низ прозор, а да се задржи само каузалитетот. Смета дека активноста на таа категорија, веќе сама по себе е услов на емпириската интуиција, која поради тоа, не е само сензуална, туку и интелектуална, па така е предмет на интуицијата, искусствен објект, во единство со претставата, од која вреди да се разликува уште само нештото само по себе. Затоа што предметот како таков секогаш е само за интуицијата и во интуицијата, без разлика дали таа интуиција се врши со помош на сетилата, или во нивно отсуство со користење на имагинацијата.

Спротивно на тоа, она што е мисловно секогаш е некој општ, не интуитивен поим, кој навистина може да биде поим за некој предмет воопшто, но мисловно се однесува на предметите само посредно, со помош на поими, а предметите се како такви секогаш интуитивни и такви ќе останат. Затоа што, тврди Шопенхауер, нашето мислење не служи за тоа да им поклони на интуициите реалност; тие ја имаат таа реалност, доколку се за неа способни сами од себе (емпириска реалност). Мислењето служи за резимирање во едно нешто што е заедничко на интуициите, како и нивните резултати, да може така да ги сучува и со нив полесно да се справи (односно оперира).

2.3. Разлика помеѓу Кантовиот и Шопенхауеровиот метод

Низ Шопенхауеровата критика воочливо е дека помеѓу Кантовиот метод и методот кој го применува Шопенхауер постои значајна разлика. Таа се состои во тоа дека Кант поаѓа од посредното, рефлексивното сознание, додека Шопенхауер, спротивно на тоа поаѓа од непосредното интуитивното сознание⁵. Затоа на Шопенхауер Кант му изгледа како некој кој висината на кулата ја мери според нејзината сенка, додека тој ја мери сам и непосредно. Од тука, според Шопенхауер, за Кант филозофијата е наука која се изведува

⁵ Види: Попер, Карл, Објективно сазнање, Паидеиа, Београд, 2002, стр. 194.

од поимите, додека за него филозофијата е наука која во поимите го сместува она што го црпи од интуитивното сознание, единствен извор на секоја очигледност, и тоа сознание го сумира и фиксира во општи поими.

Со укажување на посебноста на сопствените гносеолошки ставови, Шопенхауер на себе си отвора простор за изградба на специфичен метафизички систем кој од кантовска гледна точка би бил незамислив.

2.4.Шопенхауеровото почитување на Кант

Шопенхауер во предговорот на првото издание на своето главно дело "Светот како воља и представа" (1818 г.), бара од читателот "познавање на најважната појава која се случува во филозофијата за овие двеилјади години" мислејќи при тоа на Кантовите главни списи. Ефектот кој тие го произведуваат во духот, со кој навистина се обземени, според Шопенхауер најдобро може да се спореди со операцијата на мрежа кај слеп човек. На оваа споредба Шопенхауер го вреднува и сопствениот придонес, истакнувајќи дека неговата цел може да се окарактеризира како воља да на оние кај кои таа операција успеала додаде наочари кои се носат после неа, а за чија употреба таа е неопходен предуслов. И повторно нагласува дека она што е изложено во овој негов спис бара темелно познавање на Кантовата филозофија. Кај Шопенхауер е очигледно дека неговите идеи, колку и да се разликува нивната содржина од кантовската, сепак се под влијание на Кантовите идеи, односно дека од нив неопходно претпоставуваат и од нив поаѓаат. Меѓутоа, свесен е дека неговото учење во многу точки не се согласува со Кантовата филозофија, па дури и противречи и смета дека дискусијата за тоа е неопходна, као наведува во едно свое писмо: "Најголема штета од Кантовото во места нејасно и матно излагање се состои во тоа да он послужил како примерок (егземплар), како дозвола за злоупотреба. Публиката била присилена да сфати дека нејасното и матното не е секогаш и бесмислено, па бесмисленото веднаш почнало да се прикрива зад нејасното излагање. Фихте бил прв кој ја прифатил таа привилегија и многу се користел со неа. Шелинг не изостанувал зад него, па тогаш и цела војска на гладни

писателчиња без дух и чесност набрзо ги надминала и двајцата. Сепак, најдрзок во тоа натрупување на чиста бесмислица, пишување на бесмислени расправи и зборови без никакво значење, кои дотогаш можеле да се слушнат само во лудниците, бил Хегел, кој така станал орудие на најгрубата општа мистификација која некогаш настанала, со успех кој на потомството ќе му изгледа неверојатен“. Шопенхауеровата принципиелна аверзија спрема филозофските системи како и производите на трансценденталниот идеализам ќе ги обработиме подоцна во едно од поглавјата кои следуваат.

За да не ја прекинува често полемиката со Кант преку изложување на своето учење и во него да не внесува забуна, тој на таа полемика и посветил посебен додаток. Истакнува дека, неговиот спис претпоставува како темелно познавање на Кантовата филозофија, така и познавање на овој додаток, дури препорачува прво тој да се прочита. Веќе и самиот обем на овој додаток (стотина страници) со оглед на не многу големиот обем на "Светот како воља и претстава I" (362 страници) зборува за важноста која ја има Кантовата филозофија за Шопенхауер. Во наведениот додаток Шопенхауер повторно ја нагласува својата длабока почит и благодарност кон Кант и пред секоја полемика изнесува во што според него, се состојат Кантовите главни заслуги:

1. Поставување на разлика помеѓу појавите и нештата сами по себе, односно укажување дека помеѓу нештата и нас секогаш стои интелектот, па тие затоа не можат да бидат спознаени по она што би можеле да бидат сами по себе;
2. Што покажал непобитна морална важност на човечката активност како нешто што сосема се разликува и што не зависи од законите на појавата, ниту пак во согласност на нив може да се објасни, туку е нешто што непосредно има врска со нештата сами по себе;
3. Што се осмелил да во согласност на своето учење покаже дека догмите на схоластичката филозофија всушност недоказливи и со тоа отворил простор за слободен развој на природните науки и филозофијата.

3.ОНТОЛОШКИ АСПЕКТ НА

ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТ

3.1. Кантовото разбирање на сознанието суштина на се и сите нешта

Пристапувајќи кон критиката на метафизиката во "Критика на чистиот ум" (1781), Кант прво се поставил од гледна точка на неговите претходници⁶, филозофи догматичари, па во согласност на тоа тргнал од следните претпоставки:

А. Метафизиката е наука за она што лежи надвор од можноста на секое искуство;

Б. Тоа никако не може да се најде ако се следат принципи кои се и самите црпиени од искуството (Прологомена, б1), туку само она што го знаеме пред секое искуство, може да достигне подалеку од можното искуство;

В. Навистина во нашиот ум среќаваме неколку принципи од тој вид; нив ги означуваме како сознаниа од чистиот ум. Внатре во оваа рамка догматичарите тврдат дека тие принципи или сознаниа од чистиот ум се изрази на апсолутната можност на нештата, *aeternae veritates*, извори на онтологија и дека стојат изнад поредокот на светот како што стоел Фатум изнад древните богови. Кант меѓутоа го тврди спротивното: "Тоа се само облици на нашиот интелект, закони, не бивствување на нештата, туку наши претстави за нив; тие затоа и важат само за нашето сваќање на нештата, па според тоа тие не достигнуваат преку можноста на искуството. Баш априорноста на тие облици на сознание, токму затоа што тоа може да се темели само на субјективно потекло, засекогаш ни оневозможува откривање на суштината на нештата сами по себе и не ограничува на свет од чисти појави, така да ние не можеме дури ни

⁶ Види: Боровски, Лудвиг, Ко је био Кант? Плато, Београд, 2003. стр. 124

a priori, а камоли a posteriori, да ги создаеме нештата какви што тие можат да бидат сами по себе. Според тоа метафизиката е невозможна, а на нејзино место доаѓа критиката на чистиот ум“. Меѓутоа, иако се нашите трансцендентални облици на свест (просторот, времето и категориите на разумот) ограничени на искуството и не водат преку границите на искуството, не вредат за нештата сами по себе, Кант воочува дека сепак умот незадоволен со тие ограничувања на спознанието на поимот и условите од искуството, сака да го спознае нештото само по себе и се стреми кон понатамошно обединување на спознанието па затоа секогаш се залетува преку границите на искуството.

Со трансцендентална употреба на категориите, Кант констатира дека, умот изведува понатамошни синтези на разумските спознаниа така со идеите (за бесмртноста на душата, за целината на светот, за Господ) се впушта во метафизички шепкулации. Меѓутоа, во таа област умот се вплеткува во противречности; искуството молчи за неговите наоди, не ги потврдува и не ги спори. Сите ”докази“ овде се еднакво уверливи и исправни според тоа што можат да се ”докажат“ и противречни тврдења. Без оглед на тоа, Кант тврди дека, идеите водат кон привид, па дијалектиката на умот има вредност затоа што идеите, кои не можат да бидат конститутивни (содржајни) принципи на спознание, можат да бидат регулативни принципи, односно водачи во животот, вечни цели и задачи. Идеите за слободата на волјата, бесмртноста на душата и совршеното суштество, кои теорискиот ум не може да ги спознае, ќе ги втемели според тоа по Кант, практичниот ум и во тоа е неговиот примат. Со ова Кант го ограничил знаењето за да добие место за верувањето.

3.2. Шопенхауеровата критика на Кантовото *petitio principii*

Шопенхауер, осврнувајќи се на Кантовиот став спрема метафизиката, констатира дека Кант извојувал потполна победа над стариот догматизам и признава дека затоа сите обиди на догматското учење, кои се појавиле после Кант, морале да тргнат по сосема други патишта. Меѓутоа, бидејќи Шопенхауер и сам тежнее да формира нов метафизички систем, тој критички приоѓа кон Кантовата критика на метафизиката со цел да го одбрани патот кој самиот го

одбрал. Шопенхауер нагласува дека првиот принцип на кој се темели Кантовата критика на метафизиката е една *petitio principii*. Таа се состои во ставот кој Кант го искажал во Прологомени: "Изворот на метафизиката никако не смее да биде емпириски, нејзините основни принципи и основни поими не смеат никогаш да бидат земени од искуството, било да е внатрешно, било да е надворешно". Но, забележува Шопенхауер, Кант овде не наведува ништо како доказ на тоа клучно тврдење освен етимолошкиот аргумент кој го извлекува од зборот метафизика. Светот, како и нашата сопствена егзистенција, забележува Шопенхауер, ни се прикажува неопходно како загатка, а Кант земал, без докажување, дека решението на таа загатка не може да се добие од темелното разбирање на самиот свет. Решението на оваа загатка според Кант мора да го бараме во нешто што сосема се разликува од светот (затоа што тоа е смислата на она "од другата страна на можноста на секое искуство"), и од тоа решение мора да биде исклучено се она за кое ние можеме да имаме непосредно сознание (затоа што тоа значи она "можно искуство, било внатрешно, било надворешно"). Затоа, тоа решение би било добро да го бараме исклучително во она до кое можеме да стигнеме само посредно, имено, со помош на заклучоци од општите принципи а *priori*. Но, констатира Шопенхауер, кога на тој начин сме го исклучиле главниот извор на секое сознание и сме го затвориле себе си правиот пат до вистината, не треба да се чудиме затоа што догматските обиди никако не успеале. Според тоа, Кант можел да укаже на неопходноста на тој нивни неуспех: однапред се земало дека метафизиката и сознанието се а *priori* идентични нешта. Затоа било потребно однапред да се докаже дека елементите на решението на загатката на светот никако не се составен дел од светот, туку дека е добро да се бараат надвор од светот, во нешто до кое што може да се дојде само со следење на оние облици за кои ние сме свесни а *priori*. Меѓутоа, се дотогаш додека тоа не биде докажано, констатира Шопенхауер, ние немаме никаква причина при тие најважни и најтешки проблеми да го отфрлиме најсодржајниот од сите извори на сознанието, оној кој потекнува од нашето внатрешно и надворешно искуство, за да оперираме исклучително со безсодржински облици. Затоа, смета Шопенхауер, решението на загатката на светот мора да произлегува од разбирањето на самиот тој свет. Затоа задачата на метафизиката не се состои во тоа да прелета преку искуството во кое единствено светот стои, туку напротив, тоа искуство темелно да го разбере,

затоа што искуството, надворешното исто како и внатрешното, е без сомнение главен извор на севкупното сознание. Затоа решението на загатката на светот е можно само под услов да се изведе правилно спојување на надворешното искуство со внатрешното, односно да се поврзат меѓусебе тие два така хетерогени извори на сознанието. Но тоа е, приметувач Шопенхауер, можно само во рамките на одредени граници кои се нераздвојни од нашата ограничена природа. Така да ние можеме да дојдеме до правилно разбирање на светот, но нема да дојдеме до никакво објаснување на нашето битие, кое би било дефинитивно и кое би ја укинало секоја понатамошна проблематика. Од овие причини Шопенхауер својот пат го бара на средина помеѓу сеснаењето на поранешната догматика и очајувањето на Кантовата критика. Шопенхауер отворено истакнува дека важни вистини кои ги открил Кант и кои ги оборице поранешните метафизички системи, на него самиот му обезбедиле материјал и податоци за изградба на сопствениот метафизички систем. Шопенхауер поаѓајќи од тоа дека на човекот неминовно му е всадена потребата за општо спознание, односно метафизичка потреба која бара излез од сферата на појавноста во сферата на "реалноста сама по себе", настојува да ги надмине ограничувањата на Кантовата филозофија. Смета дека иако ни е даден светот како претстава и со тоа како привидно неадекватно доживување, сепак постои една изворна точка на сето битисување, која се читува како јадро на нашиот субјект како дел од тоа битие, а тоа е нашата свест, односно самосвест, која во својата суштина е воља. Нашето душевно доживување не ни е дадено како претстава туку како непосредно искуство, како "нешто само по себе" а тоа се одразува во поривот на вољата.

3.3.Онтолошки а не психолошки поим за вољата

Шопенхауер тврди дека субјективниот порив на вољата (аспирации, желби, посакувања, како и одбијање, бегане, непосакување) воља за живот како и животен отпор не е само суштина на нашиот субјект, на нашата свест, туку и суштина на се што постои, на секое нешто само по себе. Во нашата самосвест се

јавува вољата како дел од правољата, која е извор на сето она што е (извор на се што постои). Светот кој го доживуваме како отпор на нашата самовоља, а од чиј отпор дознаваме за реалноста на нештата, кои се за нас претстава, а за себе и по себе се исто така "воља", која се манифестира еднаш како "сакам", а друг пат како не "сакам", како отпор. Овој онтолошки поим на вољата кај Шопенхауер има многу пошироко значење отколку што го наоѓаме во психологијата каде што означува свесна аспирација. Кај Шопенхауер тој значи и нагон во органска и сила во анорганска природа. Вољата за него е онтолошки принцип, кој лежи како основа во сите појави на универзумот во своите различни степени и облици на делување. Вољата е, значи, она што се покажува во милиони и милиони облици на бесконечната различитост и така се претставува како најбарокниот спектакл без почеток и крај. Таа е едно е суштество кое се крие зад сите тие маски, така дебело нашминкано да самото себеси не се препознава, па затоа често и спрема самата себе грубо постапува.

Како нештото само по себе вољата е сосема различна од својата појава, односно претстава, и потполно слободна од сите облици на појавноста во кои она влегува со тоа што се манифестира, и кои според тоа се однесуваат на нејзината објективност, а на нејзе самата и се туѓи (непознати). Веќе и најопштиот облик на секоја претстава, обликот на објектот и субјектот не се однесуваат на неа, а уште помалку облиците кои на тој облик му се подредени (просторот, времето и каузалитетот) и кои сите без исклучок имаат заеднички израз во причинскиот принцип. Соодветно на тоа, вољата како нештото само по себе лежи надвор од областа на причинскиот принцип во сите негови обликувања, па според тоа е безпричинска, иако секоја нејзина појава потполно е подложна на причинскиот принцип. Освен тоа, вољата е слободна од секое мноштво, иако се безбројни нејзините манифестации во времето и просторот.

Секоја општа, првобитна природна сила по својата внатрешна суштина не е ништо друго туку објектификација на вољата на некој понизок степен⁷. Тие разни степени на објектификација на вољата, кои стојат како недостижни модели или како вечни облици на нештата, изразени во безброј индивидуи, не настапуваат во времето и просторот, туку стојат цврсти неподложни на било каква промена, секогаш битисувајќи (постоејќи), никогаш не настанати, додека

нештата се појавуваат и исчезнуваат, секогаш настануваат, а како никогаш да не се настанати. Овие степени на објектификација на вољата, според Шопенхауер, не се ништо друго туку идеи во Платонова смисла.

Природен закон е односот на идеата спрема обликот на нејзината појава. Тој облик се време, простор и каузалност кои имаат неопходен и нераскинлив однос помеѓу себе. Низ времето и просторот идеите се размножуваат во безброј појави, додека самиот поредок по кој појавите се вклопуваат во тие облици на мноштво одреден со законот на каузалност. Со силата на безисклучителното важење на законот на каузалност, активностите на сите суштества на овој свет се секогаш строго неопходно одредени од причините, кои секогаш ги предизвикуваат. Според тоа нема никаква разлика дали се тоа причини во најтесна смисла на зборот, или пак тоа се дразби, или мотиви, затоа што тие разлики се однесуваат само на степенот на приемчивост на различните суштества. Во согласност на тоа, светскиот тек личи на движењето на часовник кој еднаш е склопен и навиеен. Од оваа точка на гледање светот е само една машина чија цел не ни е позната. И човековата активност не прави никаков исклучок во сето тоа, со оглед на тоа дека произлегува од строгата неопходност на два фактори: од човековиот карактер кој е вроден и непроменлив, додека мотивите се неопходно доведени, на нишката на каузалност, низ строго детерминираниот тек на светот.

Законот на каузалност суштински е врзан за законот на постојаноста на супстанцијата, и двата закони добиваат едниот од другиот взаемно значење, а исто така спрема нив се однесуваат просторот и времето. Затоа што времето е единствена можност на спротивна определеност на истата материја, а единствена можност на постојаноста на истата материја под сите спротивни определености е просторот. Според тоа Шопенхауер ја толкува материјата како спојување на времето и просторот, а тоа спојување се укажува како *mensa accidentia* при постојаноста на супстанцијата, чија општа можност е каузалноста или постоењето. Во таа смисла материјата е каузалитет. Шопенхауер, значи под поимот материја мисли на апсолутна и воопштена активност, односно активност *in abstracto*. Поблиску одредената активност ја

⁷ Види: Петронијевиќ, Бранислав, Начела метафизике (Прва свеска, други део) Бигз, Београд, 1986., стр. 144.

сваќа како: *accidens* на материјата; тоа само така станува воочливо, односно тоа само така се прикажува како тело и предмет на искуство. Спротивно на тоа, чистата материја, која единствена ја прави вистинската содржина на поимот супстанција, е каузалитетот, мислен објективно, што значи, во просторот, исполнувајќи го. Според тоа, целата суштина на материјата се состои во активноста.

Само со активност таа го исполнува просторот и трае во времето. Таа е чист каузалитет. Според тоа, каде што постои активност тука е и материјата. Но каузалитет е и самиот облик на нашиот разум, затоа што ние сме свесни за него а priori, исто како просторот и времето. Дотолку материјата не е предмет туку услов на искуство, чија функција таа и е во тој контекст. Во согласност на тоа, материјата е постојан супстрат на сите минливи појави, односно сите манифестации на природните сили и на сите живи суштества, супстрат неопходно створен во облиците на нашиот интелект во кој светот се прикажува како претстава. Согласно на тоа материјата е она со преку кое вољата, која ја сочинува внатрешната суштина на нештата станува воочлива, спознајна и видлива. Во таа смисла материјата е само видливост на вољата, или спој на светот како воља со светот како претстава. Таа и припаѓа на претставата доколку е производ на функцијата на интелектот на вољата, дотолку вољата е она што се манифестира во сите материјални суштества, односно во појавите. Од тука "е секој објект воља сам по себе, а како појава е материја". Во согласност на тоа, вели Шопенхауер: Овој свет, во кој живееме и сме со целото свое битие, во целост воља, но во исто време и во целост претстава и не преостанува ништо освен тоа.

4. ЕТИЧКИ АСПЕКТ НА

ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТ

4.1. Критика на било која содржина во етиката на Кант

Кант етичките прашања ги обработил во "Основи на метафизиката на моралот" (1785) и "Критика на практичниот ум" (1788)⁸. Овде Кант не се занимава со одредување на некој емпириски ниту пророчки морал, туку со начинот на осознавање во областа на моралниот живот и критериумите на вреднување на човековата практична активност. Кант нагласува дека прашањата околу проблемот "Што треба да правам?" создаваат централно филозофско прашање. Со тоа прашање се поврзани сите прашања на човековиот живот кои се движат околу она основното, што е смислата и во што лежи вредноста на човековата егзистенција. Одговорот на ова прашање се наоѓа во самиот човек. Ниту црквата, ниту државниот ентитет, ниту заедницата не можат да бидат посигурна гаранција за исправноста на човековата активност од неговата сопствена свест, односно совест, која го обврзува на морална активност. Затоа, Кант, остро ги критикува сите форми на хетерономен морал, бидејќи таквото сваќање на моралот го прави човековиот ум, односно неговата активност, зависен од нешто надвор од него. Тој смета дека, кога човековата свест работи по принципот страв и надеж, а не од должност, не може воопшто да стане збор за вистински морал.

Според Кант, моралната активност не може да биде средство кое служи за некои практични цели. Никаква цел не може да биде мерило на мисловното делување. Мерило на тоа делување или на таа активност може да биде само неговиот мотив. Моралната активност има, значи, своја смисла и своја цел во себе, а во должноста која ја открива, во својата умна совест, свој автономен извор. Затоа мотив на моралната активност може да биде само постоење на

⁸ Види: Павићевић, Вуко, Основи етике, Бигз, Београд, 1974. Стр. 303-307

некој внатрешен императив, во спротивно тоа станува средство, деградирано на исполнување на специфични практични цели.

Должноста сватена како внатрешен закон на сопствениот ум се искажува во Кантовата формула на категоричкиот императив: -Работи секогаш така да можеш да посакаш принципот на твојата активност да се вреднува како општ закон-. Тоа за Кант не е и не може да биде само субјективна максима, туку таа претставува "практичен закон", затоа е објективна односно има карактеристика на "објективност и општо значење" како и вистините на теорискиот ум. Вака формулиран категоричкиот императив има карактер на аподиктички евидентно спознание и воедно е израз на автономијата на практичниот ум.

4.2. Критика на формализмот во етика на Шопенхауер

Со ова Кант ја постулирал "законитоста" на моралната свест, според која, како што тој сваќа, може да се разбере активноста на самата свест. Според Кантовото мислење, значи спознавањето на принципите аргіогі е суштински карактер на умот, а бидејќи сознанието за етичката важност на човековата активност нема емпириско потекло, дотолку и тоа сознание е ргісіріум аргіогі, што значи дека потекнува од умот кој е дотолку практичен. За неточноста на ваквото објаснување на умот каде практичниот ум се покажува како извор и потекло на непобитното етичко значење на човековата активност како и секоја доблест, укажувал на емфатичен начин и Шопенхауер.

Шопенхауер смета дека Кант не навлегол во вистинската смисла на човековите дејствија и во прилог на тоа ги наведува следните аргументи. Според Кант да се дејствува разумно и племенито би било едно исто. Својствено на тоа, да се дејствува себично, злобно и порочно значи да се дејствува неразумно. Меѓутоа, Шопенхауер нагласува дека сите возрасти и сите народи под изразите чесно однесување и разумен живот подразбираат две сосема различни работи. Шопенхауер наведува дека злото може убаво да се согласува со умот и дури тогаш во таа врска станува навистина страшно. На пример советите и правилата кои Макјевели му ги дава на владетелот. Спротивно на тоа племенитоста понекогаш може да биде споена со недостаток на разумност

на пример случајот на Кориолана кој умира за Римјаните чија неблагодарност добро ја познава.

Шопенхауер инсистира дека умот во сите односи спрема човековите дејствија може да се нарече практичен ум. Токму умот како моќ за создавање поими овозможува смислено, плански и практично деување, па човекот промислува помеѓу своите мотиви и свесен е за последиците. Доколку оваа практична насока се напушти во име на некој априорен принцип тогаш мислењето ја губи власта над дејствувањето, а човекот се води од впечатоците на сегашноста и не е умен и разумен.

Шопенхауер посебно нагласува дека умот мора да води сметка за емпириската даденост за да биде практичен, а всушност со априорните принципи на умот Кант го лишува од важните врски со емпириската даденост. Анализирајќи го категоричкиот императив Шопенхауер истакнува дека овој принцип му се наметнува на оној кој бара регулатива за својата сопствена воља да најде истотака регулатива и за вољата на сите. Но тука се поставува прешањето дали таква регулатива воопшто може да се најде. Според Шопенхауер ако целта на однесување останува не мојата благосостојба туку благосостојбата на сите без разлика, на сите ќе им биде подеднакво добро ако секој како граница на својот егоизам го стави и туѓиот егоизам, па никој никому нема да му стори ништо штетно. На овој начин Шопенхауер смета дека желбата за сопствената благосостојба т.е. егоизам станува избор на категоричкиот императив. Од тука следи дека оној кој бара регулатива за доброто на сите како што бара ова морално начело неопходно е и самиот да има некоја регулатива. Таа регулатива може да биде само неговиот сопствен егоизам, бидејќи однесувањето на другите влијае само на тој егоизам. Субјектот може да има некоја воља која се однесува на активноста на другите само преку сопствениот егоизам и во однос на него да биде заинтересиран.

Сепак, со оваа аргументација Шопенхауер го довел категоричкиот императив на една варијанта на златното правило не забележувајќи дека категоричкиот императив имплицитно претставува антипод на златното правило.

4.3. Кантовото и Шопенхауеровото златно правило

Златното правило вели дека не треба да се прави (нешто) на друг она што не сакаш да ти го прават тебе. Но тоа што се сака, секогаш е некаква содржина, и ако нема дополнителни ограничувања златното правило принципиелно дозволува секаква активност. Со оглед на тоа дека Златното правило поставува само една граница, имено содржината на предметот аспирација мора да биде ограничена со една граница во егоизмот, невозможно е да се избегне замката на релативизмот. Со анализа на изразот морално и правилно се покажува дека две постапки за да се разликуваат по моралните вредности мораат да се разликуваат и по нешто друго, односно невозможно е тие по ништо да не се разликуваат освен по тоа што еден од нив е морално исправен а другиот не е. Бидејќи тие разлики можат да бидат разни, тогаш секогаш може да се најде некоја разлика која кога ќе се земе за морално релевантна, да направи да во морална смисла сличните активности да се третираат како различни. Тоа е она што овозможува да луѓето во исти ситуации постапуваат различно, мислејќи дека секогаш постапуваат онака како што е исправно. За да се повика човекот на некоја максима, било која изразена во формулација која ја бара тоа правило, единствен услов е тој сам искрено да ја прифаќа таа максима. Така на пример садо-мазоистот може да рече "Се согласувам со она што јас го правам (тиранија) да ми биде и на мене возвратено со истата мера (патење)". Овде искреноста и доследноста на субјектовото уверување конституира одредена совест на која тој може потоа да се повика како доволен основ за оправудање на своите постапки, а на ужас на сите други кои не го делат негово мислење (не ја делат неговата патологија). Од ова следи дека било која максима може да стане морален критериум под услов да претставува фактички важечка лична или општествена точка на вреднување (гледна точка на евалуација), и независно од тоа кој тип на вреднување е во прашање.

Затоа кај златното правило релативистичката импликација може да резултира во фанатизам, на кој покритието на субјективната совест му е доволно. Само интересите на другите и нивната разноврсност и снагата можат да станат брана од овој тип на фанатизам, кој и покрај тоа секогаш наоѓа некоја варијанта на златното правило зад кое се сокрива.

Од своја страна категоричкиот императив за разлика од златното правило не наведува никаква конкретна содржина која треба да се оствари. Тој само поставува еден услов кој секоја активност мора да го задоволи за да биде морална. И бидејќи е тој услов формален тоа е формализам кој е круцијално својство на категоричкиот императив. Благодарение на овој формализам, категоричкиот императив не е варијанта на златното правило, па како што принципот на непротивречност не ни обезбедува од лажен суд, така ниту категоричкиот императив не ни обезбедува од морално неисправни активности. Затоа да се побара однапред да се одредат класите на постапки на кои се однесува овој принцип, како што сугерира Шопенхауер, значи да се ограничи неговиот универзализам и да се сведе овој принцип на генерализација која важи само за одредена класа на појави.

Меѓутоа, како што моралниот закон е само еден во општа смисла, но применет на различни сфери на човековата активност дава различни правила и обврски, така и категоричкиот императив е само еден, иако има различни формулации. Кант укажува дека постојат три начини да се претстави принципот на моралноста, но тие се во основа сите формули токму на истиот закон⁹. Формулацијата која Кант ја препорачува и која сама во себе ги обединува останатите гласи: "Постапувај само спрема онаа максима за која во исто време можеш да посакуваш да стане општ закон". Во литературата постои тенденција бројот на формулите да се сведе на две, горе наведената и следнава: "Постапувај така да човештвото како во твојата личност така и во личноста на секој друг го земаш секогаш како цел, а никогаш само како средство". Првата формула е формула на општиот закон, а втората е формула за целта сама по себе. Втората формула го вклучува теолошкото одредување кое се интерпретира како содржинско. За практични цели, сепак, е сосема доволна првата формула затоа што не е подложна на никаква спецификација и не е предмет на било какво ограничување за да се користи во практични цели. За разлика од оваа формула кај втората формула мора да се ограничи поимот човечност на човештво во смисла на хуманитет за да може таа формула воопшто да се употреби. Затоа самиот формализам ја прави најголемата

⁹ Види: Павићевић, Вуко, Основи етике, Бигз, Београд, 1974. Стр. 302

вредност на категоричкиот императив, бидејќи со него се избегнуваат релативистички импликации на златното правило.

Важење на моралниот закон формулиран со категоричкиот императив е апсолутно а важи и тогаш кога не се остварува. Затоа Кантовата етика е теорија на фактичка човекова морална животна пракса. Затоа категоричкиот императив е од интелигибилен (разбирлив) а не од емпириски карактер. Секој емпириски содржаен додаток нужно би ја одземал од категоричкиот императив, неговата ознака за општост и потребност, значи неминовната должност, а со тоа би оневозможил поставување на моралните принципи, кај законитостите на човековите слободи воопшто. Така, баш формализмот, односно универзализацијата на категоричкиот императив, претставува оној негов важен атрибут со кој се надвладува потенцијален софизам имплицитно содржан во златното правило, и овозможува критичка дистанца наспрема хипокризијата на моралното судење кое во релативизмот на златното правило наоѓа свое засолниште. Во оваа смисла, би можеле да кажеме дека, категоричкиот императив претставува баш антипод на златното правило а не негова варијанта на што имплицитно инсистирал Шопенхауер. Меѓутоа гледано од аголот на Шопенхауер и оваа формална неприкосновеност на категоричкиот императив би била само знак на неговата јаловост (бесцелност). Ова е разбирливо затоа што Шопенхауеровата етика се темели на неговата метафизика. А во рамките на оваа волитивна метафизика емотивната сфера, која Кант ја исклучува од морално вредната сфера, има баш клучно значење. Затоа за Шопенхауер е неприфатливо постулирањето на некое апстрактно формално правило како што е категоричкиот императив.

За него темелен (основен) двигател на моралноста чувството, и тоа чувството на сомилоост. Секој друг мотив на морално делување за него е неоснован. Сомилоста се манифестира како љубов, како посветеност, како добродушност, односно низ било кој облик на хуманост, со кој човекот ја олеснува бедата и страдањето на другите суштества. Во сомилоста, во тоа основно морално чувство во кое се чувствува туѓата болка и несреќа (страдање) како своја доаѓа до, според Шопенхауер, изразување на трансцендентално единство на си што е, во кое и човекот е поврзан со правољата со сите други суштества и човештвото воопшто. Чинот на сомилоост воедно значи и

себеисклучување од робувањето на импулсите на правољата што се јавуваат во нас, затоа што со сомилоста се надвладуваат егоистичките нагони во кои се чувствува зголемена воља за живот, која е според Шопенхауер всушност извор на целата болка и според тоа на сето зло. Отстранувањето на егоизмот претставува во суштина заборав на вољата а тоа е момент на слобода. Негирајќи ја тезата на искрениот егоизам кој е присутен во темелот на просветителската елита Шопенхауер настојувал да се воочи и имплицитниот егоизам сокриен зад култот на должноста и рационалноста оличен во категоричкиот императив.

4.4. Поимот правда

Во својата „Metaphysik der Sitten“ Кант пишува: ”Праведна е секоја работа која, или спрема чија максима слободата и самоволието на секого, може да стои заедно со слободата на секого спрема некој општ закон.“¹⁰ Тука очигледно е дека станува збор за преформулиран категорички императив. Тоа се гледа и од тоа што тој веднаш по наведеното ќе каже: ”Своето праведно делување да го направам максима, тоа е барање кое ми го поставува етиката“. Кратко речено, праведно делување е она кое се одвива во склад со категоричкиот императив и тоа така што мотивот на тоа делување е чиста должност. Сите други, емпириски, или, како што би кажал Кант патолошки мотиви, не се во склад со барањето на етиката. Но, каков посебен ”човечки“ (значи емпириски) мотив и да наведеме за праведно делување, тоа веднаш би престанало да биде морално, затоа што Кант ќе каже дека само она законодавство ”кое работата ја прави од должност, а таа должност е и мотив тогаш тоа е етичко“.

Кантовата категоричност на императивот наизглед има форма на последната причина која децата ни ја наведуваат, кога ќе претераме во барањата да ни објасната зошто сакаат нешто, ги исцрпуваат сите причини кои ќе им паднат на памет, или едноставно сакаат да се ослободат од понатамошното мачење со каузална низа на мотиви, па затоа едноставно ќе кажат: ”Сакам затоа што сакам“. Оваа категоричност кај децата не е, секако, во

¹⁰ Kant, I., Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe VIII, Suhrkamp, Frankfurt an Mein, 1978. str.33

непосредна врска со етиката затоа што воопшто нема на ум развиен однос спрема желбите на другите. Дотолку повеќе, тие желби се најчесто во конфликт. Овој конфликт обично се решава хипотетички, а не категорички. Со него се обидуваат да ускладат поединечните интереси, наведувајќи последици кои можат да настанат со категорично истрајување на егоизмот. За таа цел на актерите на конфликтот најчесто хипотетички им се претставува крајниот негативен резултат по вредност околу кој помеѓу актерите во конфликтот постои одредена согласност-човечкиот живот, здравје, имот, но и за целите на воспитувањето, не е ретко и аксиоматски, патолошко, хипотетичко наведување на барање за праведност. Потоа најчесто се преминува на обука која се темели на тврдењето дека, некоја постапка не е праведна затоа што не го почитува правилото, да не го правиме на другите она што не сакаме тие да ни го прават, или на некој начин се излага т.н. златно правило.

Во извесна смисла може да се каже дека Кант смета како категоричкиот императив да бара максима на делување која воедно би ги разрешила сите конфликти исто така категорички. Но за тоа, според него е потребно да се постулира бесмртноста на душата, слободната волја и егзистенцијата на Бог, затоа што како што и самиот Кант ќе каже во “Критика на практичниот ум”: ”потполната примерна на волјата (des Willens) на моралниот закон му е светост, совршенство за кое ни во еден момент од своето постоење не е способно ниту едно суштество на сетилниот свет”¹¹. Светците, како што знаеме, не живеат на земјата па така оваа ”потполна примерност“ е само идеал која ние овоземните, емпириски луѓе не можеме да ја достигнеме, туку можеме само асимптотички да и се приближиме.

Но, зошто да му се приближуваме? Кој е мотивот за тоа? Дали просто станува збор за априори, безусловна должност? Дали треба да му се приближуваме на највисокото добро, моралноста, затоа што и самото приближување е морално? Онаа потполна примереност овоземниот човек, затоа што и самиот е дел од светот, па тогаш со него е и предизвикан, видовме дека не може да ја достигне со своите сили. Овде немаме време да ја

¹¹ Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft, 8. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978. Срп. 220

обработиме пошироко моралната неопходност на постулатот за Божјата егзистенција.

Ќе наведеме само дека Кант кажува дека не можеме да се надеваме дека "најмногу добро во светот ќе направиме со последниот предмет на своето однесување", туку само, ако мојата волја е согласна "со волјата на светиот и милостив творец на светот". Од тоа на крајот произлегува дека морам да се "надевам" дека Бог постои. Во секој случај за Кант "моралниот закон со посредство на поимот највисоко добро, како предмет на крајните цели на чистиот практичен ум, води кон религијата т.е. кон осознавањето на сите должности како Божји заповеди"¹². Тука не станува збор за некоја позитивна религија, туку за умна вера. Овој Бог не е ништо друго туку највисока, примерна, идеална интелигенција, затоа што, кажува Кант "само чистиот ум (како според својата теоретска така и практична употреба) е извор од кој извира таа вера". За него оваа вера е интерес на умот. Но, што ќе правиме тогаш со атеистите? Или попрецизно, што ќе правиме со атеистите кои не веруваат дека моралот не може да биде резултат на сознанието туку интерес на чистиот ум, можен само под претпоставка на Божјата егзистенција? Дали тие, според Кант, би можеле да се надеваат дека ќе дојдат до било каков поим за морал и правда? Дали тогаш мораме да им ја отпишеме моралноста? Дали можеме да се надеваме дека за моралот може да постои и некој друг темел освен ментално априорно, односно, слободно можеме да кажеме, кантовски трансцендентално-хипотетички? Не е ли, на крајот на краиштата, и самиот категорички императив имплицитно хипотетичен? Ако сакаш да има морал тогаш прифати ги сите наведени постулати? Ако сакаш да бидеш морален, праведен, тогаш постапувај така...

Кант како што е познато, го отфрлил секој обид моралниот закон емпириски да се втемели. Покрај тоа, и повеќето етички концепции кои му претходеа, тој настојува од етиката да го отстрани и последното навестување на егоизам. Овде не е неопходно да се илустрираат неговите ставови, затоа што неговите ставови веќе претставуваат општи места. Сепак на многу места моралниот закон и неговите категории на извесен начин ги втемелува, докажува, или подобро речено ги "наоѓа" во искуството. Да ја земеме овде за

пример методологијата на чистиот практичен ум од Критика на практичниот ум каде тој наведува средства со помош на кои душата може да се издигне до претставта за чистиот морален закон и делување од чиста должност. Душата може да стигне до претставата за чистиот морален закон, како што кажува тој, така што ќе се "намами со посредство на нејзината лична корист, или да се заплаши со посредство на штета". Мотивот за делување е очигледно хетерономен, а не автономен.

Како би го одгатнал впечатокот за егоизмот и инструментализмот кој се јавува по повод ова тврдење, Кант се обидува да најде оправдување во фактот дека тоа се само методички и дидактички средства кои "и даваат снага на душата" за моралниот закон втемелен на мотивација од чиста должност. Еве зашто според него овие средства "и даваат снага на душата", имено и даваат снага "за да може да се отргне од секоја сетилна приврзаност, доколку таа би сакала да стане владеечка, и во независност на својата интелектуална природа во душевната големина да најде обилно обештетување за жртвата која ја принесува". Овде е тешко да не се препознае егоистичкиот мотив и инструменталната економија на жртвата, и добивката. Тешко дека мотивот за лична корист со која душата се мами на почитување на моралниот закон ќе исчезне од понатамошното делување и некако волшебено да се преобрази во делување од чиста должност.

Веднаш потоа, на исто место Кант пишува: "Според тоа, ќе можеме со помош на посматрање кое секој може да го изврши, да ја докажеме таа особина на нашата душа, таа приемчивост на чистиот морален интерес, и во согласност на тоа, движечката сила на чистата претстава за доброста, ако таа се претстави како што треба на човековото срце, како најмоќна и, кога станува збор за вечноста и точноста во покорувањето на моралните максими, единствена понуда за доброто". Наспрема мислењата сите обиди емпириски, психолошки или антрополошки да се втемели моралниот закон, тој овде го нарекува "особина на нашата душа / *Gemüts* /", додека секој ќе може да го прифати "ако како што треба да се претстави на човековото срце". Sprema Кант, доволно е доброста да се претстави на соодветен начин на човековото срце, па тогаш да

¹² *Ibid*, str. 233.

стане мотив за добро. За тоа е неопходна една диспозиција на нашата душа која Кант ја постулира.

Критикувајќи го Кантовото втемелување на моралот, Шопенхауер со извесни претерување пишува: "Да размислиме што сака да каже со тоа: испод нозе ни е извлечена човековата свест како и целиот надворешен свет, заедно со целото искуство и фактите во него. Немаме ништо на што би застанале. За што треба да се држиме? За неколку апстрактни и потполно безсодржајни поими кои исто така потполно лебдат во воздух. Од нив, всушност од чистите форми на нивната врска со скратување треба да произлезе закон кој треба да важи со таканаречената апсолутна потреба и да има снага да го запре напливот на желби, бура на страсти, горостас на егоизмот".¹³ За Шопенхауер таа претприемчивост за чисто морален интерес е многу ретка и не е општочовечка диспозиција. Затоа постојат толку ладни човечки срца, кај кои со никаква вештина не може да се разбуди интерес за моралот.

Во горенаведените мисли на Кант веднаш може да се воочи сократовиот оптимизам и просветителската идеологија. Иако моралниот принцип не би требало да има ништо со сознанието, луѓето се неморални и неправични затоа што на нивното срце не им е на правилен начин претставен моралниот закон, што поточно значи, од незнаење. Шопенхауер не го дели Кантовиот оптимизам. Тој поаѓа од емпиriskите факти дека не само кај животните туку и кај луѓето владее максимата на неправедност, затоа што, кажува тој дека "нејзините штетни последици кај цивилизираните народи се обидуваат да ги спречат со државното уредување, ама кога тоа ќе се укине и осуети повторно настапува оној природен закон. А тој стално владее помеѓу едниот и другиот народ; вообичаен жаргон на правичност меѓу нив, како што е познато, е само службениот јазик на дипломатијата: кој го одлучува суровото насилство. Наспроти тоа, неприсилната привлечност сигурно се случува, ама секогаш како исклучок од тој природен закон"¹⁴. Имајќи го сето тоа во предвид, Шопенхауер посебно го критикува Кантовото уверување дека етиката нема ништо со тоа "како луѓето работат, туку дека таа е наука која наведува како треба да работат", тврдејќи дека тоа вреди само во теолошкиот морал. Наспрема тоа, "за

¹³ Шопенхауер, А., *Два основна проблема етике*, Светови, Нови Сад, 2003, стр. 192.

¹⁴ *Ibid.* стр. 225.

пронаоѓање на основата на етиката не останува ниеден друг пат освен емпирискиот, имено, за да се истражува дали постојат работи на кои мораме да им припишеме права морална вредност, а тоа ќе биде работа на доброволна правичност, чисто човекољубие и вистинска племенитост“.¹⁵

Но, да видиме на кој начин Шопенхауер доаѓа до овие работи. Тој најпрво настојува да дојде до критериуми за работи кои имаат морална вредност, па како и сите значајни етики кои му претходат, најпрво ги пронаоѓа во отсуство на егоистички мотиви. Овде пред емпиризмот се поставува еден проблем. ”За жал“, пишува Шопенхауер за тоа, ублажувајќи го наведениот емпиризам ”за тоа прашање не може да се одлучи само емпириски, затоа што во искуството секогаш е дадено само делото, а причините не се јасни, оттука секогаш постои можност дека на некоја правична и добра работа влијаел некој егоистички мотив“.¹⁶ Бидејќи во меѓучовечката комуникација е осудена искреноста, присуството на јавно соопштување на вистинскиот мотив на нечие работење заради емпириската непрозирност на вистинските мотиви, тие многу лесно се подложни на оспорување. Неретко на луѓето им се оспорува искрениот мотив за извршување на некоја работа. Сомнежот оди дотаму што многу често се смета дека личното изјаснување на за личните мотиви служи за прикривање на вистинските намери. Мотивите за работење најчесто не му се јасни ни на самиот актер. Зради тоа современото право, иако делумно ги зема во предвид мотивите на работење, својата оценка за работењето ја темели врз основа на ефектите и резултатите од работењето. Но, веднаш потоа Шопенхауер пишува, ослонувајќи се, како што тој мисли, на широкиот консензус ”верувам дека ќе има многу малку такви кои ќе се сомневаат во тоа, или кои од лично искуство не се уверени дека луѓето често работат правично единствено и само на другите да не им се случи некаква неправда, дури и да постојат луѓе на кои им е вроден принципот да им дозволуваат на другите да го остварат своето право..., кои нема безусловно да ја бараат својата предност, туку притоа ги земаат во предвид и правата на другите“.

Кој е тогаш тој неегоистички двигател на моралното работење, а до кого може да се дојде емпириски? Некоја работа има морална вредност, кажува

¹⁵ *Ibid.* стр. 266.

¹⁶ *Ibid.* стр. 275.

Шопенхауер "кога последниот двигател на некоја работа или пропуштањето на некоја работа лежи исклучително баш во доброто или злото на некој друг" кога оној кој работи "при секое понатамошно работење или пропуштање да работи го има во предвид единствено доброто или злото на некој друг и нема намера да направи ништо за другиот да остане неповреден, или да му пружи помош, поддршка и олеснување".¹⁷ Веднаш се поставува прашањето како може доброто и злото на другиот да бидат двигатели на мојата волја, како што понатаму вели Шопенхауер "да стане мој мотив до тој степен, па заради него, помалку или повеќе да го запоставам своето сопствено добро или зло"?

Поради фактот дека тоа мора да се случи така што тој другиот "ќе стане крајна цел на мојата волја... што јас сосема непосредно го сакам неговото добро, а не неговото зло, така непосредно како што е тоа со моето добро или зло", тој заклучува дека јас морам да го чувствувам неговото добро или зло како свое. Со тоа јас се идентификувам со него, па со самото тоа се смалува или исчезнува егоизмот и злобата на двата, според Шопенхауер преостанати мотива на човековото делување. Ова чувство, вели тој "не е измислено ниту е зафатено од нешто, туку е потполно реалено, дури воопшто не ретка постапка, тоа е секојдневен феномен на самосожалување / Mit-leid/; сочувствување, взаемно страдање т.е. сосема непосредно, од било што друго независно учествување најпрво во патењето на некој друг, а потоа во спречување или укинување на патењето, како да е на крај во тоа целото задоволство, добробит и целата среќа. Тоа сожалување е вистинска основа на целата слободна привлечност и на целото вистинско човекољубие, двете како што тој ги нарекува кардинални доблести. За него целиот тој настан "е зачудувачки дури и мистериозен", "голема мистерија на етиката, прафеномен и граничен камен". Зошто чувството на сожалување е зачудувачко или мистериозно? Секое неморално и неправично однесување е, како што вели Кант, хетерогено, за него може да се најде некој мотив, кој како цел на активноста лежи од онаа страна на самата активност, додека сожалувањето претставува непосредно чувство кое понатаму не може да се објаснува ниту пак да се образложува. Всушност таа необјаснивост го прави мистериозно.

¹⁷ *Ibid.* стр. 280.

Според тоа, за Шопенхауер доблеста на правичноста потекнува од "природното сожалување". За да уште еднаш го засили емпирискиот карактер на овој парафеномен на етиката тој ќе заклучи дека самото сожалување е "непобитен факт на човечката свест", нејзиното суштинско својство е "што таа не се темели на претпоставки, поими, религии, догми, митови, воспитувањето и образувањето, туку е изворно и лежи во самата човекова природа, впрочем и затоа истрајува во сите односи и се прикажува во секоја земја и секое време". Дали се, овие веројатно точни факти, кои Шопенхауер ги наведува, доволна потврда дека сожалувањето е составен дел од човековата природа и дека нема работа со ништо општествено- историско? Тоа прашање овде го оставам на страна.

Најјаката мотивација некој да се откаже од неправичната работа Шопенхауер ја гледа во тоа кај него да се предизвика чувство на сожалување за оној кој е повреден, сочувство во неговото патење, затоа што човекот, пишува тој, "ништо – вклучувајќи ги севкупните мотиви на мудроста и религиозни мотиви кои зборуваат против тоа нема лесно да го вратат на патот на праведноста како претставата за грижа, тага и молба за помош" на оној кој е оштетен. Како пример за начин на кој сакаме да се постигне правилно однесување преку сожалување тој ја наведува честата појава дека "на јавен повик за враќање на изгубени пари се додава и тоа дека оној кој ги изгубил е сиромашен човек, слуга и слично", на тој начин значи да се предизвикаат емоции и идентификација со неговите страдања.

Својата аргументација за сожалувањето како прафеномен на етиката Шопенхауер ја наоѓа во историјата на човековата мисла, и тоа во таа историја која ја нема во "училишната филозофија". Меѓу современите мислителите тој најпрво се повикува на Русо. Од петте кардинални доблести кај старите Кинези, не информира Шопенхауер, дека сожалувањето е на самиот врв. Кај старите Хиндуси, исто така, може да се најдат сведоштва, за тоа дека тие на прво место меѓу доблестите го ставале сожалувањето за луѓето и животните. Исто така може да се најдат и во античка Грција. Тука можеме да потсетиме на она, што не го прави Шопенхауер на местото кое симпатијата /sympathy/ го зазема во Хјумовата мисла за моралот. Според него, правдата и другите доблести се одобруваат затоа што тежат кон јавното добро. Но, ние сме и за јавно добро,

вели тој, рамнодушни, доколку сожалувањето не нѐ заинтересира за него. Затоа, според Хјум, сите доблести, вклучувајќи ја и правдата, својата валидност треба да ја изведат "од нашето сочувствување". Но, да се вратиме на Шопенхауер. Според него, постојат два начини за да се изврши неправда - насилство и лукавство. Кога станува збор за насилство не е неопходно посебно образложение, додека со лукавството работите се нешто покомплексни. Некому може да му направам неправда преку лукавство, вели тој, "ако на неговиот интелект му припишам погрешни мотиви поради што мора да го направи она што никогаш не би го направил". Зошто "мора"? Поради тоа што, смета Шопенхауер, затоа што законот за мотивација, е исто така, ригорозен и исто така принуден како и причинско-последичниот закон (законот на каузалитет).

Него посебно го интересираат средствата со кои се користи лукавството. Тоа, според него, прво се служи со лаги, бидејќи лагите не може да се случат без причина, односно "намерите за другиот... да ги направам по своја волја, т.е. да го присилам преку мотивација". Така и "обврската, ветувањето и договорот", вели Шопенхауер, "се базираат на фактот дека тие, ако не се исполнети, стануваат најсвечените лаги, чија намера да вршат морална принуда над другите тука станува уште поочигледна отколку мотивот да се лаже, посакуваниот противнички потфат е јасно наметнат". Откако ќе се покаже дека лагите, се прости инструменти за други цели, што значи, лувства, започнува да владее општа недоверба.

Како потврда на изложената основа на моралот Шопенхауер наведува еден пример во кој таа основа ја соочува со основите на кои се темелат некои други морални филозофии, а пред се Кантовата. Овие основни тој сака пред читателите да ги провери низ причините зашто некој се откажува од некои неморални и неправедни постапки. Во неговиот пример, се двајца млади луѓе со набрзина склучен договор за убиство на конкуренти за срцето на девојка. Првиот млад човек би може да укажува на максимите на моралот од филзофската традиција. За да го илустрира ова, Шопенхауер прво му ја подметнува кантовата причина што, според него, гласи: "Мислев дека максимата на мојата постапка во тој случај не би можела да се усвои, така да се наметнува општоважечкото правило за сите можни умствени суштества, доколку својот противник го третирам само како средство, но не истовремено и

како цел“. Затоа мотивот е одржување на универзалноста на правилата. Фихте според него ќе рече: ”Секој човечки живот е средство за остварување на моралниот закон; значи јас не можам, а да при тоа не бидам рамнодушен кон реализација на моралниот закон, да го уништам некој кој е одреден да и придонесе“. На тоа двоумење, шеговито додава Шопенхауер, Фихте би можел ”да доскочи со тоа што, имаќи ја својата сакана, наскоро би можел да очекува да се произведе еден нов инструмент на моралниот закон“. Значи би можеле да создадеме нов човек. Хачесон би рекол: ”Моралното сетило чии чувства, како и чувствата на сите други сетила, не можат понатаму да се објаснат, па ми преостанува да оставам така да биде“. Адам Смит ќе каже: ”Однапред видов дека мојата акција нема да предизвика кај набљудувачот симпатии кон мене“. Шопенхауер дури ги наведува причините поради кои тој што се откажува од убиството може да се повика и потпре на Кристијан Вулф и Спиноза.

На сето ова го спротивставува другиот млад човек кој би се повикал на самосожалување. Во тој случај објаснувањето за повлекување би можело да гласи: ”Како што одминуваа подготовките напредуваше, и јас затоа не се занимавав со својата страст, туку со ривалот, дури тогаш ми стана многу јасно што треба да се случи со него. Но, тогаш ме спопадна сожалување и сомилост, бев тажен над него, не можев да се скршам, и не можев да го направам тоа“.

По наведување на овие образложениа Шопенхауер читателите ги стави пред не многу тежок избор. ”Сега го прашувам“, вели тој, ”секој поштен и искрен читател: кој од нив двајца е подобар човек? - Во чии раце од нив двајца тој би ја предал својата судбина? - Кој од нив двајцата го задржал почистиот мотив? - Каде според тоа лежи фундаментот (основата) на моралот?“

Лесно е да се забележи дека тој овде им се обраќа на чесните и искрени читатели, а не на нечесните и неискрените. Зошто? Затоа што, потпирајќи се на искуството, ја објаснува тезата за цврстината на карактерот и неможноста за морално усовршување. Потпирајќи се и на одредена филозофска традиција, Шопенхауер, наспроти Кант, настојува да покаже дека моралниот карактер е непроменлив. Тој не може да се усоврши не само со етички учења и уверувања (убедувања) туку ниту со хетерогени мотивации. И неправилен човек може да се мотивира да направи некоја правична активност (правично дело), и тоа,

вели Шопенхауер, "преку заблуда дека со ублажување на туѓата несреќа, посредно, на некој начин ќе дојде до некаква корист за себе". А со тоа, вели тој, неговата воља не е преобратена (трансформирана), туку само моментално заведена (измамена). Значи, со надворешни мотиви може да се задоволи легалноста, но не и моралноста. Неморален човек може да се упати на исправни активности само ако тие на ист или подобар начин водат кон неговите претходно поставени цели или вредности, но не можат да му се изменат самите општи цели. На егоист, може да му се покаже дека со откажување од мала корист може да дојде до поголема, меѓутоа, со тоа егоистот не престанува да биде егоист.

Спротивно на тоа, Кант смета дека доброста мора да се стекне, дека таа не е вродена. Тој тамо, потпирајќи се на стоици, тврди дека доброста не може да се учи "само со помош на претстави за должноста и предупредувањата, туку со помош на обидите за совладување на внатрешниот непријател на човекот, мора (аскетски) да се култивира и вежба". За оваа цел Кант предлага некој вид на морален кетехизис. Да потсетиме на тоа дека тој и во Француската револуција гледа доказ за приемчивост на човековиот род за морално усовршување.

Кога станува збор за сожалување или сочувство / *Mitleid* /, кое тој го нарекува и *sympathie moralis*, Кант се обидува да покаже нешто што би можело да се нарече и како негова неекономичност. Имено, ако некој пати и јас сочувствувам со неговата болка, тогаш патат двајца, но, вели тој овде, не е можно "така да ни биде должност умножување на злото во светот". Аргумент за неекономичноста може, на пример, да се види кај Кант и кога станува збор за добродетелство / *Wohltun* /. Одговарајќи на парашањето до каде човек во добродетелството треба да оди трошејќи го својот имот, тој вели: "Секако не до таму, да на него самиот му биде потребно добродетелството на другите".

Во секој случај, сожалувањето не може да биде основа на моралот. Уште повеќе, смета Кант, тоа не може да биде ниту директна должност, иако е "индиректна должност", бидејќи тоа е сепак "активно сочувствување со судбината на другите".

Според Кант тоа е должност да не се заобиколуваат местата на патење на другите (сиромашни, болни), за да се "избегне чувството на болка" (за да се избегне болно чувство), но, врз основа на она што го кажува, изгледа дека ова

посетување на болни места, места на патење, има пред сѐ, функција во нас да се ”култивираат природно (естетички) чувства на сожалување“.

Следејќи го и Шопенхауер секој на себе секако може да си го постави прашањето: Кои се, на пример, политичарите, каков карактер мора да имаат за воопшто да се искачат на врвот на пирамидата на моќта, односно на позициите на кои веќе се наоѓаат? Може ли од нив да се очекува правичност? Да се потсетиме на една изјава (тврдење) на еден од најпознатите политичари, тврдењето на Винстон Черчил, дека политичарите работат според законот само ако поинаку не е можно. Под оваа вонзаконска активност сигурно не се мисли на делување во согласност со повисоките и пошироките мерила на правдата. Колку е тогаш воопшто можно да се погодат нивните срца и да се предизвика нивното сожалување, предпочувајќи им ја неправдата која самите ја прават или ја прават други, а тие се во состојба да ја спречат? Нивното јавно прикажување на погоденост од неправдите скоро секогаш е инструментално, наиме, станува збор скоро секогаш за лукавство и лаги, за замена на субјектот на неправдата и сл. Сликата за сожалување може да се предизвика, со соодветни парични поттикнувања и преку разни видови на лобирање.

Не им е ли тогаш на многу луѓе, да речеме на политичарите, калимеровското повикување и укажување на неправда само изговор ништо да не работат на постигнување на целта со средствата со кои има надеж дека таа може да се оствари? Да би го работеле тоа од нив се бара жртва, солидарност и сожалување, односно, поистоветување со ”поданиците“. Може ли тоа навистина од нив да се очекува? Искуството ни кажува дека тоа е можно само во ретки прилики, а доаѓањето на власт на луѓе со длабоки и искрени чувства на сожалување е можно само во сплет на исклучително ретки среќни и историски околности.

Правните поредоци на современите либерални држави би требало, како што тоа го велат и нивните идеолози, да обезбедат пред сѐ сигурност во работењето и бизнисот, одредени и сигурни правила на играта. Клоку е помало сожалувањето спрема сиромашните и колку се помали социјалните издатоци, толку повеќе вложувањето е исплатливо и сигурно. Парадигмата глобализација не ги глобализира стандардите на човековиот живот, правичната распределба, туку го глобализира искористувањето. Капиталот, се вели, не ги признава

границите, но нив не ги признаваат ни вооружените сили во служба на капиталот.

Идеолозите и актерите на неолибералниот глобализам не работат ниту од чиста должност спрема некоја максима која би можела да се универзализира, ниту од сожалување, туку баш онака, како тоа денес отворено се вели, од случај до случај, правдајќи го и тоа со специфичности. Тешко е да се најде морална доктрина спрема која политиката од случај до случај не би ја претставувала самата суштина на неправичноста. Оваа политика, покрај другото, укажува на крај на политиката на преседан. Таа укажува на отворена неправичност бидејќи, во согласност со неа, гола-сила, преседан воопшто не е потребен.

Можеби баш поради наведените причини темата сожалување не исчезнала од подоцнежната филозофија. Адомо и Хоркхајмер во сожалувањето и сочувството гледаат еден момент кој противречи на праведноста. Имено, сожалувањето или сочувството го "потврдува правилото на неправедност со исклучокот кој практикува". Критикувајќи го Ниче¹⁸ тие тврдат дека она што сожалувањето го прави дискутабилно не е мекоста, покажување на слабост, туку она што е ограничувачко кај сожалувањето е тоа што секогаш го има премалку. За еден современ теоретичар не станува збор за принципиелен недостаток на сожалување и сочувство со другите, туку за контингентен недостаток. Против моралниот недостаток на сожалување помага само единствено_повеќе_сожалување.

Современите истражувачи на човековата заедница забележуваат дека денешното индивидуалистичко општество губи некои интегративни фактори кои се карактеристични за потрадиционалните општества. Некои теоретичари гледаат излез во развијање на морална база на современото општество од чувството слично на сожалувањето и сочувството, во емпатијата. На пример, за современиот амерички психолог Мартин Хофман развијањето на внатрешното чувство на емпатија би можело да обезбеди "база за универзална секуларна етика-етика која бара базични (основни) човекови права".

¹⁸ Види: Зимел, Георг, Шопенхауер и Ниче, Књижарница Зорана Стојановиќа, Нови Сад, 2008., стр.120

Правејќи отклон од Кантовиот рационалистички приод и акцентирајќи ја ирационалноста на емотивната сфера Шопенхауер успеал да развие своја антрополошка тематика. Тука вољата за живот основен порив на живото суштество, а интелектот претставува слуга во служба на потребите на вољата. Мотивите на вољата кои во интелектот се јавуваат на пониско ниво како претстави а на повисоко како апстрактни поими, низ своите интеракции, според Шопенхауер, создаваат матрица врз основа на која подобро може да се разбира однесувањето на човекот и неговата психологија емпириски да се изучува. Со ова Шопенхауер го отворил патот на модерната длабинска психологија на Фројд и Јунг кои во Шопенхауеровата теза за зависноста на интелектот од ирационалните свести недостапни за детерминирање нашле значителен поттик. Овој придонес на Шопенхауер во психологијата најдобро може да се следи преку неговиот спис "За слободата на вољата".

Почитувањето на Кантовата традиција му овозможило на Шопенхауер баш овде фокусирајќи се на она што е достапно во искуството, да ја редуцира својата метафизичка употреба и изложи една, за тоа време, многу напредна психологија на личноста.

5. ЕСТЕТИЧКИ АСПЕКТ НА ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА КАНТ

Кант на проблемите на моќта на расудувањето им ја посветил својата трета критика "Критика на моќта на расудувањето" (1790). Во ова дело главен предмет на неговите разгледувања е проблемот на целисходноста, како основен априорен принцип на моќта на расудувањето. Кант сметал дека постојат два вида на целисходност: субјективна (формална) и објективна (реална). Субјективната целисходност е предмет на критика на вкусот или естетската моќ на расудувањето, а објективната целисходност е предмет на критика на моќта на расудувањето воопшто. Затоа Кант првиот дел од "Критиката на моќта на расудувањето" ја посветил на проблемот на естетиката, а вториот дел на проблемите на телеологијата или целисходноста во природата. Свесен дека посебноста на естетското не може да се изведе логички Кант во духот на својата метода претпоставил дека естетските судови или судовите за вкусот сепак може да имаат општо и потребно важење како и логичките судови или моралните закони. Ова значи дека и судовите за вкусот се можни а priori и дека се "чисти" од секоја содржина како и логичките судови. Тие својства имаат суд: "Убаво е она што без интерес, со самиот свој поим, нужно ни се допаѓа" или според друга формула "она што со својата форма, без оглед на целта се покажува како целисходно". Значи, незаинтересираноста е прво и главно обележје на естетскиот суд. На сличен начин Кант го објаснил и вториот предмет на судот на вкусот-возвишеното. Тоа е според него најголема моќ на чувствата. Значи, според Кант, доживувањето на убавината е основано на безинтересното допаѓање на обликот на уметничкото дело, а не произлегува од содржината на делото, односно од неговата етичка, политичка или друга идеја. Формата ја прави уметноста уметност.

5.1. Воведување на проблемот на моќта на судењето

Спрема поделбата која е дадена на самиот крај на вториот вовед во Критиката на моќта на судењето, предметот на првата Критика во погледот на општествената моќ се однесува на моќта на сознанието, во погледот на моќта на сознанието на разумот, во погледот на принципите а priori на законитоста и во погледот на примената на природата. За разлика од тоа, предметот на втората Критика во погледот на општествената моќ се однесува на моќта на аспирациите, во погледот на моќта на сознанието на умот, во погледот на принципите а priori на крајната цел и во погледот на примената на слободата.

Кант вели дека помеѓу поимот природа и поимот слобода е утврдена една непрегледна бездна, така да не е можен никаков премин од областа на сетилното во областа на над сетилното. Во прашање е таква бездна како да се во прашање два различни света помеѓу кои не постои никакво влијание. Но, "сепак е потребно светот на слободата да има некакво влијание на светот на природата, имено поимот слобода треба во сетилниот свет да ја оствари целта која е поставена врз основа на неговите закони; и според тоа, мора да постои можност природата исто така да се замисли така да барем законитоста на нејзината форма да се поклопува со можноста на оние цели кои во неа треба да се остварат во согласност со законите на слободата"¹⁹. Така мора да се претпостави постоење на некоја инстанца која овозможува преминување од начинот на мислење според принципите на сетилниот свет на начин на мислење според принципите на слободата. На тоа место во игра влегува моќта на судењето како средство за поврзување на двата дела на филозофијата во една целина. Моќта на судењето дава во поимот целисходност на природата посреднички поим помеѓу поимите природа и поимот слобода кој овозможува премин од теоретска кон практична законитост. Разумот обезбедува доказ за тоа дека ние природата ја создаваме само како појава и со тоа посредно укажува на некој надсетилен супстрат на природата, но кој, за разумот останува сосема неопределен. Моќта на судењето, "со својот принцип а priori за расудување на природата според нејзините можни посебни закони... му обезбедува на надсетилниот супстрат на природата можност да биде определен

¹⁹ Кант, И., Критика моћи суђења, Бигз, Београд, 1975., стр. 68.

со помош на интелектуалната моќ. Меѓутоа, со своите практични закони а priori умот му дава регулатива баш на тој ист супстрат на природата; и така моќта на судењето му овозможува премин од областа поим на природата во областа поим на слободата“²⁰.

Откако моќта на судењето, иако своето место го наоѓа помеѓу царството на поимите на природата и царството на поимите на слободата, го добила своето критичко обликување по воспоставување (основање) на "бездната", ќе биде неопходно да се впуштиме во разгледување на проблемите, од кои некои со неа (со моќта на судењето) имаат само посредни, иако за излагање на оваа моќ пресудни врски (како што е на пример проблемот на умот во првата Критика). Просто кажано: со оглед на тоа дека моќта на судењето е одредена како "мост" помеѓу два света, ќе биде препорачливо, дури и во кратки црти, да се разгледа на кој начин помеѓу тие два света се создала "бездната". Во врска со тоа ќе се разгледаат и начините за вклучување на моќта на судењето во Кантовата филозофија.

5.2. Прва и втора Критика. Доаѓање до моќта на судењето со разликувањето на праксата и техниката

Критиката на чистиот ум замислена како пропедеутика (propedeutika) за системот на чистиот ум, односно, според Архитктониката /Arhitekttonici/ на чистиот ум, како припремно увежбување кое "ја испитува моќта на умот во однос на целокупното чисто сознание а priori,... Таквата propedeutika би морала да се нарекува "не доктрина, туку само критика на чистиот ум, и во поглед на шпекулациите нејзината корист навистина би била само негативна, би служела не за проширување, туку само за просветлување на нашиот ум“²¹..

Еден од основните ставови со кој е раководена целата Критика на чистиот ум гласи: "Целото наше сознание почнува со сетилата, од тамо доаѓа разумот и си завршува кај умот, изнад кој во нас не се наоѓа ништо повеќе што би можело да го преработува материјалот на запазувањето и да го подложува под

²⁰ *ibid*, стр. 87 (курзивот е мој).

²¹ *ibid*, стр. 45.

највисокото единство на мислењето²². Разумот е сфатен како моќ на правила, а умот како моќ на принципи. Првата Критика е составена од два дела, од трансцендентална теорија за елементите (таа го профилира материјалот за идната зграда на метафизиката) и трансцендентална теорија за методот (таа го обезбедува планот за зидање). Ова трансцендентално значи дека теоријата за елементите и теоријата за методот се врзани за сознанието ”кое не се занимава со предметите, туку со нашето спознавање на предметот доколку тоа треба да биде можно а priori²³. Трансценденталната теорија за елементите се дели на трансцендентална естетика (која се занимава со формите на запазување односно забележување) и трансцендентална логика (која се занимава со формите на мислењето). Трансценденталната логика е дефинирана како наука која би го одредувала потеклото, обемот и објективната вредност на поимите кои би можеле да се однесуваат а priori на предметите, но не како чисти или сетилни запазувања (забележувања), туку само како активности на чистото мислење; кое се состои од трансцендентална аналитика (логика на вистината) која содржи поими и основни ставови на чистиот разум, и трансцендентална дијалектика (логика на привидот односно илузијата) која е опфатена со поглавја за поимите на чистиот ум и дијалектичките заклучоци на чистиот ум.

Трансценденталниот привид (илузија) со кој имаме работа во трансценденталната дијалектика настанува, односно се должи на неадекватната употреба на основните ставови на чистиот разум, т.е. поради ”бесправното завземање на едно сосема ново земјиште... Тие основни ставови на чистиот разум... треба да се употребат само емпириски а не трансцендентално, односно надвор од границите на искуството. Но еден основен став кој ги отфрла овие граници и дури налага тие да се пречекорат се вика трансцендентен“²⁴. Причината за тоа лежи во нашиот ум. Во умот се наоѓаат правила и максими на неговата употреба, кои потполно имаат изглед на објективните основни ставови и кои прават да една субјективна потреба, некои врски на нашите поими кои ги бара разумот, да се држи за објективната потреба на одредбата за нештата сами по себе. ”Тоа е една илузија која никако

²² *ibid*, стр. 222.

²³ *ibid*, стр. 45.

²⁴ *ibid*, стр. 220.

не може да се избегне, како што не можеме да го избегнеме привидот дека нам морето не ни се чини дека е во средина повеќе отколку покрај брегот, затоа што средината ја гледаме врз основа на повисоките светлосни зраци отколку брегот...“²⁵

Процената на Критиката на чистиот ум од гледна точка на Критиката на практичниот ум е дека: ”Теоретската употреба на умот се занимавала со предметите на самата моќ на сознанието, а критиката на тој ум, со оглед на таа употреба, се однесувала на, во суштина, само на чистата моќ на сознанието, затоа што таа чиста моќ на сознанието предизвикувала сомнеж кој подоцна се потврдил-дека лесно се губи преку своите граници, меѓу недостижните предмети или дури меѓусебно противречните поими“²⁶. Првата Критика го промовира разумот како законодавна инстанца на полето на природата, и тој разум може од своите основни ставови а priori и од сите свои поими да прави единствено емпириска употреба, што значи: ”кога се применува само на појави односно предмети на едно можно искуство“²⁷.

Првата Критика, која следејќи го сознанието на полето на сетилата и разумот обезбедува граѓа за идната зграда на метафизиката, доаѓајќи во областа на умот наидува на тешкотии. Умот како моќ на принципи врзан е за она сознание во кое со помош на поими се осознава она што е потребно во она што е општо. На тој начин секој заклучок на умот е една форма на изведување на некое сознание од еден принцип. За логичката употреба на умот стои: ”Умот во заклучувањето тежнее да ја сведе големата различитост на сознанието на разумот на најмал број на принципи (општи услови), и со тоа да го оствари нивното највисоко единство“²⁸. Додека поимите на разумот служат за разбирање на запазувањата (забележувањата), поимите на умот служат за сфаќање. Под идеја се подразбира еден неопходен поим на умот за кој во сетилата не може да биде даден никаков предмет кој со него потполно се поклопува. ”Овие... поими на чистиот ум за кои сега размислуваме се, ..., трансцендентални идеи. Тие се поими на чистиот ум, затоа што го гледаат целото искуствено сознание како да е одредено врз основа на апсолутниот тоталитет на условите. Тие... се зададени со самата природа на умот и од тука со

²⁵ *ibid*, стр. 221 (курзивот е мој).

²⁶ Кант, И., *Критика на практичниот*, стр. 36.

²⁷ Кант, И., *Критика на чистиот ум*, стр. 190.

потребен начин се однесуваат на целата употреба на разумот. Тие се, ..., трансцендентални и ги надминуваат границите на секое искуство, во кое... не може да се најде некој предмет кој би бил адекватен на трансценденталната идеја“²⁹.

Системот на трансцендентални идеи е поделен на три класи, од кои првата содржи апсолутно единство на мисловниот субјект, втората апсолутно единство на низа услови на појавата, третата апсолутно единство на условите на сите предмети на мислењето воопшто. Мисловниот субјект е предмет на психологијата, можество на сите појави (на светот) на вселената, а суштеството на сите суштества е предмет на теологијата. Така чистиот ум ја наметнува идејата за една трансцендентална наука за душата /*psychologia rationalis*/, за трансцендентална наука за светот /*cosmologia rationalis*/ и, конечно за некое трансцендентално сознание за Господ /*theologia transcendentalis*/. Трансценденталниот реалитет на чистите поими на умот се темели на тоа што ние до такви идеи доаѓаме врз основа на еден неопходен посреден заклучок. Неопходно е постоење на такви посредни заклучоци кои не содржат никакви емпириски премиси ”и со посредство на кои ние заклучуваме од нешто што го знаеме за нешто друго за што немаме никаков поим, а на што, при сето тоа, сепак врз основа на еден неизбежен привид му припишуваме објективен реалитет“³⁰, и Кант вели дека повеќе можеме да ги наречеме софизми отколку силогизми.

Такви заклучоци има три вида, соодветно на бројот на идеите на кои излегуваат нивните конклузии (заклучоци): 1. Трансцендентален паралогизам 2. Антиномија на чистиот ум и 3. Идеал на чистиот ум. Трансценденталните идеи на чистиот ум се легитимираат ”не како конструктивни принципи кои би служеле за тоа нашето сознание да се прошири на поголем број предмети отколку што може да ни ги даде искуството, туку како регулативни принципи,

²⁸ *ibid*, стр. 225.

²⁹ *ibid*, стр. 236-7. Неколку страници претходно Кант изнесува една многу важна скала на претстава. Претставата воопшто /*repraesentatio*/ е род. Испод неа стои претстава за свеста /*perception*/. Една перцепција која се однесува само на субјектот како модификација на неговата состојба е чувството /*sensation*/; една објективна перцепција е сознанието /*cognition*/. Сознанието е или забележување (запазување) или поим /*intuitus vel conceptus*/. Запазувањето се однесува непосредно на предметот и поединечен е, поимот се однесува на предметот посредно, со посредство на една ознака која може да биде заедничка за поголем број на нешта. Поимот е или емпириски или е чист поим; и чистиот поим доколку има свое потекло единствено во разумот (не во чисто сетилна слика) се вика нотио (*notio*). Еден поим изведен од *posio*на кој ја надминува можноста на искуството е идејата или поим на умот (*ibid*, стр. 233).

кои служат за систематско единство на различните емпириски сознанија воопшто“³¹.

Додека во теоретската употреба умот лесно достигнува преку своите сопствени граници и така резултира кон софизми, во практичната употреба на умот се е поинаку. Умот во неа се занимава со одредувачките причини на вољата, ”која е моќ или да произведе предмети што одговараат на претставите, или пак да самата себе се одреди за нивно предизвикување... , односно да го одреди својот каузалитет“³². Критиката на чистиот ум на крајот докажала недоволност на тој ум да ги реши задачите кои му се поставуваат, ”иако таа не ги спори најавите на истиот тој ум, ..., а исто така не ги спори ниту големите чекори кои тој може да ги направи за да му се приближи на таа голема цел која му е поставена, но сам за себе, дури ни со помош на најголемо познавање на природата, никогаш не ја достигнува“³³. Овде, во Критиката на практичниот ум, умот може да биде доволен за одредена воља, и ако се обрне внимание само на аспирациите, тој дотолку повеќе секогаш ќе има објективна реалност. Единствени објекти на практичниот ум се објектите на доброто и зло. ”Поимот слобода, ..., претставува завршен камен на целата зграда на системот на чистиот ум, уште повеќе-шпекулативен ум...“³⁴.

³⁰ *ibid*, стр. 243.

³¹ *ibid*, стр. 406. Баш овде, зборувајќи за регулативната употреба на умот, Кант изнесува една мисла која подоцна, во третата *Критика*, ќе биде од клучна важност. Зачетокот на сопствениот принцип на моќта на судењето (”природата ги одредува-специфицира своите општи закони во емпириски закони, во согласност со формата на еден логичен систем, заради моќта на судењето“) гласи вака: ”Кога меѓу појавите кои нам ни се прикажуваат би постоела некоја толку голема разлика... во поглед на разновидноста на суштествата кои постојат, така да ниту најопштиот човеков разум, споредувајќи ги или едни со други, не би можел да пронајде помеѓу нив ни најмала сличност..., тогаш апсолутно не би постоел логички закон на родовите, па не би постоел ни некаков разум, кој се занимава само со такви поими“, (*ibid*, стр. 397).

³² Кант, И., *Критика на практичниот ум*, стр. 36. Лесно би можеле да помислиме дека преминот од првата на втората *Критика* претставува важен момент во мисловната еволуција на самиот Кант. Таков став би можел да се воспостави со аргументација која би одела кон тоа да покаже дека умот добива појакно втемелување во втората, значи временски подоцнежна *Критика*. Сосема е непобитно дека умот добива поцврста позиција во сферата на практичното, но тоа не мора да има никаква врска со временскиот редослед (хронологијата) на двете книги. Мислата за важноста на практичната сфера се наоѓа веќе во првата *Критика*. ”Практичната идеја е секогаш многу плодна и со оглед на реалните активности неопходно нужна. Во неа, уште повеќе, чистиот ум го наоѓа каузалитетот кој му е потребен за да навистина го произведе она што се содржи во неговиот поим“ (Кант, И., *Критика на чистиот ум*, стр. 237).

³³ Кант, И., *Критика на практичниот ум*, стр. 163.

³⁴ *ibid*, стр. 25-6.

Така е создаден јаз помеѓу две области. Разумот, како законодавен во областа на природата, нема влијание на светот на слободата во која како единствен законодавец се појавува умот, кој повторно, нема никакви ингеренции надвор од своето законодавство. Сега треба да се покаже вклучувањето на моќта на судењето во една таква рамка.

Кант смета дека само оние практични ставови може да имаат свои сопствени принципи (во идејата на слободата) кои ја прикажуваат детерминацијата на една активност како нужно директна, само со помош на претставата на нејзината форма, без оглед на материјата на објектот кој таа треба да го произведе. Единствено тие ставови спаѓаат во областа на практичната филозофија. Сите останати ставови на праксата можат да се викаат технички наместо практични. Така сите прописи на умењето ќе потпаднат под техника. "Но ние во иднина ќе го користиме изразот техника, каде предметите на природата се позајмуваат понекогаш само така како да нивната можност се темели на умењето /Kunst/, во случаи во кои судовите не се ни теоретски ни практични..., бидејќи тие ништо не одлучуваат за квалитетот на објектот ниту за начинот на неговото произведување, туку со нивна помош се суди (се мери) единствено за неговата природа, но само по аналогија со некоја уметност, и тоа во субјективен однос спрема нашата моќ на сознание, а не според објективниот однос кон предметите."³⁵ Техничка ќе се вика моќта на судењето на која тие судови се темелат и таа техника, бидејќи не содржи никакви одредбени ставови, не сочинува никаков дел од доктрина туку само дел од критиката на моќта на сознанието. Ако пак станува збор за поделба на повеќе моќ на сознанието тогаш систематската претстава на моќта на мислењето има три дела: 1. Моќ на сознание на она што е општо (правила), т.е. разум, 2. моќ на супсумција (moć supsumcije) на посебното под општото, моќ на судење и 3. моќ на одредување на посебното со она што е општо (моќ на изведување од принципи), т.е. ум.

Значи, со воведување на моќта на судењето филозофијата како реален систем на природното сознание аргумент од поимите не добива никаков нов дел. Но критиката на моќта на сознанието го добива: "Во фамилијата на моќта на сознанието сепак постои уште еден среден член помеѓу разумот и умот. Тој среден член е моќта на судењето"³⁶. Во првобитната верзија на првиот вовед за Критиката на моќта на судењето стои дека е во прашање еден нов дел кој е многу потребен, со чие воведување "на прво место оние судови за природата

³⁵ Кант, И., Критика моќи суђења, Бигз, Београд, 1975., стр. 68. стр. 11-2.

³⁶ *ibid*, стр. 69.

чија одредбена причина лесно би можела да се класифицира во емпириски одредбени причини, се осознаваат одвоено од овие емпириски одредбени причини, и на друго место други судови кои лесно се сметаат за реални и за одредба на предметот на природата се осознаваат како различни од тие предмети и како формални, односно се осознаваат како правила на чиста рефлексивност во нештата на природата, не како правила на нивната одредба спрема објективните основни ставови“³⁷.

Моќта на судењето има свое место и во системот на сите способности на човековата душа. Кант наброил три од овие способности: моќ на сознание, чувство на задоволство и незадоволство, и моќ на аспирација (посакување). Моќта на сознанието своите принципи аргументира ги има во разумот (во неговиот поим за природата), а моќта на аспирацијата (посакувањето) во умот (во неговиот поим за слободата).

Чувството на задоволство и незадоволство како една средна моќ има статус кој е аналоган на статусот на моќта на судењето во повисоките познајни моќи. Затоа Кант вели дека не е ништо поприродно од тоа да се претпостави дека чувството на задоволство и незадоволство своите принципи аргументира ќе ги најде во моќта на судењето. Посредничката улога која моќта на судењето ја задобива во рамките на системот на повисоки познајни моќи, останува непроменета и во системот на способности на човековата душа.

Поделбата на повисоките моќи на сознанието на разум, моќ на судење и ум постои од порано, и таа во потполност ја насочува уште и Критиката на чистиот ум. Разумот тука станува опфатен со аналитиката на поимите, умот со трансценденталната дијалектика, а моќта на судењето со аналитиката на основните ставови. Аналитиката на основните ставови одредена е како канон за моќта на судењето, кој ќе ја учи да на поимите ги применува поимите на разумот кои содржат услов за правила аргументира, а Кант ја нарекува ”доктрина на моќта на судењето“. Кога разумот е дефиниран како моќ на правила, тогаш моќта на судењето се покажува како способност која супсумира под правила, која одлучува за тоа дали нешто се покорува на едно дадено правило или не. Моќта на судењето е ”специфична ознака за здрава памет чиј недостаток не може да го надополни ниту една школа“³⁸. Трансценденталната доктрина на

³⁷ *ibid*, стр. 15.

³⁸ Кант, И. Критика на чистиот ум, стр. 124.

моќта на судењето ја сочинуваат два дела: 1. Шематизан на чистиот разум и 2. основни ставови на чистиот разум.

Кант тргнува од тоа дека мора нешто да постои ("нешто трето") што би било слично и со категоријата и со појавата, нешто што би овозможувало примена на категоријата на појавата. Оваа посредничка претстава мора од една страна да биде интелектуална, а од друга сетилна, и една таква претстава е трансцендентална шема. Постапувањето на разумот според шеми се нарекува шематизам на чистиот разум. "Во основата на нашите чисти сетилни поими не лежат слики на предмети туку шемати. На поимот триаголник воопшто никогаш не би му била адекватна ниту една негова слика. Затоа што таа не би ја достигнала општоста на поимот, која прави поимот да важи за сите правоаголни и косоаголни триаголници, туку би била ограничена секогаш само на еден дел од оваа сфера.

Шемата на триаголник може да постои само и единствено во мислите и значи едно правило за синтеза на фантазијата во поглед на чистите облици во просторот. "Шематите не се ништо друго туку временски одредби а priori според правила, а правилата се однесуваат според редот на категориите на временските низи, временските содржини, временскиот ред, на крај на временскиот спој во поглед на сите можни предмети"³⁹. Така шематите на чистите поими на разумот се одредени како услови под кои на тие поими им се обезбедува однос спрема објектите, односно значење; се доаѓа до тоа да категориите имаат само некоја можна емпириска примена.

Додека шематизмот на основните ставови на чистиот разум мораше да ја испита трансценденталната моќ на судењето од гледна точка на општите услови под кои таа има право да ги употреби чистите поими на разумот за синтетичките судови, задача на испитување на системот на основните ставови на чистиот разум е систематското презентирање на судовите кои разумот навистина ги произведува а priori. "Основните ставови а priori го носат ова име не само поради тоа што во себе ги содржат причините за други судови, туку и поради тоа што тие самите не се темелат на повисоки и поопшти сознанија"⁴⁰. При градењето на таблата на основни ставови таблата на основните категории служи како веродостојно упатство, бидејќи основните ставови не се ништо друго освен правила за објективна употреба на категориите.

³⁹ *ibid*, стр. 127 и 130.

⁴⁰ *ibid*, стр. 132.

"Според тоа, сите основни ставови на чистиот разум се: 1. Дадени аксиоми во перцепцијата; 2. Антиципации на перцепцијата; 3. Аналогии на искуството; 4. Постулати на емпириското мислење воопшто"⁴¹.

5.3. Моќта на судењето во третата Критика

Кант смета дека единството на природата во времето и просторот, и единството на искуството кое е за нас можно, се од ист вид. Тоа затоа што "она прво единство претставува еден збир на чисти појави (видови на претстави) кои својот објективен реалитет може да го имаат единствено во искуството кое како систем мора и само да е можно врз основа на емпириските закони, ако тоа единство на природата се замисли како еден систем". Една субјективно-неопходна трансцендентална претпоставка е тоа дека непрегледната разновидност на емпириските закони и хетерогеноста на природните форми не припаѓаат на природата, туку тие, благодарение на афинитетот на посебните закони кои стојат под општите закони, се поволни за искуството како емпириски систем. Таа претпоставка е трансцендентален принцип на моќта на судењето. Затоа што моќта на судењето не е само супсумирање на посебното под општото, како што е таа сфатена во првата Критика, туку и способност за она што е посебно да го најдеме она што е општо, како што е тоа претставено во третата Критика.

Во првата Критика моќта на судењето е дефинирана како одредбена моќ на судење, односно како способност да со една дадена емпириска претстава да се одреди еден поим кој лежи во основата. Таа со дадените поими постапува шематски. Во третата Критика моќта на судењето добива едно проширување, и сега покрај одредбената се воведува и рефлексивна моќ на судење. Овде таа (рефлексивна моќ на судење) е одредена како "способност да според некој сигурен принцип се рефлектира во некоја дадена претстава поради поимот кој

⁴¹ *ibid*, стр. 138. Како додаток овде може да се наведе Кантовото мислење од *Општите примедби за системот на основни ставови*. Тој вели дека многу интересно нешто е тоа што ние можноста за ниту едно нешто не можеме да ја видиме врз основа на самата категорија, туку секогаш при рака треба да имаме некоја перцепција, врз основа на која би ја утврдиле објективната реалност на чистиот поим на разумот. "Така се потврдува дека категориите за себе не се никакви сознанија, туку прости форми на мислење со помош на кои од дадени перцепции се произведува сознание" (*ibid*, стр. 185).

таа го овозможува“⁴². Рефлектирањето се дефинира како споредување и поврзување на дадени претстави или со други претстави или со својата моќ на сознанието, со оглед на некој поим кој таа го овозможува. На тој начин, рефлексивната моќ на судењето може да се сфати и како моќ на просудување. Принципот на рефлексија за дадени предмети на природата гласи: ”дека за сите предмети во природата може да се најдат емпириски одредени поими, што значи баш исто како и: дека секогаш на нејзините производи може да се претпостави една форма која е можна врз основа на општите закони кои можеме да ги сознаеме“⁴³. Без овој принцип нашето рефлектирање би било по случаен избор и слепо. Кант смета дека секое споредување на емпиriskите претстави претпоставува дека природата во поглед на своите емпиriskи закони се придржувала кон одредена, ”со наша моќ на судење согласна штедливост и една за нас сфатлива еднообразност, и таа претпоставка, како принцип на моќта на судењето а priori, мора да му претходи на секое споредување“⁴⁴.

Рефлексивната моќ на судење со дадени појави не постапува шематски туку технички, вештачки /Klinstlich/, во корист на нашата моќ на судење. Моќта на судењето ја претвора а priori техниката на природата во принцип на сопствена рефлексија. Кант вели дека рефлексивната моќ на судењето не е во состојба да ја класифицира целата природа ако не претпостави дека природата ги наведува (специфицира) своите закони според принципот на поволност (погодност) за способноста на моќта на судењето да во целата разновидност на нештата најде, врз основа на емпиriskите закони, нивната сличност, за да ги сумира под емпиriskи поими и тие класи под поопшти класи, и така да биде во состојба да достигне до еден емпиriskи систем на природата. Сопствениот принцип на моќта на судењето гласи: ”природада ги специфицира (ги наведува) своите општи закони во емпиriskи закони, според (во согласност на) формата на еден логичен систем, поради моќта на судењето“⁴⁵. Тука изникнува поимот на целисходноста на природата како еден сопствен поим на

⁴² *ibid.*, стр. 19. Моќта на судењето е одредбена тогаш кога е дадено она што е општо (правило, принцип, закон) и тогаш активноста на моќта на судењето се состои во супсумција на посебното под општото. Моќта на судењето е рефлексивна тогаш кога е дадено само она што е посебно, а моќта на судењето тука треба да го најде она што е општо. Во прашање се две логични постапки: спецификација и класификација.

⁴³ *ibid.*, стр. 20.

⁴⁴ *ibid.*, стр. 21.

рефлексивната моќ на судењето: врз основа на својот принцип на моќта на судењето замислува некоја целисходност на природата во спецификација на нејзините форми по пат на емпириските закони.

Во поглед на своите творби како агрегати, природата постапува механички, но во поглед на своите творби како системи таа постапува технички, а тоа значи како уметност (Кант овде како пример го наведува создавањето на кристалите, разновидните облици на цвеќиња, внатрешната уреденост на растенијата и животните). Разликата помеѓу тие два начина на просудување на природните творби ги поставува рефлексивната моќ на судењето. Кант смета дека без никакви проблеми може да се замислат, едно покрај друго, објаснувањето на некоја појава, што претставува активност на умот која тој ја изведува врз основа на објективните принципи, и која е механичка, "а правилото на просудување на истиот предмет според субјективните принципи на рефлексивна за него да биде техничко".

Моќта на судењето е техничка во таа смисла што природата се замислува како техничка доколку се поклопува со постапувањето на моќта на судењето правејќи го неопходно.

Кант вели дека поради секој емпириски поим потребни се три активности на самоактивната моќ на сознанието: 1. сфаќање на разновидноста во перцепцијата, 2. компресија, т.е. синтетичко единство односно да се сведе тоа што е разновидно во поим на еден објект и 3. презентирање на оној предмет кој одговара на тој поим во перцепцијата. Првата активност бара имагинација, втората разум, а третата моќ на судење, која овде би претставувала одредбена моќ на судење, ако станува збор за еден емпириски поим.

Целисходноста ќе се разгледува како субјективна ако формата на еден објект е таква да сфаќањето на неговата разновидност во имагинацијата се поклопува со прикажувањето на еден поим на разумот, така да во рефлексивната разумот и имагинацијата взаемно се согласуваат заради унапредување на својата активност, а предметот се перцепира како целисходен само за моќта на судењето. Самиот суд тука не претставува никаков суд на сознанието-таков еден суд се вика естетски рефлексивен суд.

”Ако се емпириските поими и емпириските закони дадени во согласност на механизмите во природата, и ако моќта на судењето споредува еден таков разумски поим со умот и неговиот принцип на можности на системот, тогаш, ако таа форма се најде на предметот, целисходноста е просудена објективно и нештото значи природна цел. Судот за објективната целисходност на природата се вика телеолошки. Тоа е еден сознајни суд, но тој му припаѓа само на рефлексивната а не на одредбената моќ на судењето“⁴⁵.

Ова разликување на субјективната и објективната целисходност ја следи целата трета Критика, која се состои од два главни дела: критика на естетската моќ на судењето и критика на телеолошката моќ на судењето.

Според Кант, еден естетски суд е оној суд чија одредбена причина лежи во едно чувство кое е непосредно поврзано со чувствувањето на удобност односно пријатност и непријатност. ”Во естетскиот сетилен суд тоа е она чувство кое непосредно е произведено од страна на емпириското перцепирање на предметот, а во естетскиот рефлексивен суд тоа е она чувство кое во субјектот произведува хармонична игра на двете сознајни способности на моќта на судењето: имагинацијата и разумот, бидејќи во една дадена претстава способноста на сфаќање на едната моќ и способноста на презентирање на другата моќ се една на друга корисни, овој однос произведува во таков случај со таа чиста форма чувство кое претставува одредбена причина на судот кој поради тоа се вика естетски и како субјективна целисходност (без поим) врзан е за чувството на задоволство“⁴⁶. Задоволството се сфаќа како да е неопходно поврзано со претставата за предметот чија форма во чистата рефлексивна се просудува, не само за субјектот кој таа форма ја сфаќа, туку за секој кој воопшто суди (естетските рефлексивни судови полагаат право на неопходност и тие не велат секој да суди така, туку дека секој треба да суди така). Тогаш за предметот се вели дека е убав, а моќта која нас нè оспособува да врз основа на таквото задоволство донесуваме судови се вика вкус. Но, приемчивоста за задоволство, кое потекнува од рефлексивната за формите на нештата, не означува само некоја целисходност на објектот во однос на рефлексивната моќ на судењето, туку исто така и некоја целисходност на субјектот во поглед на предметот според нивната форма.

⁴⁵ *ibid.*, стр. 27.

⁴⁶ *ibid.*, стр. 30.

Затоа естетскиот суд се однесува не само како суд за вкус кон она што е убаво, "туку како суд кој произникнал од духовното чувство се однесува исто така на она што е возвишено"⁴⁷, и критиката на естетската моќ на судењето мора да има два свои дела: аналитика на убавото и аналитика на возвишеното.

Телеолошки суд е оној суд во кој целисходноста на нештата во природата се гледа како основа на нивните можности. "Природата преку неопходен начин се совпаѓа не само во поглед на своите трансцендентални закони со нашиот разум, туку исто така во своите емпириски закони со моќта на судењето и нејзината способност за прикажување на природата во едно емпириско сфаќање на нејзините форми со помош на имагинацијата, и тоа само поради искуство, а тука формалната целисходност на природата може да се докаже како неопходна во однос на нејзиното друго поклопување (со моќта на судењето)"⁴⁸. Претставата за објективната целисходност нема работа со чувствувањето на задоволство во нештата, туку со разумот. Ако е даден поимот за некој предмет, тогаш работата на моќта на судењето се состои во неговата употреба поради сознание во презентирањето, т.е. во тоа да покрај поимот се постави една соодветна перцепција.

Оној дел од третата Критика кој ја содржи естетската моќ на судењето "ѝ припаѓа нејзе суштински, затоа што единствено таа естетска моќ на судењето содржи еден принцип кој моќта на судењето го зема потполно а рѓогѝ за основа на својата рефлексѝја, имено принципот на една формална целисходност на природата во поглед на нејзините посебни (емпириски) закони за нашата моќ на сознанието, без кои разумот не би бил во состојба во неа да се снајде"⁴⁹.

Предмет на Критиката на моќта на судењето во поглед на душевната (духовната) моќ се однесува на чувствувањето на задоволство и незадоволство, во поглед на моќта на сознанието на моќта на судењето, во поглед на принципот а рѓогѝ на целисходноста и во поглед на примената на уметноста.

Моќта на судењето која критички е вообличена низ Критиката на моќта на судењето, претходно, во првата Критика, добила своја доктринарна интродукција во Кантовата филозофија. Но првата Критика не го поставува

⁴⁷ *ibid.*, стр. 83.

⁴⁸ *ibid.*, стр.38.

⁴⁹ *ibid.*, стр.84.

проблемот на раздвоеност на два дела на филозофијата. Таа достигнува, од една страна, до утврдување на законодавство на разумот во поглед на природата и, од друга страна, до констатирање на несоодветноста на умот за теоретско спознание (трансценденталните идеи добиваат статус на регулативни принципи за воспоставување на систематско единство на различните емпириски наоди односно сознанија⁵⁰). Поставувањето на проблемот на моќта на судењето како проблем на поврзување на двата дела на филозофијата, ќе биде можно, во вистинска смисла, дури по втората Критика. Втората Критика, низ која умот конечно се етаблира, воспоставува, покрај веќе со првата Критика воведеното законодавство на разумот, законодавство на умот кое за свој предмет ја има слободата.

Така филозофијата се распаѓа на две меѓусебно независни законодавства. Меѓутоа, како што е тоа веќе изнесено, поимот на слободата треба во сетилниот свет да ја постигне целта која е поставена врз основа на неговите закони, па според тоа мора да постои можност природата да се замисли така да барем законитоста на нејзината форма да се совпадне со можноста на оние цели кои во неа треба да се постигнат во согласност со законите на слободата.

Основната шема на Кантовата филозофија: разум-моќ на судење-ум, која е, барем според табелата од крајот на вториот вовед во третата Критика, дефинитивна-постои уште во првата Критика. Тука е потребно едно појаснување. Во првата Критика моќта на судењето има значење на одредбена моќ на судењето, а умот има значење на шпекулативен ум, па тука всушност онаа шема може вака да се одреди: разум-одредбена моќ на судењето-шпекулативен ум. Моќта на судењето и во овој контекст ја остварува својата

⁵⁰ Погодно е да се наведе дека Хоркхајмер и Адорно во ова систематско воспоставување на единство преку регулативна употреба на умот го препознале еден од најважните облици на просветителството. Тргнувајќи од она место во првата *Критика* во кое се зборува дека умот го поставува колективното единство со цел разумот или постапките (*Критика на остроумот*, стр.392), тие велат дека "кај Кант како и кај Лајбниц и Декарт, рационалноста се состои во тоа 'да како при искачување кон повисоките родови, така и при спуштање кон пониските врсти, се завршува составната врска'." (Хоркхајмер М. и Адорно Т., *Дијалектика на просветителството*, стр. 89). Хоркхајмер и Адорно сметаат дека мислењето, во смисла на просветителството, воспоставување на единствен, научен ред и изведување на фактот спознавање од принцип (*ibid*, стр. 89). "Мислењето во кое системот и перцепцијата не се усогласени не им смета само на изолираните перцепции, туку доаѓа во конфликт со реалната практика (пракса): "Не само што не се случува она што не се очекувало, туку се случува она што не сме го очекувале: мостот се руши, жетвата пропаѓа, лекот штети" (*ibid*, стр. 91).

посредничка улога, и тоа на двоен начин: 1. трансценденталната шема ги поврзува категоријата и појавата и со тоа на поимите им обезбедува значење и 2. во поделбата на повисоките сознајни моќи моќта на судењето е таа која, по пат на основни ставови, обезбедува континуитет помеѓу разумот и умот (логичката илузија се јавува односно се должи на употребата на основните ставови од страна на умот надвор од искуството). Во втората Критика умот добива значење на практичен ум, а во третата Критика моќта на судењето добива значење на рефлексивна моќ на судење. Така конечната шема на Кантовата филозофија, всушност, би била: разум-рефлексивна моќ на судење-практичен ум.

Рефлексивната моќ на судењето овозможува спојување на двата дела на филозофијата и на нејзината критика "суштински" и припаѓа естетската моќ на судењето која ја опфаќа аналитиката на убавото и аналитиката на возвишеното. Ова поглавје од трудот има за цел одредување на место на моќта на судењето во Кантовата филозофија, како и за прикажување на самата моќ на судењето (пред си рефлексивната моќ на судењето).

5.4. Глорификации на уметноста, идеал на романтизмот

Шопенхауер воочува дека во сите разгледувања пред Кант нештата биле испитувани секогаш само од емпириска гледна точка. Се истражувало кои се тоа услови за постигнување на естетско задоволство кои лежат во објектот. Според Шопенхауер Кантовата заслуга е што прв длабоко и сериозно го испитувал поттикот во согласност на кој ние предметот кој го произвел го нарекуваме убав, за да во својата чувствителност пронајдеме составни делови и услови на тој поттик. Од тука, смета тој, Кантовото истражување одело во сосема субјективна насока, но овде неговата заслуга не оди понатака од фактот дека он укажал на правиот пат, дал метод на тие истражувања, го расчистил патот но ја промашил целта.

Основна Шопенхауерова забелешка на Кант во критиката на естетскиот суд е таа дека тој го задржал методот својствен на целата негова филозофија. Смета дека Кант овде поаѓа од апстрактното сознание за да го втемели интуитивното, затоа што Кант во критиката на естетскиот суд не поаѓа од самата (интуитивна, непосредна) убавина, туку од судот за убавото-судот на вкусот. Од тука може да следи дека Кант го познава убавото само по слушање за него, по она што се кажува за убавото а не од непосредно искуство. Шопенхауер забележува дека така и некој интелигентен слепец би можел на ист начин да развие теорија за боите, само врз основа на сѐ она што би му раскажувале другите за боите. За Шопенхауер Кантовата теорија е многу причинска но нејзиното решение на проблемот е непрепорачливо, и затоа тој во доменот на естетиката и не полемизира со Кант туку развива своја сопствена теорија на уметноста независно од Кантовските резултати.

За Шопенхауер уметноста како цвет на животот⁵¹ има за задача да го подигнува и ослободува човековиот дух, така да во овој свет на навидум вечното незадоволство и потрага, кој е најлош од сите можни светови и кој само за влакно да е полож не би ни можел воопшто да постои, ја презема врз себе рационалната задача да стане тешителка на светската болка. Уметноста треба дури и за момент да не ослободи од причините на сите зла и болки. Таа лишувајќи ни од вољата ја укинува индивидуалноста која е инаку предмет на болка. Уметноста на човекот со контемплација му обезбедува идеален заборав на мизерната секојдневица која преовладува со помош на уметничките идеи. За Шопенхауер убаво е сето она што изразува идеја, а уметноста повеќе од било што ја издвојува идејата од случајните елементи на реалноста. Идеите за него не се нешто општо туку само се манифестираат во посебното. Тие не се "генери" туку "species", уметничко е она поединечното-самиот жив живот. Шопенхауер имплицитно потпирајќи се на Аристотел идеите не ги сместува во некое имагинарно царство на идеи како Платон, туку ги поврзува со видови на конкретни нешта. За Шопенхауер идеите се непосредна објективизација на вољата во нејзините различни градации и нив ги покажува уметноста, а не нивните избледени копии на реалните нешта. Тој порадикално од Кант и Шелинг тврди дека спознавањето на идејата важен предуслов за уметничкото

⁵¹ Види: Дилтај, Вилхелм, *Доживљај и песништво*, Орпхеус, Нови Сад, 2004. Стр 242, 308, 315.

творештво и доживување. Во овој контекст Шопенхауер останува во рамките на Платонистичко идеалистичкото наследство. Меѓутоа во оправдувањето на постоењето на тие идеи тој упатува на живата уметничка реалност. Се восхитува на облакот што прелетува по небото, со потокот што се крши помеѓу карпите, со замрзнатото прозорско стакло кое кристализира во најразлични форми. Нагласува дека формата на облакот, брановите и жуборењето на водата, кристализацијата на мразот, сето тоа постои за нас како индивидуални посматрачи, но сето тоа само по себе е индиферентно. Облаците се сами по себе еластична пареа. Потокот е аморфна течност која се покорува на законот на земјината тежа. А мразот се покорува на законите на кристализација. Токму во овие детерминации се состојат идеите на сите тие нешта. Олицетворени во материјата идеите ја добиваат својата уметничка фасцинантност токму во таа материја во која се конкретизирани и така им стануваат достапни на сетилата. Општото тука во поединечното е дадено непосредно како на дланка. По тоа општо поединечното уметнички привлекува, давајќи му истовремено на општото опипливост (очевидност) на живиот живот. Шопенхауер всушност тргнува од уметничкото доживување како непосредно дадено кон филозофски концепт, односно од вистински увид во уметноста и нејзината драматична снага, до филозофскиот "систем кој тоа примарно доживување и тој увид треба дури подоцна да ги оправда". За ова сведочат неговите инспирирани опсервации (набљудувања) кои тој ги искажал за индивидуалните умења (вештини) односно поединечните уметности со исклучителен уметнички сензибилитет и страст во своето главно дело "Светот како воља и претстава".

Шопенхауер во своите рефлексии за ликовните уметности, архитектурата, музиката секогаш повторно истакнува дека идејата била и останува интуитивна. Уметникот не е свесен *in abstracto* за правецот и целта на своето дело. Нему пред очите не му лебди некој поим туку идеја, па тој затоа не може да приложи никаква сметка за својата активност. Уметникот создава случајно и несвесно, речиси инстинктивно. За разлика од него набљудувачот во уметноста поаѓа од поимот. Тој воочува што е она што во вистинските уметнички дела ни си допаѓа и што има ефект. Тој анализира, го сфаќа како поим, односно апстрактно и тогаш не му е тешко тоа дело отворено или потајно да го набљудува со неговата карактеристична упорност. Меѓутоа според

Шопенхауер поимите никогаш не можат да му подарат внатрешен живот на некое уметничко дело. Самата идеја е единство кое низ облиците на времето и просторот, односно низ облиците на нашата интуитивна аперсерсија се раслојува и развија во претстави кои се сосема нови со оглед на поимот со исто име. Идејата на оној што ја сфатил му личи на некој жив организам кој се развија и има моќ да се оплодува. Поимот од мноштвото (толпата) повторно воспоставува единство со помош на апстракциите на нашиот разум. Затоа поимот е како некој мртов суд од кој не може да се извлече повеќе: со помош на аналитичките судови, од она што се ставило во него со помош на синтетичката рефлексија. Поимот не асимилира, не преобразува и не произведува па не може ни да се приближи на метафората за живиот организам. За Шопенхауер целта на секоја уметност е соопштување на идејата, која произлегувајќи низ духот на уметникот станува очистена од сè што и е туѓо, па така станува сфатлива и за оној чија приемчивост е послаба и кој нема творечки способности. Меѓутоа и овој ја сфаќа идејата интуитивно а не поимовно. Преминот од идеја на поим според Шопенхауер е пад на номиналното значење, на рационалната интенција, со што се намалува реалното значење на интуитивната вистина.

Убедлива илустрација на овие свои општи ставови за уметноста Шопенхауер дава во своите опсервации за поезијата. Целта на поезијата е исто така да ги манифестира идеите односно степените на објективизација на вољата. Таа треба да им ги соопшти на слушателите со истата она јасноќа со која ги сфатил писателот. Проблемот е што идеите се интуитивни а да се дојде до нив мора апстрактните поими, таа непосредна граѓа како и најсுவата проза така и самата поезија, така да се комбинираат да од апстрактните, провидните општости на поимите, се извлече нешто конкретно, нешто индивидуално. А од ова тогаш се јавува интуитивна претстава како зачеток кој отвара пат кон идејата и тоа со помош на со неа разбудената фантазија на самиот слушател. Мајсторството во поезијата, исто како и во хемијата, се состои баш во тоа да се добие комбинација која се посакува. Во поезијата за таа цел служат многубројни епитети кои ја ограничуваат општоста на секој поим, стеснувајќи ја се повеќе и повеќе си додека не ја направат интуитивна. Така за Шопенхауер Гетеовите стихови:

"Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht,

Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht."

("Благ ветер од синото небо дува,

Мирта молчи а лаворов лист се подига кон небото.")

асоцираат во фантазијата на сето задоволство на јужното поднебје (јужната клима) со така малку поими, баш благодарение на тоа што придавките со своето значење ја пресекуваат сферата на значење на именките значително намалувајќи ја и приближувајќи ја така си поблиску до интуицијата. Ритамот и римата при тоа како помошно средство на поезијата прават претставувањето да стекне посебна снага благодарение на звукот кој се јавува во правилни интервали, така да со него речиси доаѓаме до хармонија; ритамот и римата така го врзуваат нашето внимание и делумно предизвикуваат во нас слепо прифаќање, кое му претходи на секој суд, со што поемата стекнува одредена емпатична вредност, уверливост независно од конкретно искажаното.

За Шопенхауер на човекот поезијата му е поблиска од историјата. Тој смета дека искуството како и историјата почесто ни учат што се луѓето од тоа што е навистина човекот. Тие повеќе даваат коментари од емпириски карактер за однесувањето на луѓето едни кон други, од каде што извлекуваме правила за сопственото однесување, отколку што ни овозможуваат подлабок увид во интимната природа на човекот. Вистинскиот поет спротивно на тоа ја опфаќа идејата, суштината на човештвото, и тоа надвор од секоја релација, надвор од секое време, искажувајќи ја соодветната објективност на нештата сами по себе. На поетот му е достапен оригиналот, тој ја покажува идејата, чиста и јасна. Затоа што во Платоновата традиција, конкретниот човек не е вистинска егзистенција, туку само привидна егзистенција, постојано настанува, релативно битисува, кое исто така може да се нарече небитие, како што може да се нарече и битие. Вистински постоечка е само идејата која во овој конкретен човек се одразува, односно човек сам по себе, која не зависи од ништо, туку постои сама по себе и сама за себе, која ни настанала, која ни завршува односно нема крај туку секогаш постои на исти начин. Во оваа смисла поетот ја прекинува историчноста, конкретниот човек го сведува на појава, а вистинското негово

битие го наоѓа во идејата на човекот, како во највисок степен на објективност на вољата.

Според Шопенхауер поетот личи на математичар кој односот помеѓу фигурите го конструира а priori во чиста интуиција, и ги искажува не на начин каков нацртаната фигура го има во реалноста, туку онака какви што си тие односи во идејата која цртежот треба да ја претстави⁵². Поетот ја развија и појаснува идејата на човештвото односно идејата на човекот воопшто. А животот на човекот, онаков каков најчесто се прикажува, сличен е на водата, онаква каква најчесто се прикажува во рибникот и реката. Но во епот, романот, во трагедијата, само избрани карактери се ставаат во околности во кои се манифестираат и развиваат сите нивни својства. Како што водата ја прикажува својата убавина кога се стрмоглавува при течењето, кога врие и се пени, кога како воздухот прска нагоре или кога неподвижно го одразува небото, и при тоа останува верна на својот карактер, покрај сите услови во кои се манифестира, така и идејата на човекот благодарение на поетот се открива во неговиот дух преку длабочините на човековата душа незамислива во обичното, рутинско манифестирање на секојдневието.

Поезијата ја објективизира идејата на човекот онаков каков што е, манифестирајќи се при тоа во сосема индивидуални карактери. Романот, епот и драмата мора да се разликуваат од вистинскиот живот со постојаното значење на своите ситуации и исто толку со распоредот и изборот на карактерите. Недостатокот на единство во карактерите, противречност во нив самите, или во однос на човековата природа воопшто, исто како и неверојатноста на ситуацијата, навредуваат во поезијата исто толку колку и лошо нацртани фигури, крива перспектива или лошо осветлување во сликарството. За Шопенхауер трагедијата е врв во поезијата. Нејзина цел е прикажување на животна драма, борба на вољата против самата себе. Таа борба се манифестира во страдање на човештвото, во страдање кое доаѓа случајно или преку заблуда и се персонифицира како судбина. А тоа страдање е дел од самото човештво, дело на контрадикторни тенденции на вољата на поединци, злобата и изопаченоста

на повеќето луѓе. Истата воља живее и се манифестира во нив самите но нејзините појави се во взаемен конфликт и меѓусебно се растргнуваат. Само кај исклучителни луѓе, низ сознание прочистено и возвишено преку самото страдање, се достигнува точка каде појавата повеќе не мами.

Обликот на појавата, тој принцип на индивидуалноста станува исполнет, а егоизмот кој се темели на тој принцип исчезнува. Со ова до сега моќните мотиви ја губат својата моќ, а наместо нив настапува спознавање на суштината на светот, кое делува како смирување на вољата, доведува до резигнација, до одрекување не само од животот туку од целата желба за живот. Вистинската смисла на трагедијата е длабочината на увидот. Бидејќи она за што јунакот страда не се неговите лични гревови, туку тоа е исконски грев, односно неправда на самиот живот како таков. Несреќата може да произлезе просто од взаемниот став на личностите, нивниот конфликт, нивните односи. Не е потребно да си има ниту големи заблуди, ни исклучителен случај, ниту карактер кој по злото ги надминува сите човекови мерки. Доволно е карактерите кои ги сретнуваме секој ден и во вообичаени ситуации да сѐ така спротиставени едни кон други, така самата нивна положба да ги присилува едни кон други, свесно и намерно, да си ги припишуваат најголемите несреќи, а при тоа вината да не може навистина да се припише исклучително ниту на едните ниту на другите. Тогаш можеме да видиме, со помош на поетот, дека и најголемите страдања можат да бидат предизвикани од заблуди кои можат да ја погодат и нашата сопствена судбина, и со активности кои сме биле во состојба и ние да ги извршиме, а да при тоа никого не би можеле да го обвиниме за неправда. Затоа во поезијата на вистинските поети, нагласува Шопенхауер, се одразува интимната природа на целото човештво и во нив наоѓа соодветен израз си она што милиони поранешни, сегашни и идни луѓе чувствувале или ќе почувствуваат во тие ситуации, секогаш исти затоа што секогаш се повторуваат. Ако тие ситуации исто како и човештвото остануваат непроменливи и секогаш ги предизвикуваат истите чувства, уметничките производи на вистинските поети опстојуваат со векови, живи, вистински и свежи.

⁵² Види: Филозофија бр.30, Зборник текстови: Делото на Артур Шопенхауер, Аз-буки, Скопје, 2011. стр.121.

Поетот е истовремено и човек воопшто, неговата тема и структура е си што го возбудило срцето на било кој човек, си што ислегува од човековата природа во било која ситуација. Тој е во состојба да пее за задоволствата исто како и за мистиката, да прикажува возвишени исто како и простачки расположенија, во согласност со каприците или по повик. Затоа никој на поетот не смее да му припише да биде племенит и возвишен, морален, побожен или било што друго, а уште помалку може да му се префрли дека е ова или она. Доволно е тоа што тој како поет претставува огледало на човештвото и на човештвото му укажува што тоа чувствува и што го мачи.

Доколку Шопенхауеровиот естетски концепт го гледаме според "есенцијалните", апстрактни елементи, доколку го лишиме од сите оние егзистенцијално лични искуства, литературни опсервации, стилски фигури и нијанси и би го интерпретирале на традиционален катедарски начин, тој би останал во рамките на платонистичките решенија. Меѓутоа, кога се следи неговиот јазик, со кој зборува за уметничкото, ни се разоткрива човек кој има автентично искуство, човек кој е егзистенцијално вклучен во феноменот на уметничкото доживување. Пред ова доживување, целиот систем на неговиот метафизички волунтаризам, во кој неговиот концепт на уметноста е само дел од тој систем, се повлекува во позадина. Вистински импресиониран со изворните уметнички убавини, Шопенхауер одново се обидува да го заведе тоа свое доживување на уметничкото во рамките на својот систем како доказ за вистинитоста на претпоставената метафизичка структура на светот. Затоа не е случајно да на Шопенхауеровиот инаку песимистички обоен опус, како контрапродукт да му се спротивставува неговиот говор за уметноста, честопати проткаен со духовни, саркастични, често и ведри анегдоти, слики и доживувања. А тоа е баш таа ведрина (спокојство), снага и богатство на несимулираното доживување на уметноста. За него уметноста не станала жртва на еден однапред створен систем, како кај Хегел на пример, кој уметноста ја сфатил како понизок начин за презентација на идејата, пониско спознание на апсолутот и од филозофијата и од религијата. Шопенхауер во своето разгледување на уметноста уметничкото не го деградира за да му удоволи на рационалноста на својот филозофски систем, туку пред она уметничкото тој е првенствено (пред си) искрен обожавател, а потоа филозоф.

Основна цел на овој труд е да покаже како една коректна критика, која го почитува противникот и го цени неговиот придонес во областа на филозофијата, истовремено му овозможува на критичарот да развие алтернативни идеји и да понуди оригинални решенија. Во таа смисла Шопенхауеровата критика на Кантовата филозофија е еден инспиративен пример. Со тоа што ги довел во прашање некои од основните придонеси на Кант во секоја од фокусираните области, Шопенхауер не ја намалил вредноста на Кантовото дело, туку тоа дело го осветлил од сопствена перспектива и создал можност за ново истражување на кантовски темели. Основна вредност на неговата критика на Кантовата филозофија е што "ударот наоѓа искра во каменот", т.е. што темелноста на Кантовиот систем и конфронтацијата со него предизвикала творечка искра кај Шопенхауер, благодарение на која тој, на крилата на инспирацијата, дал свој оригинален и провокативен придонес во филозофијата.

6. ШОПЕНХАУЕРОВАТА КРИТИКА НА "ЗАРОБЕНИОТ" ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЕН УМ – СЛОБОДНИ ПАРАНЕЗИ И МАКСИМИ

Шопенхауеровиот став "Светот е воља" ни води понатака од она што ни изгледа на прв поглед. Имено, овде не станува збор само за одлучувањето на филозофот дали умот е она приоритетното и преку кое си друго може да се објасни, или примат во тој си објаснувачки контекст кој има воља. Не станува збор исклучително за прашањето дали е Шопенхауер склон кон интелектуалистичко разгледување на светот во целина, или е приврзан на гледиштето на волунтаризмот. Шопенхауер за да го искаже ставот "Светот е воља", тој претходно вољата морал да ја пронајде тамо каде што таа најнепосредно и понатака се разоткрива-во човекот⁵³.

Шопенхауеровиот став "Светот е воља" (што исто така не може да се воочи на прв поглед) упатува и на една оригинална волунтаристичка концепција, а тоа ќе го воочиме ако на "вољата" и го припишеме атрибутот "слепа". Последица на тоа е ставот "Светот е слепа воља". Само тогаш сме на вистинскиот пат - Шопенхауер во слепиот, што значи непродуховениот и безумен нагон го гледа јадрот во човекот, а со воопштувањето на своето сфаќање на човековата природа и основата на светот.

Но, да се вратиме чекор назад. Дека вољата е "магичен збор", главна идеја, богатата, хетерогена, содржинска Шопенхауерова миса (на почетокот на неговото излагање ние не можеме ни да почувствуваме дека тој нема да остане верен на својата "главна миса"), значи, дека клучен поим на неговата филозофија е вољата, на тој заклучок ни наведува и самиот автор на "Светот како воља и претстава"⁵⁴, во својот прв дел во кој го излага гледиштето за претставата сведувајќи го Кантовиот категоријален апарат на причински принцип. Имено, и на тоа место тој ќе ни посочи кратко задржување во сферата

⁵³ Peri, Marvin, *Intelektualna istorija evrope*, Clio, Beograd, 2000, str. 402.

⁵⁴ Шопенхауер А., *Светот како воља и претстава*, стр. 176

на илузијата, појавите, феномените, надворешното, сонот и сеништата и без премин на суштинското, ноументалното, вистинското, внатрешното, јадрото и новината на неговите мисли - вољата. И во тој контекст тој ќе каже: "Внатрешното противење со кое сите луѓе светот го прифаќаат како своја чиста претстава им навестува, дека ова разгледување е сепак еднострано". Меѓутоа, едностраноста на ова разгледување ќе биде во наредната книга елиминирана по пат на вистината... Таа вистина која мора да биде строга и за секого тажна, ако не и стравична, е наиме, вистина, да човек мора да каже-Светот е моја воља-.

И во предговорот на првото издание на Светот како воља и претстава Шопенхауер како да го нема земено во предвид двојното именување на своето главно дело, па ни известува дека она што сака да го соопшти е "една единствена мисла, а таа една единствена мисла се покажува како она што го нарекоа метафизика, како и она што го нарекоа етика, она што го нарекоа естетика, таа мисла би морала да биде сето тоа". Таа една, единствена мисла е мисла на вољата, исто така мисла која го замислува човекот како битие (суштество) на вољата (а не првенствено како битие на умот, значи спротивно на филозофската традиција).

6.1.Telo

Шопенхауер отворено, одлучно, без двоумење, без ограничување тврди за "идентичноста на вољата и телото". Со оглед на тоа што фундаменталниот принцип го изедначува со телото (како прва вистинска објективизација на вољата), јасно е дека тој традиционалниот опозиционен дуалистички пар свест-тело, го разгледува така што приоритет му дава на телото, со што му задава силен удар на рационализмот во филозофијата и со својот остар филозофски израз прави рез на пајаковата мрежа исткаена од "безбројни" поими на филозофијата на умот.

Клучен израз е "внатрешното спротиставување", бунт, несогласување кое доаѓа од длабочините, темните понори на индивидуите кои се противат на

изедначувањето на сопственото тело исклучително со претставата, и кои сакаат гласно да ја кажат вистината дека телото е воља, вистина за која сме сите интуитивно свесни, а која не е вообличена во апстрактен поим. Со други зборови, ние интуитивно се запознаваме со она што за Шопенхауер е неспорно - дека е испод свеста⁵⁵ во нас сместено нешто длабоко, примамливо, побогато и посмртоносно, посилено, а за самиот ум необјасниво. Така, неговата решеност Кантовата дистинкција помеѓу појавите и нештата сами по себе да ја зачува, се разрешува така што укажува на тоа дека телото ни е дадено како предмет на перцепција, како објект, но истовремено инсистира да не ја губиме од предвид едностраноста на ваквото одредување, како и нагласувањето на она позначајното - дека е телото она што секој кај себе непосредно го препознава како воља, и дека само преку автодоживување (самоискуство) на сопственото тело како аспирација, секој го трансцендира светот на чисти претстави, она надворешното, што според неговите зборови само "релативно егзистира", и не овозможува приод кон "суштината на нештата".

Шопенхауер се разликува од своите претходници, но и од современите по тоа што активноста на поединецот како телесна активност ја става во прв план. Имено, за филозофите кои го набљудуваат човекот само низ призмата на теоријата на сознанието, се подразбира пасивност на телото; телото е инертно, не делува, мирува, присутно е, но само како објект. (За Кант и Фихте-факт на свеста). А свеста секогаш е активна, плодна - кај Кант априорните форми на субјектот се услов за можностите на искуството, односно, категориите внесуваат во него ред и општост, воспоставуваат синтеза, единство на разновиден материјал. Исто така Фихтеовото "Ја" се карактеризира со извонредна творечка сила, сѐ од себе создава, и природата која е само проекција, продукт на субјектот.

Шопенхауер го преместува тежиштето - телото е активно. А во секое движење на телото, и во она најнезабележително, и во она најенергичното, присутен е чинот на вољата. "Секој вистински прав и непосреден акт на вољата, исто така е веднаш и непосредно телесен акт, во согласност на тоа, секое

⁵⁵ Испод свеста може да се мисли буквално, со оглед на тоа дека Шопенхауер филозофски го толкува телото, и оди понатака во смисла на спецификација на органите како израз на вољата: мозок-свест, фокус на вољата-репродуктивни органи...

влијание на телото исто така е веднаш и непосредно влијание на вољата. Како такво влијанието предизвикува болка ако противречи на вољата, доколку е во согласност со неа, предизвикува чувство на задоволство или милина⁵⁶. Така да телото ја обелоденува вољата, ја прави видлива, па тоа е нејзина прва и вистинска објективација на која со самото тоа, според Шопенхауер, со право му се припишува епитетот - автентична реалност. Шопенхауер евидентно го превртува традиционалниот план. Имено, за филозофите чија појдовна точка е умот (или попрецизно човековата умност) карактеристично е сведување на телесното на чист додаток, кој поврзан со сетилата само му смета на умот во неговата вродена тежина да ја спознае вистинската реалност, во согласност со тоа е и обезвреднувањето на секое спознание кое своето извориште го има во привидната, сетилна перцепција, на кое му се оспорува поседувањето на онаа извесност која единствено апстрактното мислење може да ја обезбеди.

Шопенхауер поаѓа од телото, и покрај целото филозофско наследство, а заедно со телесното, кое во неговата филозофија е широко сфатено, кое тој го поврзува со страстите, афектите (како што се радоста, љубовта, жалоста), а овие не се ништо друго туку "остри движења на вољата" кои се манифестираат низ телесните движења, станува видлива и незаобиколна ирационалната сфера која значајно го одредува поединецот. Со тоа Шопенхауер се одвојува од својот учител Кант, чија филозофија, како "блескава сувопарност" исклучително ја ценел, заменувајќи го трансценденталниот субјект на спознанието "со живо" битие на слепи нагони и страсти. Истовремено ставајќи го акцентот на телото, упатувајќи на нашата потчинетост на моќните нагонски сили, тој наспроти Декарт и неговата добро позната неспособност да мисли, поединецот во неговата целина (во овој контекст - единството на духот и телото), не го губи од предвид умот, иако го лишува од функцијата на господар.

Прогласувајќи го телото за "вистинска реалност", Шопенхауер го намалува јазот помеѓу човекот и животните, што е исто така промена која е полна со свежина со оглед на традиционалното преценување на улогата на умот кај поединецот, преценување кое води кон нагласена идеализација, илузорно претставување и своевидна стерилизација на човековата природа (која на тој

⁵⁶ Шопенхауер А., *Светот како воља и претстава*, 11 стр.162.

начин се чисти од "нечисти" наслаги и талози кои со себе ги носи нагонско емоционалната страна на поединецот).

Шопенхауер ни покажува дека човекот е секако поблиску до животните, отколку до претпоставената бестелесна интелигенција - Господ.

7.2. Односот Ум-воља. Светот како претстава.

Додека според Шопенхауер не се направи неминовен премин кон автентична реалност, чистиот спознавачки субјект останува вчаурен во светот на феномените, во светот кој е негова сопствена креација (и според формата на сознанието - причинскиот принцип и според содржината која носи негативна ознака на илузијата).

Самиот причински принцип (времето, просторот, каузалитетот - форми на субјектот кои "а priori мируваат во нашата свест") не е ништо друго туку редукција, во одредена смисла модификација на Кантовиот категоријален апарат. Интелектот или "способноста за претставување" (разум - моќ на перцептивното претставување; ум - способност на неперцептивното претставување или способност за формирање на апстрактни поими кои се втемелени баш на перцептивните претстави, односно тие се нивни "одблесоци") не му дозволува на ниту еден перцепиран (набљудуван) објект - претстава независност, изолираност, туку временски, просторно и каузално, значи, на закономерен начин го доведува во врска со другите перцептивни претстави. Станува збор, значи, за своевидно поврзување и сведување на мноштво феномени под еден заеднички поим. Како што кај Кант онаа активност на мислењето која во зависност од нејзината во помала или поголема мерка барана улога се нарекува ум или разум; значи всушност напорот разновидното и повеќекратното да се сведе под едно како и настојувањето да се внесе ред во нешто кое е во себе сосема неодредено, неуоблично.

Така се чини дека Шопенхауер во голема мера ги следи упатствата на Кантовата гносеологија и дека почетниот став на неговото главно дело значи баш дека светот е составен од неартикулирано, разновидно мноштво на

поединечната реалност, свет кој ни среќава како вончовечка природа, како нешто од нас самите потполно различно, во потполност подреден на правилата на субјектот, на неговите форми, на она синтетичкото, обединувачкото, уредувачкото што нешто му прави баш на тој во себе неповрзан природен склоп.

Меѓутоа, иако Шопенхауер го слави Кант⁵⁷ што прв покажал дека тој во себе неповрзан природен склоп, поединечната реалност, целокупниот објективен свет што е условен со нашата "мозочна машинерија", тој сепак се сомнева дека ние можеме да го расветлиме, да ја прозрее вистинската содржина на перцептивните претстави, односно уверен е дека никогаш не можеме со потполна сигурност да тврдиме дека претставените објекти постојат и дека нашите претстави ни кажуваат нешто за нивните реални својства, бидејќи тие се (нашите претстави за објектите) присутни во нашата свест на ист начин како и нашите сопствени соништа. Така Шопенхауеровиот спознавачки субјект всушност лебди помеѓу сонот и јавето, поради несовршената структура на своите спознајни моќи во неможноста да направи разлика помеѓу реалното и иреалното (нереалното). "Дали постои сигурен критериум за разликување на сонот од јавето, на фантазиите и реалните објекти? ... И во сонот секое поединечно нешто е поврзано во согласност со причинскиот принцип... Единствен сигурен критериум за разликување на сонот од јавето, е всушност, потполно емпирискиот критериум на будењето. Но Хобс покажува во Левијатан да кога случајно ќе заспиеме во облека (облечени) будењето е неприметно, исто како и паѓањето во сон: сонот со јавето се преплетува и меша... Така ни е навистина, многу јасно покажана блиската сродност на сонот и јавето"⁵⁸.

За Шопенхауер самото престојување на субјектот во сопствениот свет на претстави личи на престојување во еден маѓепсан круг, со оглед на тоа што причинскиот принцип ја објаснува само формата на претставата, односно нивната закономерна поврзаност, што резултира со сиромашно и неадекватно спознание затоа што суштинската содржина на секоја претстава поединечно како и светот во целина всушност го обвива непроѕирна магла. Со други

⁵⁷ Тартаља, Смиља, *Скривени круг, Политеиа*. Београд, 1998. Стр.119.

⁵⁸ Шопенхауер А., *Светот како воља и претстава*, 11 стр.53.

зборови, да пронајде расцеп, пукнатина во таа магла е потфат кој чисто интелектуалниот субјект не може да го реализира. Затоа Шопенхауер е слободен да го прогласи како актер и жртва на сопственото затворање, која во својата сопствена креација се движи како заробенник во бескраен лавиринт (или како што Шопенхауер се изразил сликовито: се движи во него како "верверицата во тркалото").

Субјектот, значи, со оглед на слабата опременост на својот спознаен апарат воочува само мноштво, разновидно мноштво лишено од достоинството на постојаноста, истрајноста, минливото, посветено на пропаѓањето; ограничен е само на појавата = илузијата (привидот).

Забележуваме дека додека во Кантовата гносеологија појавното ни носи со себе негативен призвук на илузија, заблуда, привид и призрак, за Шопенхауер светот на претставата е баш - "сенка", привиден свет, замаглено огледало, пајажинска умотворина, непостојан антипод на негативот на реалноста. Но лесно е да се воочи Шопенхауеровото инсистирање на ништавност, соновидечкиот карактер на светот на феномените, фантазмагоричноста на нашите претстави дека има една функција, фикција на вперување на прст во самото нерсаветлено тло, неуништливата мрачна позадина која како суштинско единство на си постоечко се крие зад различните и минливи појавни облици. Затоа што, тамо каде што постои привидно и ефемерно Мноштво, мора да постои и реално и перманентно Едно. Измамата се покажува како добар предзнак, успешно најавување на настапувачката Вистина.

Ако во Кантовата гносеологија нештото само по себе дава импулс, служи како поттик, дава поттикнување за спознание, односно на субјектот (формата) му обезбедува материјал кој тој со своите уредувачки функции го поврзува и обликува, за Шопенхауер не може да стане збор за триење помеѓу појавата и нештата сами по себе, во феноменот на сознанието. Императив е - да се напушти гледиштето на претстава за да се направи промена кон автентичната реалност. (Иако кога ќе вловиме во "светот како воља", значи, преку блиска средба со Шопенхауеровата метафизика ќе бидеме и сведоци на триење, на поврзаноста помеѓу појавата и нештата сами по себе - појавата е, имено,

видливост на вољата, нејзина објективација; истото нешто веќе можевме да го воочиме во примерот на телото.)

Кант од своето критичко гледиште не може ништо да каже за оддалеченоста, растојанието помеѓу нештата сами по себе и појавата, Шопенхауер не само што знае дека појавата и вољата безмерно меѓусебно се разликуваат туку тој, со јасно назначена предност на интуитивното спознание над дискурзивното, со еден остар потег (опишан со телесното искуство) ни преместува во вистинско, метафизичко царство, кое знае за еден господар, попрецизно тиранин. Се наоѓаме во светот познат под името - воља.

7.3. Светот како воља

Не сме си ни привикнале на фактот дека се наоѓаме на тлото на автентичната стварност, а вистинскиот свет околу нас станува сцена, ние самите учесници во си општ конфликт, анемични субјекти на спознание од неодамнешното минато - непријатни креатури скриени зад маските кои ги прикриваат нашите ниски егоистични интереси, нашата желба за господарење; робови на потребите на сопствените нагони; затоа што Шопенхауер во тоа ни убедува: зад нас⁵⁹, конечни и минливи индивидуи, се крие трагично расцепена светска воља како безвременска основа, последен темел, најреален, најмоќен, најсиловит, најчудовишен принцип, а тука е и она што во потполност ни обзема и детерминира - нејзиниот неумерен, немирен, неуморен, алогичен, слепо - стремечки карактер.

Со други зборови, за нас е пресудно Шопенхауеровото теолошко одредување на вољата - таа, со оглед на тоа дека е "слепа" никогаш не доаѓа до конечната цел (бесмислено кружи во самата себе). Во согласност со тоа, до потполно смирување на нашите желби никогаш не доаѓа, поради тоа ние сме во постојан расцеп, расчекор помеѓу желбите кои верижно се надоврзуваат една на друга, и (не)можноста за нивно исполнување. Од таквата состојба произлегува чувството на лишување, а нашата егзистенција може да се разбере

⁵⁹ Се потврдува вистинитоста на Сантинијевата теза според која Шопенхауер "взаемно го објаснува човекот од светот, а светот од човекот" (Песимизам и избавување, стр. 322).

само како мачна потонатост во патење. Фрустрираноста, чувството на фрустрација и неизбежното незадоволство дава карактеристичен колорит, се рефлектира и на нашето однесување во различни социјални групи, на однесување кое често прераснува во вистинска суровост и бруталност при средба со другите: јас во другиот поединец гледам препрека која стои на патот на исполнувањето на моите желби или е претендент на истиот објект на желбата или едноставно манипулирам со другите единки за полесно да стигнам до поставената цел. И не само тоа: вољата (во самата себе длабоко растргната) одредува и опфаќа (иако не во еднаква мерка) и оние од пониските скалила на реалноста во однос на нашата: "Очигледен пример за борба на пониски степени на реалноста на вољата ни дава австралиската мравка - булдог: имено кога ќе го пресечеме, почнува борбата помеѓу главата и опашката, а тој храбро се брани, прободувајќи ја; борбата обично трае половина час, и тоа додека не угинат или нѐ ги одвлечат други мрави. Ова се случува секогаш кога ќе се пресече австралиската мравка - булдог".

Јасно е - нештото само по себе повеќе опстојува во состојба на одалеченост од нас, на начин на кој тоа го прави Кантовото нешто само по себе. Бидејќи иако вољата останува трансценденс, како праоснов, прасила, праснага, и покрај тоа што таа егзистира независно од човековиот сознаен апарат, таа е како творец на светот истовремено и самиот свет со оглед на тоа што е без двоумење, без предвидливост, без претходно калкулирање (сѐ наброеното и не е можно затоа што таа самата по себе е неосветлена со сознанието, "слепа") вдахнала живот и во најситните и во најнезгодните (најнезграпните) суштества, трајно обележувајќи ги со својот злокуден карактер, правејќи ги истовремено како форми на своето сопствено појавување. Од тоа следи дека вољата - креатор и нејзиниот производ, "најлошиот од сите можни светови", прават еднаш и засекогаш нераскинливо единство.

Бесмислена, слепа, со динамичен животен стремеж, незапирлива е во своите творечки напори. Таа во одреден момент го создава интелектот, најсоодветниот посредник помеѓу желбата и нејзиното можно исполнување, помеѓу потребата и евентуалното исполнување. Одлуката е донесена - интелектот за прв пат се појавува во "животинското царство" во својот ограничен вид, тоа веќе можеме да го претпоставиме, како разум. Но со тој акт

снагата на нејзината активност не се исцрпува. Нејзиниот следен чекор е од непроценливо значење за секој припадник на човековиот род: вољата без двоумење ја оплеменува нашата природа, ја украсува со највисоката спознајна способност - умот.

Шопенхауерова проценка е дека растителниот свет е во доволна мерка биолошки обезбеден за може без "додатоци" успешно да се грижи за сопственото самоодржување. Тој цитира дел од труд во "Тајмс" од 2. јуни 1841: "Последниот четврток во една од нашите најнаселени улици три или четири големи печурки извршиле јуначко дело од сосема нов вид, така што во својот совесен напор да навлезат во видливиот свет подигнале голем камен од калдрмата"⁶⁰. Глетката која го погодила за нас непознатиот автор на наведените редови во угледниот лондонски дневен лист, на кој што големиот филозоф бил уредно претплатен, ни покажува како и најскромниот облик на манифестирање на вољата (во овој случај на печурката, односно на повеќето од нив) во околности кои за неа биле повеќе од неблагодарни, и со право може да се наречат вонредни, покрај само малку простор се изборила за опстанок, а истовремено да не можела, ниту морала, да се пофали со интелектот, дури ни како со свое секундарно својство.

На вистинскиот пат сме - Шопенхауер вдахновен со борбеноста и пркосот кон целокупното филозофско наследство (нечувствителен дури ни спрема Платон и Аристотел, односно древната античка епоха и нејзините столбови), безрезервно и отворено објавува дека интелектот кај најпотребното од сите живи суштества "се појавил поради недостатокот, како надополнување за она што не му припаѓа!" Каков пресврт: ум, самодоволна изолирана способност, она боженственото во нас што нѐ приближува до самата природа на највисокото суштество (битие), се прогласува за чиста замена, чист додаток, помошно средство за оријентација во нашата исцрпувачка борба за опстанок.

⁶⁰ Šopenhauer, A, *O volji u prirodi*, Novi Sad: Svetovi, 1993, стр.84.

Со други зборови, она што му е на активното практичното суштество, суштество на вољата потребно се "пипала кон надвор". Кај човекот првенствено, кај животните исклучително сознанието има функција на одржување на индивидуалната егзистенција што значи дека секој сознаен акт првобитно доаѓа од вољата во индивидуата и упатен е кон објектите на надворешниот свет како мотиви на индивидуалната аспирација. (Аспирацијата никогаш не може да биде задоволена, единствено - може да се менуваат нејзините објекти кои и даваат свест). Меѓутоа, додека сознанието во случајот на животните е суштински набљудувачко (ги придвижуваат мотиви во вид на перцептивни претстави), се врзуваат за првиот привлечен објект, организам за јадење по можност со послаба телесна конституција, цврсто се приковани за димензијата на сегашноста, човекот може со негрижа да се однесува спрема моменталните влијанија, затоа што во него благодарение на умот е развиена способноста за забележување, апстрактни мотиви - поими кои ни овозможуваат осмислување, поставување на правила, постапување според одредени закони, поврзување на минатото, сегашноста и иднината.

Во таа смисла, интелектот како "медиум на мотиви" неопходен е на вољата (на слепиот активизам) затоа што фрла светлост, ги осветлува нејзините сопствени цели, и на тој начин овозможува расфрлување на нејзината активност. Но, улогата на мотивите на сознанието ги надминува тесните рамки на биолошкото опстојување на човековиот вид. Во нас, вољата како слеп егоизам, користољубив нагон за самоодржување по секоја цена, желба за господарство (владеење), ја достигнува својата кулминација. Баш поради тоа што во секој поединец вољата се наоѓа во чудесна спрега со услужниот интелект ни се нудат безброј начини за остварување, самоафирмација, безброј можности непознати на нашите сродници кои со играта на вољата на творецот лишени се од интелектот или се на понизок степен во духовниот развој од нас.

За Шопенхауер (што лесно може да се воочи) изразувањето на нашите сурови, гладни и никогаш задоволени нагони се движи во широк опсег од пијано дионизиска развратност и распуштеност (во овој случај улогата на интелектот е занемарлива) како крајно несоодветен начин да се изложат на заборава страдањето и досадата на нашето секојдневие, до најлукавите стратегии (во овој случај со срдечна помош на интелектот кој "ропски" и служи

на вољата) најсуптилните методи со помош на кои нашиот реален или замислен противник станува она што ние посакуваме - кротка (лесна) жртва.

Според Шопенхауер, ние како единствени суштества кои ја познаваат освен телесната болка, трајното и неизвесното духовно страдање, а за тоа можат да му благодарат на умот (односно на "апстрактните мисли") имаме уште една потреба која нѐ издвојува: често мораме сопствената лешинарска природа да ја нахраниме со туѓото страдање, било од причини што туѓото страдање ќе не доведе до вкочанетост, ублажување на нашиот тежок духовен раздор, или што го предизвикуваме, нанесуваме, и тоа често со исклучително рафинирани средства, наш специјалитет, наша инспирација.

Меѓутоа, на умот дури и не можат да му се припишат морални квалификации како што се добар или лош, не го погодува одговорноста за стореното. Теретот на обвинувањата мора да го сноси страшниот и немилосрден налогодавец. "Подстанарот во куќата наречена тело" кој покорно ја опслужува аморалната воља, со километри е оддалечен од пропишувањето на морални норми, а посебно од поставувањето на највисокиот нескршлив закон на моралното постапување. Едноставно, неговите компетенции (одговорности) не достигнуваат толку далеку.

7.4. Добра воља-лоша (зловна) воља

Огромен, непремостлив понор се простира помеѓу Шопенхауер и неговиот најнепосреден извор И. Кант. Бидејќи "невозможно е да се замисли било што негде во светот, па дури ни надвор од него, што би можело без ограничување да се смета за добро освен единствено доброта воља"⁶¹, како што не постои никаде на светот, ни надвор од него, ништо така гладно и зловно како што е Шопенхауеровата "зловна воља".

⁶¹ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: BIGZ, 1981. str. 23

На добрата воља и припаѓа Кантовата доверба, неговата приврзаност, бескрајна наклонетост, затоа што таа не е било каква воља (на пример, чиста емпириска аспирација, која не се темели на априорните принципи на чистиот практичен ум туку како хетерономна дозволува да ја одредуваат страстите и нагоните а своја цел има во нешто друго) туку таа е умна воља, самиот практичен ум. Ваквата воља е чиста, затоа што е ослободена од нечисти наноси, талози, лепливи наслаги кои со себе ги носат сетилните чувства. Чиста е затоа што не е помешана со емпириското = ограничувачкото.

Кантовата "Воља" е слободна затоа што ги познава само законите на умот и подложна е на највисокиот морален закон кој упатува на потребата од воопштување на нашата субјективна активност за да се обезбеди негово објективно важење.

Наспроти Кантовата концепција на практична филозофија во која вољата се одразува заедно со умот (и обратно) очигледно е дека кај Шопенхауер баш умот е безмилосно вовлечен во виорот на нашите неодмерени желби, потреби, стремежи, вовлечен како послушно оружје, потполна инструменталност. Како што е очигледно дека интелектот во својата невиност и наивност штотуку замислен за ваков вид на третман затоа што "тој одлуката на вољата ја очекува пасивно и со напната љубопитност". Се чини дека вољата (а во блиска иднина ќе видиме дали е така) во своето слепило, направила успешна процена и создала инструмент лишен од било какви субверзивни амбиции.

Забележуваме дека положбата на интелектот вртоглаво варира во зависност од тоа дали зборуваме за Шопенхауеровата гносеологија или метафизика (потесно - онтологијата). Интелектот кој како услов на мноштвото, како носител на светот на претставата, според Шопенхауеровото сопствено признание немал ништо со вољата, станува непосредно подреден, штотуку богат, слоевит, скриено јадро во секој поединец. Имено, новото онтолошко искуство (кое ни го извлекува тлото од под нозете, ни го одзема цврстото упориште, нашата сигурност е сериозно потресена) повлекува со себе, бара и ново одредување на интелектот во потполност спротивно на традицијата со оглед на тоа дека битието (суштеството) веќе не е длабоко исполнето со смислата туку застрашувачкиот неодмерен, прекумерен активизам чиј најсуров

претставник - човекот кој стои на врвот на нејзините објективации и кој може да го препознае нејзиното = своето насилничко лице како доволно долго, со исклучителна смиреност, се загледува во самиот себе или ако не е спремен на таков вид на самоискуство, да фрли краток поглед површно на своите ривали - резултатот ќе биде ист. Значи, новото битие во својот единствено можен заповеднички манир бара и добива (создава) нов орган на спознание. Се разбира дека новото битие - воља не може да го задоволи умот кој стои од страна како безволен набљудувач (не вовлечен во животниот вртлог) и својот копнежлив поглед го насочува само во еден равец, правецот на вистината, веродостоен превод на објективноста, туку ум кој е наклонет кон тоа повеќе да изобличува, искривува, замаглува, да кривотвори, фалсификува, затоа што поттикот кој условува такви облици на неговата активност доаѓа од најмрачните понори на поединецот (го придвижуваат нашите сопствени интереси). Следи: во развратниот свет кој (како што видовме) својата извитопереност ја должи на својата основа, само развратна вистина донесува животна награда (а нам ни е баш до наградата - престиж, моќ, успех...).

Значи, човекот со оглед на фактот дека е единствена манифестација на апсолутното суштество (битие) обдарен со највисоката спознајна способност може, за разлика од припадниците на "животинското царство", за разлика од сите останати со уште пониски степени на објективација на вољата, и најпосле, за разлика од самата воља - творец на која како што видовме ¹ е непозната секоја пресметка, секоја калкулација, да (со помалку или повеќе успех) прикрива, измамува и лаже⁶²

⁶² Во Шопенхауеровата филозофија умот се појавува и како креатор на маски. Маските се неопходен сурогат, помагала во општењето меѓу луѓето кои едни кон други не сакаат да се отворат, истовремено. Маските спречуваат да не избие на површина "она најдоброто во нашата природа што има потреба од сокривање", односно нашиот луксузен деструктивен потенцијал. "Лагата секогаш како цел го има влијанието на вољата на другиот". Лагата за Шопенхауер е начин на кој во тајност го држиме сопствениот егоизам. Но што е уште поважно, лагата е начин да ладнокрвно и подмолно загосподариме со другите, наместо воениот потклик на наивно и отворено објавување на војна.

7.5. Учењето за откуп

Шопенхауер не і останал верен на својата "главна мисла". Тој станува против фундаменталниот принцип на сопствената филозофија, навистина, не да би го заменил со некој подобар (на пример со умот) или конструкцијата на реалноста да му ја довери на некој подобар изведувач (на пример на Господ), туку тој во негирањето, умртвувањето на вољата гледа можност за само избавување на поединецот од состојбата во која се наоѓа, а кое може да се разбере само како потонатост во страдање.

Напоредно со барањето за порекнување, кочење на слепиот динамички стремеж во Шопенхауеровата противречна метафизика се јавува уште една новина низ која е изразена промената во неговиот однос спрема нашиот спознаен апарат. Имено интелектот, на мистериозен начин се ослободува од оковите со кој бил "нераскинливо" прикован за вољата. "Паразит", "слуга", "роб" повеќе не одговара на принудата. Кршливиот интелект на кој Шопенхауер однапред му го оспорил поседувањето на сопствена сила и со неа поврзаната ефикасност се појавува во нова, смела улога на скротувач на нашата развратна, анимална природа, на нашиот животен нагон (порив).

За таков подвиг потребна е свест која продира подлабоко, не се задржува на фасадата (на појавната различитост), продира зад неа, за да поединецот дојде во позиција да ја расветли мрачната позадина, да го пронајде скриеното тло (Шопенхауер често се осврнува на источњачката мисла: "отфрли го превезот на мајата - илузијата"). А свеста за која зборува Шопенхауер, која треба да го пробие тој универзален склоп на заслепеност е непосредното спознание, непосредното набљудување. Единствено со увидот кој е непосреден, со интроспекција ние (Шопенхауер верува) ја разоткриваме природата на вољата во процепот и благодарение на тоа спознание можеме успешно да му пружиме отпор на нејзиниот постојан, команден повик за движење.

Како спознанието според Шопенхауеровата замисла се појавува во поединецот и како тоа се управува против вољата ќе видиме ако вниманието го фокусираме на "секојдневниот феномен на сожалување"⁶³, темелен принцип на

⁶³ Šopenhauer, *O temelju morala*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1990, str.150.

Шопенхауеровата етика⁶⁴. Шопенхауер е убеден дека поединецот кој не бега од ризикот кој го носи самопроценувањето, од соочувањето со сопствената природа, лесно достигнува до непосредно спознание, т.е. дека тој е истовремено и егзекутор и жртва, и оној кој брутално напаѓа и оној кој паѓа поражен, односно дека во него се губи битката.

Со други зборови, секогаш е во загуба - битието кое страда. Така тој со еден замав (со непосреден увид, со интроспекција) на самиот извор - спознава дека тој е изолиран дел, мала манифестација, огледало на трагично распукнатата светска воља. Истовремено му се обезбедува можност да извлече поука од искуството со сопствената природа - со откритието дека и во другиот поеме се одвива истата драма. И навистина, тој во него го гледа одразот на сопствената личност: истите основни црти на болката втиснати се и во лицето на другиот.

Глетка која секако не го остава рамнодушен, предизвикува скршување, потрес во поединецот, придвижува цела лавина на чувства кои се излеваат кон некогашниот ривал, затоа што во него е пробудена свеста за еднаквоста на сите луѓе (и сите живи суштества воопшто) како во едно тажно, безнадежно, осамено братство, братство на "бодликави прасиња"⁶⁵, свест која ја пренасочува

⁶⁴ На Шопенхауер не му е блиска Кантовата етика на умот; забелешките првенствено се однесуваат на императивната форма во која е изложена. Кант очекува, според мислењето на Шопенхауер, ние да се покоруваме на моралните закони кои се темелат на априорните поими на чистиот ум (празни лушпи од школки на кои им недостасува реална содржина) поради нив самите, на тоа "искуството му се подсмева на секој чекор" (За темелот на моралот, стр.70), со други зборови, тоа во реалноста никогаш не се случува. На етиката која ја пропишува Шопенхауер сака да ѝ ја спротистави етиката која е втемелена на разбирањето на реалниот (вистинскиот) живот, на разбирањето на поединецот, неговото внатрешно искуство, мотивите кои го покренуваат-придвижуваат, кои ја одредуваат неговата активност. Нејзина единствена задача е да укажува на активности кои содржат морална вредност - активности базирани на сожалување, активности од правичност и милосрдие. Единствен сигурен критериум за одредување на таквите активности е "отсуството на егоистични мотиви" (За темелот на моралот, стр.146).

⁶⁵ Алузија на Шопенхауеровиот краток расказ од "Parerga und Paralipomena", расказ кој ја открива намерата на авторот да укаже на страдањето како заеднички реален темел на сите поединци и на егоизмот - движечка снага на човековата активност. "Еден студен зимски ден бодликавите прасиња биле присилени да се припиваат едни кон други, за да може топлината од оној другиот да ги заштити од смрзнување. Но така ги чувствувале и боцките на соседот поради што морале да се раздалечат; студот повторно ги собирал, иако се повторувало и другото зло. Затоа, секое за себе, морало да ја пронајде правата мерка, одалеченост од другиот на која ќе може доволно да се загрее, а истовремено да ја истрпи болката која му ја нанесуваат боцките на останатите". (Краткиот расказ го превела и стилски го обликувала Александра Костиќ, Собрани дела, ур. Хибшер А., Лајпциг, 1937-41, Бд. VI, стр. 690-691)

неговата активност - да се ублажи страдањето на другиот е единствената цел која тој сега ја познава.

На таков начин, со несебично постапување, со правење добри дела, со милосрдие, според Шопенхауеровата замисла, се крши егоизмот во поединецот, себичните интереси се повлекуваат во позадина, исчезнуваат, се спречува понатамошното распламнување на вољата односно таа практично се негира. Шопенхауеровата кратка приказна за "бодликавите прасиња" со посредство на сожалување, се приближува кон својот смирувачки епилог: си ги истапиле или дури си ги искршиле сопствените боцки (што секако претставува акт на насилство над сопствената природа) за да можат полесно = безболно да живеат во својата тесна заедница.

Меѓутоа, присилени сме да ја нарушиме оваа идилична слика на братската солидарност во страдањето укажувајќи на фактот дека Шопенхауеровата противречна мисла се манифестира и во неговото учење за моралот, т.е. етиката: ако е највисоката цел која ја има поединецот пред себе - да се зголеми среќата на другиот, односно во колку што е можно поголема мерка да се намали неговата болка, тој всушност (со активности од милосрдие) практично ја потврдува вољата на другиот, а со претпоставката дека неговите ближни (ближни на несебичниот, племенит и хуман поединец) на ист начин се однесуваат кон него, пред глетка сме која одразува снажно, силовито потврдување на вољата, а не на нејзина негација.

Ако од анализата ја исклучиме уметноста која треба да води кон само привремен заборав на аспирациите и ако повеќе не се осврнуваме на "секојдневниот феномен на самосожалување" ни останува да ја забележиме привилегијата дека можеме да ја спознаеме вистинската природа на апсолутот скриена зад хаотичното и непостојано мноштво на појавни облици, која ја имаат уште само филозофите и светците (светите луѓе).

Но, сликата на филозофите е статичка. Затоа што, негова единствена задача е "целокупната суштина на светот апстрактно, уопштено и јасно да ја повтори во поимите и така, како рефлектирана слика да ја смести во постојаните и секогаш спремни поими на умот". Иако филозофот е посупериорен во однос на светецот (светителот) со оглед на прегледноста, систематичноста, јасноста со

која го изразува разоткриеното значење на Шопенхауеровите "магични зборови", спознанието што се јавува кај светецот (а кое се однесува на истото значење) иако може да биде значително посиромашно, лишено од богатството и раскошот кои го одликуваат поимовното сознание (а поимите кои овој пат Шопенхауер ги има во предвид, поимите со кои располага филозофот се оплеменети, исполнети со реална содржина) иако може да биде дури и повеќе од скромно дава јак импулс, обезбедува силен поттик, служи како поттикнувач на активноста која има завидна разорна моќ: со умирањето ("мортификација") на телото се укинува индивидуалноста на светецот, неговата вчауреност во појавниот облик, како извор на болка. На завршниот удар (Шопенхауер не скрива дека со умртвувањето-"мортификација" на телото светителот се наоѓа во непосредна близина на смртта) му претходи долг пат на аскеза која како надворешно делување е насочена кон првата, вистинската објективација на вољата, на нејзината видливост-телото, и тоа во смисла на лишување, одрекување, измачување, парадоксално своеволно порекнување на вољата затоа што "светителот прави се што не сака да прави"; но тука е и свртувањето кон внатрешноста, вистинска метаморфоза во поединецот. Бидејќи неговите некогаш постојано гладни нагони умртвени, светителот воспоставува внатрешна рамнотежа, тоне во рамнодушност, го обзема вистински мир, вистинско спокојство: "Спокојно и со насмевка, тој сега гледа назад на илузиите на овој свет кои некогаш биле способни да ја подигнат и мачат неговата душа, но кои сега така рамнодушно пред него стојат, како шаховски фигури после завршената игра или како отфрлено руво (облека) чии облици за време на карневалската вечер нî предизвикувале и нî вознемирувале". Таквата состојба уште може да се опише како негов пад, стрмоглавување во безличност и ништавило, како лабаво преживување на рабовите на светот, како невпуштање во реалноста, неучествување и на крај - како неделување (неактивност).

Залудно значи би било, да се очекува од поединецот кој (бидејќи неговиот интелект направил чудесен скок од ограничувачките заплеткани синџири) ја осознал (ја разоткрил) безмилосната природа на апсолутот, дека охрабрен со тоа неочекувано спознание ќе го вкрсти мачот со злостниот принцип, ќе ја поведе со себе збунетата толпа со една јасна цел: да се воспостави нов светски поредок, да се создаде од изопачениот (развратниот) помалку изопачен

(развратен) свет, од трошниот (ронливиот) - азил, најатрактивен од сите можни светови. Светот останува ист, каков што бил и пред да биде во поединецот одненадеш откриено спознанието за неговата суштинска содржина.

Ни останува да го разгледаме прашањето за можноста за осамостојување на интелектот, а со самото тоа и прашањето за можноста интелектот успешно да ја одигра улогата на квијетив на вољата. Во Шопенхауеровиот метафизички систем интелектот не се променил: не еволуирал, не направил развоен скок, не преминал на повисок степен, не ја модифицирал својата поранешна природа. На Шопенхауер му е туѓа дијалектичката мисла, во иста мера во која ирационализмот во Хегеловиот совршено поимовно изведениот и заокружениот шпекулативен систем претставува туѓа материја. Се сменил Шопенхауеровиот однос спрема интелектот - сомневањето е заменето со доверба. Истраен во своите настојувања да не застане од страната на својот злослутен принцип, неутешен поради неурамнотеженото присуство на задоволство и незадоволство во реалноста (секогаш надвладува ова последното) тој во интелектот видел единствено иако нејако (слабо) оружје против "неразрушливото" јадро во секој поемец.

Но, доколку не претпоставиме дека моќната воља благонаклоно ќе му подари дел од својата сопствена снага на кршливиот интелект, тешко можеме да замислиме дека и на кратко, дури само за момент "робот" ќе го надвлее страшниот, ригорозен налогодавец.

8. ШОПЕНХАУЕР И ХЕГЕЛ.

МЕТАФИЗИКА НА ВОЉАТА И ФИЛОЗОФИЈА НА УМОТ

Да се соочиме уште еднаш со Шопенхауер како мислител кој останува верен на традиционалната професија филозоф и трага по она што е исконско, првобитно. Како илустрација ќе ни послужи едно место од "Светот како воља и претстава", местото (СВП I, стр. 168) на кое тој, следејќи го (како што сам признава) заклучокот по аналогија, заклучува од телото-вољата кон реалноста во нејзиното богатство, кон органската и анорганската природа во нејзината целина. Во таа смисла тој вољата ја одредува како фундаментален принцип, конституенс на реалноста, универзална сила, иако до неа дошол со интроспекција, заронувајќи во сопствената внатрешност. Вољата е неусловена, затоа што не е потчинета на причинскиот принцип како што се нејзините објективации, конкретизации, односно природниот и човеков свет.

Ни се чинело дека Шопенхауер како метафизичар нема да каже многу од тоа ново. "Магичниот збор" на неговиот метафизички систем е она општото што надминува сè поединечно и мноштвено, иако нема посебен опстанок надвор од она што тој следејќи го Кант, го нарекува "појава". Вољата како чиста внатрешност се ослонува самата на себе, таа е без темел, затоа што се покажува како она што е последно втемелено, пратемел на си и на себе самата.

Она што е за нас посебно интересно е тоа дека овој апсолутен принцип не живее во согласност со самиот себе. Напротив, вољата немилосрдно се прогонува самата себеси, во постојан трагичен расчекор е, во расцеп, во конфликт, попрецизно во самоконфликт. На прагот сме на значајна средба. Имено, ни на Хегеловиот Апсолут не му е блиска внатрешната усогласеност. Моментот кога на кратко се приближуваат двата филозофски системи - еден, нагласено ирационалистички и песимистички, и другиот, кој претставува највисок дomet на рационализмот во филозофијата, и кој од сите најмногу зрачи со оптимизам. Додека Хегел ја развија својата прогресивистичка визија на саморазвој и раст на духот не и покрај, туку баш благодарение на спротивностите, поточно, на внатрешните противречности, неусогласености

(несообразности), кои се истовремено и внатрешна тенденција во секој тип на суштество, да ги надмине и совлада сите негативни услови за опстанок (преживување) и да премине во нов степен во кој е поголема, пополна, оплеменета и обогатена; оплеменета за својата негација, рефлектувана, а сепак сочувана, не уништена, туку продлабочена. Шопенхауер на Хегеловата рационалистичка вера во прогресот му го спротивставува светот кој тоне во зло, сеопшта борба и хаос, баш поради длабокиот внатрешен расцеп на самата воља. Значи, нејзиниот самоконфликт е погубен и од тој увид произлегува Шопенхауеровата песимистичка визија на светот. Ако и понатака се прашуваме за суштинското одредување на нејзината природа ќе дознаеме дека таа е "стремење лишено од смисла и цел, немилосрдна и непрекината тенденција за задоволување кое секогаш произлегува од недостаток". Во согласност со тоа луѓето се како што ги гледа Шопенхауер непријатни креатури, егоистични и деструктивни.

Толку далеку е Шопенхауеровото сфаќање на државата од Хегеловиот поединечен увид што таа претставува единство на интереси, како реализација на умот, највисока форма на конвенционалните идеи, држава која не е базирана на сила, туку свој темел има во изворното чувство за поредок кој е присутен кај сите, затоа што секој поединец е првенствено (единствено) битие на умот, поради тоа се правилноста и редот она што на секој му е најблиско и што секој во себе го препознава како она примарното. Шопенхауеровата држава е полициска, таа ги заштитува индивидуите (поединците) едни од други, затоа што секој се доживува себеси како центар на универзумот, па уништувањето на другиот кој му стои на патот на остварувањето на моменталната желба не е непознато. Напротив. Да се придржува кон државниот договор поединецот го принудува стравот (кој ја следи неговата егоистична природа) дека направените неправди ќе му се вратат како бумеранг. Некому можеби би му се причинило дека на овој начин државата би можела да ги спречи поединците да постапуваат сурово, дури нејзината крајна цел може да се види во искоренување на злото, но Шопенхауер има префинето (рафинирано) чувство за интервенција во вистински момент за да го спречи читателот во погрешното сфаќање. "Целта на државата е во казнувањето", таа

со санкции ги штити безмилосните поединци едни од други (заштита од внатре) и својата нација од други нации (заштита од надвор).

Како што можеме да видиме на примерот на полициска држава, Шопенхауеровата практична филозофија (впрочем како и Хегеловата) консеквентно продолжува на теоријската. А тесно поврзан со Шопенхауеровото толкување на поединецот како израз на силовита, моќна аспирација и државата како збир на себични единки (поединци), е и неговиот приод кон историјата: Шопенхауер од историјата го исклучува секој напредок и еволуција. Со оглед на тоа дека страдањето, бесмисленоста претставуваат суштинска содржина на животот на секој поединец, односно ја прават неговата лична историја, како што е целината на светот со нив проткаена, а нивното преживување (нивниот опстанок) не е случајно, туку е (како што видовме) неопходна последица на Шопенхауеровиот увид дека со одвнатре распнатиот темел на светот не е сè во најдобар ред, и самата содржина на историјата не е ништо друго туку недостаток и перманентен стремеж без застој така да таа секогаш останува иста и покрај постојано новите форми кои ги поприма, а кои некогаш би можеле да го залажат дека во неа понекогаш се појавува и нешто слично на прогрес.

Но не, нејзиниот континуитет Шопенхауер го гледа само како непрекината суровост, жед за крв, постоење и благосостојба.

Дека историјата претставува крвава сцена тоа ни Хегел не го сокривал. Дека таа е сцена на несреќи, страдања, смрт на поединецот, тој тоа не го занемарува, иако преку нивните индивидуални акции се остварува она општото, вечното - самиот светски дух кој е вистински субјект и вистинска движечка сила на историјата, а бидејќи афирмацијата на духот нема едноличен тек, историјата познава и такви периоди кои се суштински одредени со негативното, но тој (за разлика од Шопенхауер); смета дека негативните сили мораат да достигнат усвитување, точка на вриење, степен на кулминација, за да се премине кон повисок степен на историјата, за воопшто да се напредува. Од Шопенхауеровото гледиште, Хегеловото сфаќање на историјата (во смисла на потребното остварување на светскиот дух) изгледа како претворање на секаде присутниот апсурд во логос, а земните ужаси во површна игра на духот, како

останување на самозадоволната и со оптимизам исполнета Хегелова шпекулација на периферијата на вистинските внатрешни конфликти и немири на еден свет, чија реалност е реалност на смрт, сиромаштво, беда и насилство. Во прашање е Шопенхауеровиот недостаток на слух кога станува збор за неговиот главен ривал, недостаток кој му смета во спознанието дека поимите со кои Хегел го гради својот научен систем не се мртви лушпи, туку исполнети, оплеменети со жив, реален материјал, така што го опфаќаат и она конкретното, историското, постоечкото што на неговата филозофија и му обезбедува сестраност.

Но овде мораме да се осврнеме на нешто друго - она од што произлегува Шопенхауеровото длабоко неразбирање на Хегеловата филозофија на умот, е баш фактот дека е општото (поимот) нејзина појдовна точка, основата, она првобитното со што се започнува кружниот тек, а кое останува иманентно на своите понатамошни одредби. За Шопенхауер тој е заведен, затоа што според неговото мислење, Хегел започнува со она што е за него во теоретско когнитивна (сознајна) смисла последно - а тоа е апстрактниот поим. Напоредно со неговата висока оценка на живото, перцептивно сознание (во тоа тој се надоврзува на Кант, или ако одиме во подалечното минато на Лок и Хјум) оди и сведувањето на умот исклучително на произведување на апстрактни поими кои тој ги сфаќа како "претстави на претставите", со оглед на тоа дека не само што водат потекло од перцептивните претстави, туку се нивни имитации, своевидни репродукции, кои лишени од односот спрема своето потекло, би останале само празни лушпи (школки) без содржина. А поимите со кои Хегел ја гради својата научна структура, всушност му изгледале на поими отргнати од своите извори. Додека од друга страна, фалејќи се Шопенхауер зборува за предностите на својата филозофија, затоа што "сите нејзини вистини се пронајдени со набљудување на реалниот свет... Оттука таа е така богата, со широки корени во тлото на перцептивната реалност од кое тече целата храна на апстрактните вистини".

Гелен не уверува дека на Шопенхауер, и кога станува збор за неговото неразбирање на Хегел, и воопшто, ако ја земеме во предвид неговата филозофска концепција би му недостасувала "вистинска апстрактна и

поимовна снага на мислите“⁶⁶. Но, она што ние единствено можеме да го воочиме кога зборуваме за Шопенхауер како градител на систем е дека нему не му е блиска онаа прецизност, методичност, консеквентност во мисловното изведување, со која од сите најмногу Хегел може да се пофали, како што, од друга страна, Хегел не познава таква острина, впечатливост на филозофскиот израз, сочноста на реченицата, голема инспирација, која ги одликува само малиот број на филозофи, и тоа оние со нагласен уметнички сензибилитет, каков што поседувал Шопенхауер. Но, определувањето за и против, односно, Хегел или Шопенхауер на ниво на систем, крајно е произволно. Такво нешто е можно само од гледиште на актуелноста на нивните мисли. А всушност баш Шопенхауер го антиципирал пропаѓањето, падот на верата во напредокот чии сведоци сме ние.

Ако сме можеле и да се помириме со лукавството на светскиот дух кој во својата самоафирмација жртвува поединечни индивидуи, и ако е Хегеловата филозофија благодарна на мислите и еден период во кој вербата во напредокот (прогресот) и можела да се смета за основана, во потполност поинаква слика дава крајот на дваесетиот век - покрај крвавите војни кои ги познавале и сите изминати векови, видот кој со децении (и подолго) ги загрозува другите, значи, човековиот вид, денес со својата автодеструктивност го загрозува и сопствениот опстанок. Така да ако можеме оправдано да зборуваме за можно пропаѓање, пад на општ, глобален план, тогаш можеме оправдано да зборуваме и за кршливиот оптимизам прочитуван во Хегеловото сфаќање на историјата.

Можеме на истиот проблем да му пристапиме и од друга страна, тргнувајќи од Лукачевата интерпретација на Шопенхауеровата филозофија, на која ќе се задржиме, навистина кратко.

Лукачевата критичка оштрица насочена е на Шопенхауеровото учење за државата и историјата лишено од развојноста, на неговиот песимизам кој за Лукач е ”индиректна апологетика на капитализмот“⁶⁷ и ја прави апсурдна и секоја политичка активност, со оглед на тоа дека злото трајно го одбележува човековото постоење. Зошто би делувале, кога се е бесмислено?

⁶⁶ Песимизам и избавување: зборник /приредил М. Сантини - Врњачка Бања: Д. Лучиќ, Г. Васиќ, Љ. Цеперковиќ, 1988. стр.74

⁶⁷ Ѓерѓ Л., Разорување на умот, Белград: Култура, 1966, стр. 167

Ако го смениме аголот на гледање можеме да кажеме дека Шопенхауер со својата песимистичка визија на светот прави нашите илузии за човековата реалност да се растераат, а всушност губењето на илузиите е основен услов на вистинската одважност (храброст), активност насочена кон промена. Креирањето на своевидни бајковити претстави за човековиот свет, идеализација на човековата природа, прикривање на развратното со поставување во прв план слики на хармонија и ведрина, повлекува вистинска опасност, во смисла на слабеење на моќта на човековото делување, затоа што делувањето го прави излишно (непотребно). Зошто би ја нарушувале таа прекрасна хармонија?

Неспорно е дека Шопенхауер со своето учење за државата и историјата останал во потполност надвор од дофатот на современите случувања (работнички движења, револуции), така да не мислел и не посакувал политичка промена. Како што е неспорно дека на Лукач му недостасува Хоркхајмеровата способност за увид во Шопенхауеровата далекугледност, увид дека во неговата филозофија се содржани многу тврдења и вистини кои пророчки го најавуваат времето кое треба да дојде: "Сто години после Шопенхауеровата смрт историјата признала тека тој ја видел во нејзината душа. Ако во средината на минатиот век покрај сите неправди внатре во државите постоело нешто како европска солидарност, тогаш од неговата смрт основана (пронајдена е) е нова фаза... Неопходен резултат на анархијата на народот и вооружувањето е ерата на светските војни, дивеење на сите племиња во светот, секое според својата моќ. Шопенхауер сето тоа го дијагностицирал"⁶⁸.

Му недостасува и флексибилноста на подоцнежниот Блох, чие гледиште, "милитантниот оптимизам" не е ништо друго туку активен став спрема она што се уште не настапило, што се уште не е одлучено, неостварено, кој својот клучен поим - надеж, во една оригинална филозофска концепција, го поврзува со револуцијата, согледувајќи ја како одлучност со револуција да се менува постоечкото, филозоф кој повеќе од безнадежност ја презирал неоснованата вера во напредок и лажна надеж (ова другото и го приближува до Шопенхауер, екстремниот песимист), и конечно, филозоф, кој во Шопенхауеровото

⁶⁸ Песимизам и избавување: зборник /приредил М. Сантини - Врњачка Бања: Д. Лучиќ, Г. Васиќ, Љ. Цеперковиќ, 1988. стр.179

скицирање на страшното и суровото, гледа "чесна задача" која се состои во "задавањето на удар на тоа сатанското во светот".

Останува неспорно - Шопенхауер без двоумење укажал на злото и го лоцирал, патем како и Ниче не лишил од Господ и можноста преку неговиот семоќен опстанок да го оправдаме злото. Ако покрај тоа уште и додадеме дека неговата мисла и неговиот стил носат со себе иритирачки тон, тон кој предизвикува, можеме да се запрашаме - кој би сакал да го смени Лајбницовиот "најдобар од сите можни светови"? Или, со други зборови, ако ние во Шопенхауеровиот со мрачни бои насликан свет препознаеме и гнилеж со кој зрачи нашата актуелна стварност, зарем тоа не е поттик за акција? Во таа смисла, Шопенхауеровата мисла не е мисла која смирува.

Ако големиот германски мислител на крајот и останал без здив, разрешувањето на сите проблеми го видел исклучително во негацијата, порекнувањето, поништувањето и потиснувањето (а навистина дури и од страна на Хоркхајмер бил толку многу славен Шопенхауеровиот морален принцип - сожалување, исклучително насочен кон негирање на егоистичната воља во поединецот, додека конечна цел му е да не воведе во состојба која Шопенхауер ја окарактеризирал како отсуство на болка). Ако и му било само до избавување, спасоносен исчеокор од светот, тогаш им оставил доволно простор на другите да претпоставуваат (изнаоѓаат) можности кои одат во потполно спротивни правци. Тоа е неговиот првобитен поттик.

9. ТРАНСФОРМАЦИЈА НА ФИЛОЗОФИЈАТА

Имануел Кант и Артур Шопенхауер се несомнено едни од најголемите мислители. Нивните филозофии и мисловни истражувања се актуелни и денес и повторно и повторно отвараат патишта за пробој, трансцедентирање на човековата мисловност се подалеку, кон откривање на нови сфери. Тие сфери можат да бидат и чисто теоретски и практични, да се однесуваат на јазикот исто како што можат да се однесуваат на логиката или светот.

Патиштата што тие ги отвориле и покажале значат за човекот како мисловно суштество толку што тие нема да бидат заборавени или запоставени во догледно време. Кај Карл Маркс ја наоѓаме мислата за одумирање на филозофијата, во согласност со неговите Хегелијански поставки. Кај него се работи за остварување на филозофијата во светот, за едно 'филозофско постанување на светот', за позитивно преовладување на веќе застарените догматски облици на мисловност, и давање на една нова насока низ која тоа би било остварливо. Кај раниот Витгенштајн⁶⁹ ја наоѓаме мислата за комплетно укинување на филозофијата во нејзиниот дотогашен облик. А кај Хајдегер се провлекува идејата за смртта на традиционалната метафизика. Така се доаѓа до една неопходност за една трансформација на филозофијата, како што наоѓа Карл-Ото Апел, една радикална промена во неа, како во методите на истражување, така и во сите аспекти на нејзиниот развој.

Се разбира, секој има свој начин како тоа да се изведе, секој доаѓа до свои заклучоци базирани врз нивните појдовни тези и оријентација, како во филозофијата, така и во светот и животот. Овие поставки, како и решенијата. Кај двајцата тука обработувани филозофи, не се еднаш засекогаш обмислени ни дадени, напротив, и двајцата наоѓале една нужност, па и радикално, нив да

⁶⁹ Види: Петровић, Гајо, Од Лока до Ејера, Култура, Београд, 1964, стр.113.

ги сменат и заменат со нови поставки и нови начини како тоа да се изведе, како и кои би биле консеквенците од тоа. И Кант и Шопенхауер своите дела ги пишуваат филозофски, со намера да го прошират знаењето околу тоа што човекот, без некоја техничка помош, сам, со својот ум, може да спознае. Кај двајцата постоењето на стварноста е потврдено, исто како и постоењето на свеста, но и двајцата предупредуваат дека има уште работа околу тоа, особено во одредување на нивните меѓусебни односи.

Секој човек треба сам да се потруди околу сопственото познание, но и на начинот на кој тоа би го искажал и пренел понатаму, со што се отвара прашањето за можностите и вредностите на познанието во човековиот свет. Хајдегер тврди дека со се поголемата специјализација се создава раздор меѓу науките, и се сомнева дека познанието на тој начин би добило на вредност, напротив. Високостилизираниот технички жаргон и апстрактните формули и калкулуси не му се достапни на секој, особено не во оној вид во кој лесно би се усогласиле со секојдневнието и неговата прагматика. Но, нивната нејасност има и друг негативитет- тие не можат да придонесат за сфаќање на светот или на било кој начин да ја осветлат човековата егзистенција пред самиот човек; нивната употреба е на одредени места, ја вршат одредени луѓе, чија единствена цел е ефикасноста, а не некакво си теоретизирање околу вечните прашања што отсекогаш го мачеле човековиот ум. Но овие прашања не згаснале, и нема да ги снеса дури и ако никој не мисли на нив.

Токму затоа делата на Кант и Шопенхауер се потребни и денес. Иако критички настроени спрема дотогашната метафизика, вечните проблеми на филозофијата и човекот оставиле траг во нив, и човекот тука може да најди стази кои го водат низ таа густа шума, како што метафорично би се изразил Хајдегер. Теоријата и праксата на човековата егзистенција добиваат нови начини да се поделат, со што повторно се нарушува компактната на човекот како таков, при што праксата се механизира додека теоријата лебди во апстракции кои никој не ги разбира бидејќи нема живот во нив, не претставуваат 'животни форми' во кои ќе се огледа човекот и неговата стварност.

Шопенхауерова мисла сака преку историјата на метафизиката да дојде до можностите за нејзино надминување, да ги покаже патиштата по кои таа, како онтологија повторно би го открила својот предмет, истовремено задржувајќи ги позитивните придобивки од сопствената традиција која е подложена на деструирање, и, создавајќи нови можности, повторно да го открие својот предмет, кој би се поставил како противтежа на нихилизмот на техниката. Според Шопенхауер поезијата би одиграла важна, ако не и клучна улога во еден таков процес.

Карактеристично за Шопенхауер е тоа што тврди дека филозофијата, или поточно метафизичкото мислење не е веќе способно за такво нешто. Поезијата за Шопенхауер е 'парадигма на човековото делување' и насока на превладување на метафизиката. Важно е да се спомене неговата ориентација на толкување на уметнички дела во неговиот покасен период, но уште поважно е да се нагласи неговото мислење дека уметноста дотолку може да ја постигне оваа цел доколку престани да биде мисла. Во ова светло Шопенхауер наликува на француските егзистенцијалисти, негови индиректни ученици, од чиј светоглед би се тој дистанцирал.

Шопенхауер сака преку уметноста да успее да дојде до она нешто што му е само на човекот својствено и, како такво, најавтентично за него-творештвото. Но сепак, меѓу нивните сфаќања за уметноста постојат суштински разлики. И така, додека једни зборувајќи за ангажирана уметност која би го вовела и избавила модерниот човек од неговата општествена пред се, стварност, Шопенхауер се наклонува кон едно романтичко мистично расположение, тврдејќи дека филозофската мисла е немоќна пред налетот на техниката и нејзините чуда кои го маргинализираат човекот во секој поглед, и дека и тој е за тоа дека уметноста би можела да го избави човекот духовно, за разлика од предвоенниот период, во своите подоцнежни години Шопенхауер смета дека уметноста би го можела тоа само ако ги прекине своите односи со мислата. Метафизичкото отуѓување на човекот станало толку радикално што се јавува потреба од исто толку радикални противудари, со цел да се зачува духовното наследство. Јазикот и поезијата сега играат клучна улога за Шопенхауер во таа борба. Човекот треба да биде доволно духовно јак за да се врати во митскиот

говор на античките поети и романтичарите, ако сака да избегне целосна духовна катастрофа.

За Шопенхауер јазикот како техничко средство, орудие е небитен-неговата формализација нема духовно што да понуди- за разлика од митскиот говор кој може да му ги отвори очите на човекот за да види во каква баналност пропаднала неговата духовна егзистенција. Тој, преку књижевни стил сакал да ги изведе на чистина изворните дадености на метафизиката, оние мисли, во прв ред оние на хиндуси и предсократовците, кои ја овозможиле метафизиката, како онтологија, да биде човекова духовна водилка на патот кон вистината. Тоа негово повикување на источни и античките мислител и поети, и ставајќи ги нив во прв ред при насочување на својот филозофски проект прави од Шопенхауер метафизички мислител. Ова е дотолку значајно, доколку Шопенхауер на своевиден начин се обидел да ја спаси метафизиката од неа самата, а тоа значи многу повеќе да придонесе за нејзин нов почеток (или развој) отколку само да ја отфрли како една историско - повесна заблуда - што и го направил во подоцнежните години. За Шопенхауер метафизиката игра значајна улога и во онтологијата и во епистемологијата, таа е, измеѓу другото и извор на знаење на човекот.

За Шопенхауер поетот е избавителот на духовноста на човекот и тоа дотолку повеќе доколку го прекинува својот однос со мислата. Во неговите мисли за песник го опишува поетот како Пророк, но не во јудео - христијанска мисла туку повеќе како 'Видовњак', како некој кој го заснива повесното, го јавува Случајот. Шопенхауер смета дека преку уметноста, а пред се поезијата, низ која, како што вели, јазикот единствено говори за Битието, автентично, но не метафизички, не само раз-откривајќи ја вистината, туку и соз-давајќи ја. Но мислам дека баш таа автентичност на поезијата, со цела своја мистика, и припаѓа на метафизиката. Можеби Шопенхауер пропуштил убава можност да и отвори нови патишта на метафизиката, преку своето толкување на поезијата, кое не го гледал како метафизичко, но за што не дава доволно добри аргументи, бидејќи поезијата секогаш се поврзувала со метафизиката во своето опевање на случувањата, земни и небесни, човечки и божествени. Шопенхауер целосно го превидува тоа, а со тоа и можноста да стекне увид дека неговото сопствено мислење може да и ја врати, можеби не целосно но верувам сосем

доволно, автентичноста на метафизичката мисла, во онаа смисла во кој тој смета дека поезијата, како израз на нескриеноста, во себе ја има вистинската мисла која сосема се разликува од метафизичката мисла. На крајот, Шопенхауер сепак, говори за поетот и мислителот како за соседи, кои 'седат на врвовите на најоддалечените планини' иако тврди дека мислителот, кој го анализира бивствувањето, никогаш нема да биде на исто ниво со поетот, кој го именува бивствувањето.

Таквото размислување го спречува да ги забележи позитивните страни од тоа нивно соседство, како и начините и можностите тие да си помагаат еден на друг (метафорички речено, Шопенхауер како да поставил мост помеѓу мислителот и поетот и, откако ги прогласил за соседи, го урнал мостот меѓу нив, така да биде евидентно дека тие никогаш нема да се разберат, и да го можат тоа, и да го сакаат тоа. Шопенхауер во случајов испаѓа како бесмислен судија кој им наметнува злосреќна судбина на своите сакани творци, слично на Бога, само од нему познати причини. Од друга страна понекогаш дава некои аргументи зошто е тоа така и зошто така треба да биде, но ништо не може да го намали фактот дека тоа е, пред се повеќе негова субјективна отценка, отколку некоја апсолутна и непобитна вистина.

Духовното пропаѓање за кое зборува Шопенхауер во своите дела, го опфаќа севкупниот човечки духовен живот, и уметноста и поезијата исто како и мислењето. Шопенхауер пишува дека категориите на оптимизам и песимизам се смешно детинести во денешна ера, но самиот тој се поставува во однос на нив- песимистичен дека мислењето повторно може да ја здобие нему својствената автентичност, и прикриен оптимизам дека уметноста, а пред се поезијата, тоа го може- и покрај што тврди дека духовното пустошење е тотално).

Целта на овој труд беше да се прикажат две страни на модерниот на филозофијата, и да се направи една споредба, при што на виделина би излегле сите заеднички страни, но и недостатоци на истите. Шопенхауер е насочен против метафизиката и воопшто спекулативната филозофија, кои за него се бесмислени, но тоа не му пречи да најде соодветни ставови за нив. Од теориите на овие двајца филозофи следува понатамошниот развој на филозофијата.

Друга цел ми беше да се покаже дека метафизиката може да опстои дури и кога е негирана како таква. Односот што Кант и Шопенхауер го воспоставуваат со метафизиката е карактеристичен и оригинален во највиша филозофија и од тој однос можат да се повлечат импликации за идниот развој на метафизиката како истражување на суштината на светот и бивството. Амбисот што зјапи меѓу филозофиите на овие двајца великани не е нужно непреоден, и може да се најдат доволно заеднички точки, во тезите, во методските постапки, па и во самите нивни сфери на интереси, за да се створи плодно тло на комуникација меѓу наследниците на Кант и Шопенхауер. На тој начин, и самата метафизика има добивка, бидејќи, иако потисната во втор план, научниците сеуште даваат метафизички теориски концепции за прашањата на кои уште од античката епоха, кога и се обмислени, до денес, во ерата на техниката, не се дал задоволителен одговор. Така, на пример, јазичните игри, како животни форми, би можеле да придонесат кон повторното откривање на изворниот однос спрема Битието.

Мислам дека она што и Кант, но и Шопенхауер го направиле во однос на метафизиката е нешто налик симнување на метафизиката на земја, покажување дека нејзините предмети на истражување, иако трансцедентни, се исто толку иманентни на светот во кој живеме, колку и науката и уметноста. Паралелите повлечени меѓу Кант и Шопенхауер, се паралели кои се обидуваат, зафаќајќи ги нивните основни концепти, кои и се преклопуваат проблемски, се обидуваат да го надминат јазот на меѓусебните обвинувања за неавтентичност и бесмисленост, и да доведат можности на конструктивен дијалог меѓу двете страни, дијалог кој би бил продуктивен не само за нив, туку и за филозофијата воопшто. Овде настануваат, „навистина длабоки прашања на нашето човеково опстојување, кое филозофијата треба да го реши со тоа што повторно ќе го воспостави саморазбирањето.”⁷⁰ И Шопенхауеровите истражувања водат кон истото - да му се овозможи на самиот јазик преку уметност да проговори - за себе, за човекот, Битието и светот.

⁷⁰ Apel, Karl- Oto. Transformacija filozofije, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1980, 142

10. ЗАКЛУЧОК

Се надевам дека успеав во својата намера. Ги издвоив оние моменти од филозофиите на двајцата автори кои ги сметав за важни при образложување на аргументите за тезите кои ги имав предвид, но при тоа водев сметка да се придржувам и кон насловите на поглавјата. Затоа можеби некаде додадов повеќе, со цел подробно да ги објаснам гледиштата на Кант и Шопенхауер во однос на релевантните филозофски дисциплини и проблеми, па можни се и работи кои се надвор од контекст, но сето тоа со цел да се добие подобар увид во нивните сопствени тези за метафизиката, епистемологијата, етика и естетика.

Сакав да прикажам две страни на развој на филозофијата, измеѓу останатите, затоа што ги сметам за највпечатлив приказ за она што може да се случи во филозофијата и со една споредба, при што на виделина би излегле сите заеднички страни, но и недостатоци на истите, да покажам како парадоксално го воспоставиле предметот на метафизиката.

Бидејќи секој кој сериозно се занимава со интелектуална дејност е своевиден идеалист – таков тип на човек смета на вредноста на мислите, идеите, за него зборовите никогаш не се "празни звуци" на кои човек манипулативно и привремено, практично и прагматично, според својот интерес, им дава одредена смисла и значење. Така метафизиката опстојува, се додека човекот умее да (се) праша "зошто?". Не е проблемот во тоа дека се заплеткале во своите аргументи, проблемот е во тоа што тој начин на мислење, како и проблематиката што ја обработува, нужно се метафизички. Така и тезата за крајот на метафизиката испаѓа и самата метафизичка бидејќи идеализмот е присутен во самиот ргахис на докажување на таа теза, а самата теза сеуште е филозофска. И тоа не е за чудење – кога науките ќе се свртат кон својата теорија, тие нужно доаѓаат до метафизички прашања, бидејќи тие прашања се толку реални и материјални како и нивниот предмет, а сепак се однесуваат на едно подрачје кое се смета за идеалистично – подрачјето на самата мисла.

Сметам дека подрачјето што го обработив ќе може да допринесе за наоѓање нови начини на анализа и синтеза на филозофската оставштина низ

историјата и дека наместо привилегирани теории, едни за сметка на други, ќе може да се остварат и други видови филозофски дејности од ваков вид (кој и би се развил во своето сфаќање на обединување на различни теории), се со цел да се оствари главната, вековна задача на филозофијата – Вистината (во сите нејзини видови и форми), а со тоа и созревање на човековото знаење за неа.

Само на тој начин човекот ќе може повторно да го воспостави изворниот, автентичниот однос со себе, Битието и светот, и само на тој начин животните форми на вољата и светот на бунтовниот Шопенхауер би можеле да расцутат, наместо да останат умртвени, еднолични, бирократско-процедурални средства за формална употреба во секојдневниот живот.

БИБЛИОГРАФИЈА

Apel, Karl- Oto. Transformacija filozofije, Sarajevo: Veselin Maslesa, 1980

Babić, J. *Proizvoljnost i sloboda*, Beograd: Filozofski godišnjak, Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 1992.

Боровски, Лудвиг, Ко је био Кант? Плато, Београд, 2003

Дилтај, Вилхелм, Доживљај и песништво, Орпијеус, Нови Сад, 2004

Filipović, V. *Novija filozofija zapada*, Zagreb: Nakladni zavod matice Hrvatske, 1982.

Филозофија бр.30, Зборник текстови: Делото на Артур Шопенхауер, Аз-буки, Скопје, 2011.

Fleischer M. *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik*, Gmbh Wurzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

Grlić, D. *Filozofija i umetnost*, Zagreb: 1982.

Kant, E. *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970.

Кант, И., Критика моћи суђења, Бигз, Београд, 1975.

Kant, E. *Kritika praktičnog uma*, Kultura, Zagreb: 1956.

Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: BIGZ, 1981.

Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VIII, Suhrkamp, Frankfurt an Mein, 1978.

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe VIII, Suhrkamp, Frankfurt an Mein, 1978

Niče, F. *Šopenhauer kao vaspitač*, Beograd: Grafos, 1987.

Ничевски, Дејан, Шопенхауеровото втемелување на моралот, Аз-буки, Скопје, 2002.

Lukač, *Razaranje uma*, Beograd: Kultura, 1966

Милена Драгичевиќ-Шешиќ, Бранимир Стојковиќ: Култура: Анимација, менаџмент, маркетинг, Скопје, Темплум, 2003.

Павићевић, Вуко, Основи етике, Бигз, Београд, 1974.

- Peri, Marvin, *Intelektualna istorija evrope*, Clio, Beograd, 2000
- Pesimizam i izbavljenje*: zbornik / priredio M.Santini –Vrnjačka Banja: D.Lučić, G.Vasić, Lj.Ceperković, 1988.
- Петровић , Гајо, *Од Лока до Ејера*, Култура, Београд, 1964
- Петронијевић, Бранислав, *Од Зенона до Бергсона*, Завод за наставна средства, Београд, 1998
- Петронијевић, Бранислав, *Начела метафизике (Прва свеска, други део)* Бигз, Београд, 1986.
- Попер, Карл, *Објективно сазнање*, Паидена, Београд, 2002
- Тартаља, Смиља, *Скривени круг*, Политеиа . Београд, 1998.
- Шопенхауер, А., *Два основна проблема етике*, Светови, Нови Сад, 2003
- Šopenhauer, *Eristička dijalektika*, Novi Sad: Bratstvo- Jedinstvo,
- Šopenhauer, A. *Svet kao volja i predstava*, Novi Sad: Matica srpska, 1981.
- Šopenhauer , A. *Svet kao volja i predstava II*, Novi Sad: Matica srpska, 1986.
- Šopenhauer, A. *O temelju morala*, Novi Sad: Bratstvo I Jedinstvo, 1990.
- Šopenhauer, *O pisanju i stilu*, Beograd: "Radiša Timotić", 1982
- Šopenhauer, A. *O problemu slobode volje*, Novi Sad: Svetovi. 1992.
- Šopenhauer, *O geniju*, Beograd: Grafos, 1989.
- Šopenhauer, *O slobodi volje*, Novi Sad: Svetovi, 1992.
- Šopenhauer, *O temelju morala*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1990
- Šopenhauer, *O životnoj mudrosti*, Beograd: Grafos, 1987.
- Šopenhauer, *O volji u prirodi*, Novi Sad: Svetovi, 1993.
- Šopenhauer, A. *Parenze i maksime*, Beograd: Grafos, 1981.

Зимел, Георг, Шопенхауер и Ниче, Књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 2008