

# *Medlidenhetens mysterium*

*- en tilnærming til det hellige*

*i Schopenhauers tenkning*

*sett i lys av den indiske vedantafilosofien*

Hovedoppgave i filosofi  
av Anne Vedvik,  
Filosofisk institutt  
Universitetet i Bergen  
1. september 2003

## FORORD

Religion, moral og det personlige ansvar var diskusjonstema som farget min oppvekst. Slik sett falt valg av oppgavetema naturlig, men denne oppgaven bryter med mye av det overleverte tankegods. Interessen for indisk filosofi ble vekket da jeg studerte religionsvitenskap, mens nysgjerrigheten på Schopenhauer i første omgang ble vekket gjennom skjønnlitteraturen, særlig Hamsuns bøker. Da jeg startet lesingen av *Die Welt als Wille und Vorstellung* følte det, slik Nietzsche beskriver sin leseropplevelse, at Schopenhauer skrev spesielt for meg (uten sammenligning mellom meg og Nietzsche forøvrig). Jeg er nok adskillig mer reservert enn Nietzsche og gir meg ikke så grenseløst hen at jeg i etterkant føler samme behov som ham for å løsrive meg. Etter min mening løsriver heller ikke Nietzsche seg fra Schopenhauer, men om det kan det skrives en annen oppgave. Denne har blitt til i ensom kamp med Schopenhauer og vedantafilosofien som begge ligger litt på siden av dagens filosofiske allfarvei. Oppgaven bringer kanskje ikke noe radikalt nytt til torgs, men jeg slutter meg til Kierkegaards ord at ”*det er ikke mitt ønske å oppdage nyheter, men snarere min glede og min yndede syssel å tenke over det som synes ganske simpelt*”.

Jeg retter en stor takk til min veileder, Bjørn Holgernes, for fine samtaler om livet og filosofien, og for at jeg har kunnet trekke vekslers på hans innsikt i indisk tenkning. På sin milde og vennlige måte har han forsøkt å lære meg den filosofiske etikette samt moderasjon og nøyaktighet, og ellers latt meg drive min mollstemte filosofering slik jeg ønsker. Jeg vil også takke min gode venn, dr.art. Sissel Høvik. Trass i at hun mener jeg er en håpløs romantiker, har hun vist stor interesse og entusiasme for Schopenhauer og min tekst. Dette har vært oppløftende, slik at jeg tidvis har vært henfallen til optimisme. Til sist vil jeg takke min livsledsager, Gjermund. De gangene anfektelsene har meldt seg og jeg har lurt på om jeg heller burde gjøre noe nyttig, har han minnet meg på at det er dette jeg vil. Nå er det opp til andre å bedømme om jeg kan. Takk for all hjelp og støtte!

Titlestad, august 2003

Anne Vedvik

## FORKORTELSER

### Indisk filosofi:

TPU            *The Principal Upanishads*, S. Radhakrishnan (ed),  
Introduksjonen v/Radhakrishnan

BU             *The Principal Upanishads*, S. Radhakrishnan (ed),  
Brhadaranyaka Upanishaden

### Arthur Schopenhauer:

WWV I        *Die Welt als Wille und Vorstellung I*

WWV II      *Die Welt als Wille und Vorstellung II*

GM            *Über die Grundlage der Moral*

SG            *Über den Satz vom Grunde*

PP I          *Parerga und Paralipomena I*

PP II         *Parerga und Paralipomena II*

<b>1. INNLEDNING .....</b>	<b>5</b>
<b>2. MENNESKET OG VERDEN I VEDANTAFILOSOFIEN .....</b>	<b>11</b>
GENERELT OM VEDANTA .....	11
METAFYSIKK OG EMPIRI .....	12
DEN EMPIRISKE VERDEN – MAYA .....	14
DEN METAFYSISKE VERDEN – BRAHMAN .....	17
MENNESKET - ATMAN OG JIVA .....	18
BRHADARANYAKA-UPANISHADEN .....	20
LIVET OG UDØDELIGHETEN .....	23
FRIGJØRELSE – MOKSHA .....	24
ETIKK .....	26
<b>3. VIRKELIGHETEN - KUNNSKAPSTEORI.....</b>	<b>29</b>
KUNNSKAPSTEORIENS FUNKSJON .....	29
FORSTANDEN .....	30
NØDVENDIGHET OG KAUSALITET .....	32
FORNUFT .....	35
VITENSKAP KONTRA FILOSOFI .....	36
BEGREPSFORVIRRING .....	38
<b>4. VILJESMETAFYSIKK SOM ERKJENNELSESTEORI.....</b>	<b>40</b>
METAFYSIKK.....	40
VILJE.....	45
VILJE SOM SPRÅKLIG BEGREP .....	47
VILJENS KARAKTERISTIKA .....	48
SCHOPENHAUERS IDÉLÆRE .....	51
<b>5. PESSIMISME.....</b>	<b>56</b>
PESSIMISME I FILOSOFISK DISKURS .....	56
LIVETS ELENDIGHET .....	57
OPTIMISME.....	60
SCHOPENHAUERS PESSIMISME .....	64
<b>6. MENNESKET .....</b>	<b>68</b>
SELVBEVISSTHETEN .....	68
DØDENS PROBLEM.....	71
VILJESBEJÆLSE - DRIFTER .....	75
KARAKTEREN .....	81
MORALSK ANSVAR – MORALSK FRIHET .....	84
<b>7. DET HELLIGE .....</b>	<b>89</b>
FRIHET OG MORAL.....	89
VILJESFORNEKTELSE .....	93
INTET .....	98
HELLIGHET.....	102
<b>8. AVSLUTNING .....</b>	<b>112</b>
<b>LITTERATUR: .....</b>	<b>114</b>

## 1. Innledning

Arthur Schopenhauer (1788-1860) regnes for en av de mest særegne tenkere i tysk åndsliv på 1800-tallet og den siste representant for den tyske idealisme. Han bygger et helhetlig metafysisk system, dvs. en logisk avsluttet tankebygning, en åndelig organisert verden som hviler harmonisk i seg selv, men filosofien er fri for messianisme. I stedet gir han en dyster fremstilling av tilværelsen. Hans grunnleggende standpunkt er at livet er vedvarende lidelse grunnet livsviljen og dens uforanderlige beskaffenhet, og han er blitt stående som Vestens pessimist *par excellence*. Blant metafysikere er han uvanlig fordi han presenterer oss for en tilsynelatende ultimat realitet som vi må avsky heller enn undre oss over eller føle ærefrykt for. Schopenhauer er ikke opptatt av å løse det ondes problem, fordi det onde i hans system er den positive tilstand. Det gode er derimot et problem, et mysterium han søker å forstå, og som er denne oppgavens tema. Til tross for hans pessimistiske syn på verden er hans filosofi på langt nær så deprimerende som en kunne vente. Leseren fylles snarere med tilfredsstillelse, både fordi gjenkjennelsen ved eksemplene er så stor, og fordi teksten uttrykker en åndelig protest, et menneskelig opprør mot livsviljens herjinger med individet. Filosofenes ”diagnoser” er stort sett alltid mer fascinerende enn deres løsninger. Schopenhauer er intet unntak. Filosofien munner ut i en forløsningslære hvor erkjennelsen fører til at livsviljen knekkes gjennom asketisk tilbaketrekning fra verden. Schopenhauers askese er logisk og konsekvent, men absolutt den mest teoretiske del av hans system, den som gjør at tankebygningen avsluttes. Forløsningen har imidlertid liten betydning for viljesmetafysikken som sådan. Hans egen livsvilje lot seg ikke knekke av erkjennelsen. Dette er et faktum som ikke strider mot hans forståelse av egen filosofi, men snarere støtter påstanden om viljens primat. Avsluttende løsninger tilhører teorien, ikke livet.

Hovedverket *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) inneholder hele hans metafysiske system. De grunnleggende påstander som fremkommer der så han aldri noen grunn til å gå fra. I 1844 ble verket gjenutgitt, og i stedet for å revidere det valgte han å legge til et utfyllende bind II. Kjent for å skrive et elegant, lettfattelig og uakademisk tysk, med David Hume som litterært forbilde, er hans filosofiske tekster lettere tilgjengelige enn andre tyske filosofer som for eksempel Fichte, Schelling og Hegel. Til tross for dette synes hans filosofi å være vanskeligere å forstå eller godta. Han har forblitt en filosofisk outsider som kanskje er mer kjent for sine sjikanøse utfall mot de nevnte tre og for sin tilsynelatende misogyne holdning enn for sin filosofi. Schopenhauer skiller mellom akademiske filosofer og såkalte virkelige filosofer. Akademiske filosofer lærer å kjenne filosofiske problemer begrepsmessig. Dette

gjenspeiles i språket som Schopenhauer kaller språklig misbruk uten forankring i erfaringen. Virkelige filosofer møter filosofiske problemer eksistensielt. Enten de vil eller ikke må de reflektere over egen eksistens og erfaring, og dette formidler de med alvor og redelighet uten å ta verdslige hensyn. En heldig økonomisk stilling som rentenist tillot at Schopenhauer selv faktisk kunne leve for filosofien, uten at han trengte å leve av den. Han innrømmet åpent at han kunne omsette sin økonomiske uavhengighet i en tilværelse som fri filosof uten å ta hensyn til autoriteter.

Til tross for sine sarkasmer mot de nevnte tre, anerkjenner Schopenhauer absolutt andre filosofer, også akademiske. Han erklærer Platon og Kant som sine filosofiske forløpere og søker på sitt vis å forene de to. Han tolker Platons hulelignelse slik at etter den intuitive erkjennelsen (lyset), vender man tilbake til den normale bevissthetstilstand (mørket), men da forstår man at forestillingsverden (skyggene på huleveggen) ikke har realitet fordi den er flyktig. I lyset erkjenner mennesket de uforanderlige idéene, og det er disse som har realitet hos Platon. Den fysiske verden er tilblivelse, verdens grunn er væren, men Schopenhauer fordreier Platons idélære så pass at den blir anvendelig i hans eget metafysiske system. Det viktige ved Platon er at han filosofisk beveger seg på det Schopenhauer kaller den direkte erfaringens område. Derfor ser han Platon som mer anvendelig enn Kant når det dreier seg om sannhet. Det avgjørende punkt i Schopenhauers tenkning er der hvor han forlater Kant, men han aksepterer de grunnleggende strukturer i Kants kritiske filosofi og viderefører Kants transcendentale idealisme. Imidlertid reflekterer Schopenhauer direkte erfaring av verden ved hjelp av et språk som er Kants, og dette er ikke uproblematisk for leseren.

Rundt 1800 glir den tyske idealismen over i den filosofiske romantikken som er Schopenhauers filosofiske klima. I romantikken beveger filosofien seg mellom Platon og Kant som to poler<sup>1</sup>. Man søker å komme lengre enn Kant ved å skape en ny metafysikk som innbefatter både Gud og verden i samsvar med lover som, med Kants hjelp, hadde blitt oppdaget i subjektet. Schopenhauers metafysikk er et opprør mot en tenkning som egentlig er blitt trett av "oppdagelsen" av egoet, men som ikke er bevisst sin egen tretthet. Enten egoet tar form av ånd, moralitet, natur, kropp eller proletariat, produserer det en euforisk stemning, og på Schopenhauers tid dannet dette grobunn for de mest ekstravagante håp for menneskeheten. Alt var menneskeskapt og kunne skapes om. For en stund var dette berusende, men etter hvert mistet

---

<sup>1</sup> Safranski: *Schopenhauer and the wild years of philosophy*, 1989 s. 105

det altså sin trolldomskraft og ble trivielt. Mennesket kan ikke bare glemme at det selv er skapende. I stedet setter det seg fore å skape mest mulig. Fremtiden blir en hektisk akkumulasjon hvor alt skal være nyttig. ”Sannheter” eksisterer bare for å realiseres. Dermed slippes den sekulariserte og rasjonelle progresjons- og vekstreligionen løs. Etter hvert føler mennesket seg fanget i sin egen skapning, og det blir snakk om fremmedgjøring midt i den selvskapte verden. Forestillingen om kontroll med selve skapelsesprosessen tar form. Med andre ord avløser det ene utopia det andre. Schopenhauers viljesmetafysikk bryter med denne utopia-prosessen. Gjennom viljesmetafysikken fremsetter han det biografen Rüdiger Safranski kaller tre fundamentale fornærmelser mot mennesket: 1)Vår verden er en av uttallige sfærer i det uendelige rom, med en tåket film av levende og bevisste eksistenser. 2)Mennesket er et dyr med en intelligens som skal kompensere for manglende instinkter og adekvat tilpasning til verden. 3)Vårt bevisste ego er ikke herre i eget hus. Den sannhet Schopenhauer søker er ikke primært korrekte dommer slik Kant søkte, men en måte å eksistere på. Nyttan av filosofien er for ham irrelevant. Gleden ved kunnskapen er det vesentlige.

Det er ikke kontroversielt å si at blant Vestens filosofer er Schopenhauer den som har mest til felles med Østens tenkning. I vestlig sammenheng åpner hans sammensmelting av Kant og Platon for en ny type metafysikk, og denne finner han støtte for i indisk filosofi. Her finner Schopenhauer sin tredje store inspirasjonskilden, og da særlig *upanishadene*. Han så dem som nøkkelttekster for innsikt i filosofisk og eksistensiell sannhet, og han leste i Anquetil-Duperrons latinske oversettelse fra 1813 til sin død.<sup>2</sup>

**”Denn wie atmet doch der ‚Oupnekhat‘ durchweg den heiligen Geist der Veden!...Es ist die belohnendeste und erheben-deste Lektüre, die... auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein”<sup>3</sup>.**

I følge ham selv var han aldri påvirket av den indiske tenkning, for hele hans filosofiske system var ferdig bygget innen han ble kjent med den. I stedet finner han at den støtter hans konklusjoner om den menneskelige tilværelse, livets elendighet, den empiriske verdens illusoriske karakter og verdens metafysiske essens. Ikke minst var det viktig for ham at det også i indisk tenkning er slik at lidelsen lar seg overkomme ved hjelp av en innsikt som går utover den empiriske virkelighet. Tradisjonen spiller imidlertid en helt annen autoritativ rolle i indisk

<sup>2</sup> Jean W. Sedlar: *India in the mind of Germany - Schelling, Schopenhauer and their Times*, 1982, s. 46

<sup>3</sup> PP II s. 469

tenkning enn i vestlig, og dette innebærer at visse spørsmål ikke stilles. Der finnes mange veier til sannheten, men sannheten er gitt. Essenstenkning er uproblematisk, i motsetning til i Vest hvor slik tenkning stod i miskreditt på Schopenhauers tid og gjør det fremdeles. Schopenhauer har ingen autoritativ filosofisk tradisjon å støtte seg til i sin sannhetssøken etter ontologisk essens. I stedet kjemper han en filosofisk kamp mot en tradisjon hvor logikken har autoritet, og som stort sett bare enes om at den er uenig om sannheten, hva den er og om den finnes. Han kjemper med den vestlige tradisjonens egne midler, nemlig epistemologien, som i indisk tenkning bare spiller en beskjeden rolle.

Albert Schweitzer, Vestens store godhetstenker, påstod at i motsetning til indernes storartede og rolige utvikling av sin verdensanskuelse, er Schopenhauers en nervøs og sykkelig europeer<sup>4</sup>. Han anklager Schopenhauer for filosofisk selvmord fordi han forfekter et asketisk livsideal, lever som en levemann og ovenikjøpet erklærer at det er et selsomt krav til en moralist at han ikke skal anbefale andre dyder enn dem han selv har. Schopenhauers filosofi mangler samfunnsdimensjonen og er ubrukelig til å bedre menneskenes kår, noe som synes å være Schweitzers krav til en levedyktig filosofi. Nyttetenkningen som dominerer den vestlige kulturen fører gjerne til at filosofien må legitimere seg selv ved å fremstå pragmatisk. Schopenhauers filosofi er forfriskende fri for pretensjoner om å være til nytte. Ved formidlingen av Schopenhauers filosofi innenfor denne oppgaven akter jeg kun å pretendere det den selv pretenderer, nemlig å vise hva verden og dermed også mennesket er i flg. Schopenhauer. Dette forutsetter imidlertid en endring i den individuelle og høyst personlige innstilling til verden – ikke *min* personlige innstilling selvsagt, men individuell og personlig innstilling overhode. En slik annerledes innstilling til verden er det vedantafilosofien står for, og dens metafysikk gjør etter min mening Schopenhauers metafysiske tenkning mer forståelig. Denne type metafysikk relativiserer språket og derigjennom endres på et vis blikket på verden. Jeg velger å se bort fra Platon og Kant og deres ubestridte betydning for hvordan Schopenhauer kommer frem til sine slutninger. I stedet nærmer jeg meg Schopenhauers tenkning via vedantafilosofien, hvor jeg bruker *Brhadaranyaka upanishaden* som utdypning og eksempel på hvordan dens tolkning av verden kan trekkes ut av en tekst.

Schopenhauers filosofi er en organisk konsistent tankestruktur basert på indre og ytre erfaring. Den kulminerer i tre filosofiske ”tårn”, naturens metafysikk, kunst og moral. Jeg konsenterer

---

<sup>4</sup> Albert Schweitzer: *Ærefrykt for livet*, 2002, s. 251



meg om moralen. Schopenhauers monistiske tenkning krever imidlertid en helhetlig behandling av hele det metafysiske systemet. Det betyr at hans epistemologi betinger forståelsen av de ulike erfaringsfelt og kan ikke holdes adskilt hvis man vil forstå morallæren, (men den epistemologiske gjennomgangen min er altså bare ment å klargjøre Schopenhauers syn på verden.) Min tilnærming til det hellige er bygget opp som en innføring i Schopenhauers filosofi slik jeg forstår den, med vekt på den moralfilosofiske delen. Oppgaven er tredelt. Første del, kapittel 2, er en enkel gjennomgang av vedantafilosofien. Schopenhauer legitimerer egne påstander om verden og mennesket ved å vise til vedanta og ser viljesmetafysikken som parallell til vedantafilosofien. Gjennomgangen danner grunnlag for sammenligninger underveis i oppgaven. Andre del består av kapitlene 3, 4 og 5. Her risser jeg opp grunntrekkene i Schopenhauers metafysiske system, hans verdensbilde og opplevelse av den menneskelige tilværelsen. Jeg tar først for meg Schopenhauers epistemologi, viljesmetafysikk og idélære, for deretter å ta et pessimistisk intermezzo hvor både hans eget og andre syn på pessimismen og optimismen behandles. Tredje del er den moralfilosofiske. Kapittel 6 går dypere inn i den metafysiske forklaring av mennesket og dets mulighet som moralsk aktør, mens kapittel 7 utgjør oppgavens kjerne, nemlig medlidenhetens mysterium og det Schopenhauer kaller viljesfornektelse. Den avsluttende delen munner ut i en drøftelse av hva "det hellige" i Schopenhauers tenkning er.

Sentrale begreper i moralfilosofien er *selvbevissthet*, *nødvendighet* og *frihet*. Disse utdypes og knyttes sammen med *menneskets karakter*, *skyld* og *personlige ansvar*. En moralsk verdifull handling er viljesfornektende og springer ut av medlidenhet. Det er i Schopenhauers verdensbilde at medlidenheten er mysteriøs. Den kan derfor ikke forklares psykologisk, bare metafysisk, og Schopenhauer ser den moralske handling som hans metafysikk omsatt i praksis. Han synes å forutsette at den indiske filosofien faktisk underbygger hans påstander om menneskets kår og muligheter for et moralsk liv. Et viktig moment her er å bringe klarhet i om det indiske *selvet* og Schopenhauers *vilje* uttrykker noe av det samme. Schopenhauer hevder at ingen morallære kan virke etter sin hensikt, samtidig som han fastholder det personlige ansvar. Jeg ser på hvordan han begrunner ansvaret, og om det med utgangspunkt i hans pessimisme er mulig å bli eller å være en moralsk ansvarlig handlende.

Schopenhauer ser sin diagnose av verden og sin forløsningslære bekreftet i det han påstår er den sanne kristendom og i den indiske filosofi, men det er et utbredt syn at Schopenhauer var ateist. Han søker ingen garanti i Gud eller overmenneskelige makter for sine filosofiske på-

stander, og dermed legger de fleste til grunn at religiøse aspekter er fraværende i hans tenkning. *Heiligkeit* og *Heiligen* er imidlertid termer Schopenhauer benytter. ”Det hellige” som religiøs term har sjelden filosofisk interesse. De fleste synes å anta at Schopenhauer anvender termene metaforisk for å vise til menneskets mulighet for sublimering. Med andre ord unnlater de å problematisere ”det hellige” i hans tenkning. Etter min oppfatning er dette en overfladisk holdning som overser den intensitet og nøyaktighet som ligger bak alle ord og begreper Schopenhauer velger å bruke, og som overser at i den immanente metafysikkens monisme er et skille mellom hellig og profan meningsløst. Dette er et trekk viljesmetafysikken har felles med den indiske tenkning. I sin avhandling ”*An Approach to the Sacred in the Thought of Schopenhauer*” legger derimot Robert A. Gonzales til grunn en ikke-metaforisk forståelse av Schopenhauers bruk av hellighetstermene. Heller ikke han problematiserer hva dette er, men leter i stedet etter åpninger mot det religiøse i Schopenhauers tenkning utfra egen forutforståelse av ”det hellige”. Jeg ser nærmere på denne forutforståelsen, og sammenholder den med Schopenhauers bruk av termene i lys av hans egen påstand at han tilstreber å anvende ord i deres opprinnelige betydning. I de hierarkiske forklaringsmodeller han benytter i sin filosofi, vektlegger han viljens grad av synlighet eller grad av *Intet*. Jeg går inn i hans definisjon av *Intet* og søker å finne hvor graden av vilje og graden av *Intet* er størst, og om dette har betydning for Schopenhauers bruk av hellighetstermene. Er ”det hellige” en realitet som manifesteres i hellighet som et perseptibelt fenomen, og dersom det hellige ikke har realitet, er hellighet da brukt metaforisk?

## 2. Mennesket og verden i vedantafilosofien

### *Generelt om Vedanta*

Schopenhauer var i tillegg til å være kjent med Buddhismen, også kjent med flere ulike typer indisk filosofi. Han berømmet Vedantafilosofien<sup>5</sup> spesielt og uttrykte at dens absolutte monisme var sammenfallende med hans egen lære, mens han eksplisitt tok avstand fra den dualistiske *Samkhya*<sup>6</sup>. *Vedanta* betyr slutten på eller fullendelsen av *Vedaene*, som er de eldste kjente hellige skrifter i India. Den som skolerer seg innen vedanta når full filosofisk modenhet, dvs. innsikt i sannheten, uten å måtte gå veien om religiøse ritualer og tilbedelse. Ordinær religionsutøvelse innebærer en mediering mellom mennesket og det ultimate, hvor distansen mellom mennesket og det ultimate opprettholdes gjennom tilbedelsespraksis<sup>7</sup>. Religionen holdes derfor for et lavere intellektuelt utviklingstrinn enn det filosofiske. Det er likevel ingen motsetning mellom religion og filosofi, for begge retninger søker henimot det samme. Dermed gir som nevnt innledningsvis, et skille mellom hellig og profant slik vi i Vesten er vant til, ingen mening i indisk tenkning.

Den primære filosofen innen Vedanta er **Shankara** (ca 788-820 evt), og tradisjonen etter ham kalles Advaita Vedanta. *Advaita* betyr ikke-dualisme. Vedanta er både et filosofisk og et religiøst system. Det skolerer i en frigjøringsmetode som peker mot en frihetstilstand. Dermed fremviser Advaita Vedanta fellestrekk med de fleste filosofiske system og metoder i India, der det er tale om en overlapping mellom et religiøst og et analytisk/filosofisk anliggende. I et historisk perspektiv kan den vedantiske tenkningen deles inn i tre faser: En kreativ fase representert ved upanishadene, en periode med systematisering av upanishadene og fullendelsen ved Shankaras Advaita Vedanta. (For enkelhets skyld bruker jeg heretter bare benevnelsen "vedanta" for advaita vedanta.)

Upanishadene er vediske filosofisk-religiøse tekster og utgjør den indiske filosofis skriftlige fellesfundament. De fleste av dem antas å være nedskrevet i tidsperioden 1200 - 500 fvt og utgjør avslutningen av *Vedaene*. Med sin forankring i den religiøse tradisjon, er de autoritative tekster for alle hinduer. *Upanishade* betyr "å sitte tett inntil". Ordet betegner en esoterisk lære som det ikke er gitt enhver å forstå. Læren formidles fra en visdomslærer til grupper av

---

<sup>5</sup> Se for eks. WWF I s. 32, 529; II s. 650, 778

<sup>6</sup> PP II s. 472

<sup>7</sup> TPU s. 135

spesielt utvalgte elever.<sup>8</sup> Med andre ord skapes et eksklusivt fellesskap basert på erkjennelse. Shankara tolker *upanishade* som en substantivform av "å løsne", "å nå" eller "å ødelegge". I hans tolkning betyr *upanishade* "brahma-knowledge by which ignorance is loosened or destroyed."<sup>9</sup> Upanishadene regnes for å være formidling av vismenns kontemplative erfaring i inspirerte øyeblikk. Forfatterne er ukjente. Tekstene er ikke kunnskap ervervet gjennom refleksjon, men direkte visjoner. I et ekstatiske og lykksalige lysglimt erkjennes realiteten. Med andre ord er upanishadene åpenbaringslitteratur<sup>10</sup>. Empiri og refleksjon er underordnet intuisjon i øyeblikket, dvs. underordnet opplevelse av plutselig klarhet i kontemplasjon. Hymner til gudene blir erstattet med søken etter realiteten uavhengig av tingenes eller mangfoldets skiftninger, for gudene hører til i mangfoldet.

Menneskelivet slik dette fremstilles i indisk tenkning har fire stadier<sup>11</sup>: eleven, husholderen, eneboeren og til sist munken. Munken har løsrevet seg fra de fleste verdslige bindinger og kan forholde seg fritt til verden. Han er moden for å spesialisere seg i filosofisk spekulasjon, og bare for ham står studiet av *upanishadene* åpent. De fire livsstadier symboliserer menneskets mulighet for løsrivelse fra verdenstilknytning, men også fra gudedyrkelse, og viser at mennesket kan nå erkjennelse av sannheten. Dette forutsetter en modenhet hos den tenkende som utvikles gjennom de øvrige stadier. Dermed har også disse stadier sin verdi. Livsstadierne er ideelt sett en livsutdannelse, men reelt sett er det svært få om noen som kommer gjennom alle stadier i ett menneskeliv.

### ***Metafysikk og empiri***

Filosofisk kan man si at verden har en metafysisk og en empirisk side. Forståelsen av og tilnærmingen til verden kan foregå metafysisk eller epistemologisk. Tilnærmingmåten bestemmer hvilke spørsmål man stiller og hvilke svar man får. I utgangspunktet er metafysiske og epistemologiske svar kontradiktoriske fordi den metafysiske og den empiriske side av verden representerer to værensnivåer. Den filosofiske modningsprosess består i stadig utvidelse av den metafysiske forståelsen av verden. Denne gjør det mulig å harmonisere de epistemologiske svar med de metafysiske. Det omvente vil aldri være tilfelle. Epistemologiske spørsmål vil etter hvert overflødiggjøres og miste sin mening.

---

<sup>8</sup> *ibid.* s. 19

<sup>9</sup> *ibid.* s. 20

<sup>10</sup> *ibid.* s. 22

<sup>11</sup> Livsstadierne refererer til brahminkasten, men siden det for så vidt bare er aktuelt med filosofisk spekulasjon i denne kasten, forbigår jeg filosofisk begrunnelse for og den praktiske utøvelse av kastesystemet

Vedantalæren oppstiller tre værensnivåer: 1) **Realitet** (*Nirguna Brahman*<sup>12</sup>/*paramarthika*/reality). 2) **Virkelighet** (*SagunaBrahman*<sup>13</sup>/*vyavaharika* /appearance). 3) **Uvirkelighet** (*prati-bhasika* /unreality).<sup>14</sup> **Realiteten** er ren væren, uforanderlig og metafysisk. Erfaring av realiteten kan utelukkende skje intuitivt, aldri empirisk, dvs. gjennom sansning. Intuitiv erfaring kan ikke korrigeres slik tilfellet er med empirisk erfaring. Ren væren kan derfor ikke verdsettes, dvs. tillegges eller fratrekkes verdi eller mening utfra empiriske erfaringer. Den er absolutt og dermed hinsides enhver verdi eller mening."Realitet" er synonymt med permanens eller uforanderlighet innen vedanta<sup>15</sup>.

**Virkeligheten** utgjør den empiriske verden med objekter eller tilsynekomster. Gjennom skiftende empiriske erfaringer endrer objektene mening og/eller verdi. Når den empiriske forståelsen av virkeligheten endres, endres også måten mennesket forholder seg til den. Virkeligheten er dermed modifisert realitet ved at den har eksistens. Feiltagelser, dvs. forvekslinger mellom objekter/situasjoner skjer bare innenfor virkelighetens værensnivå. I den enkelte situasjon medfører feiltagelsen at det erfarte har en "illusory existent"<sup>16</sup>. "...the "illusory existent" always points to an empirically real existent...The "alligator" indicates the existence of the log and is dependent upon it."<sup>17</sup>

**Uvirkeligheten** har ikke eksistens. Likevel er dette et værensnivå fordi uvirkeligheten skapes i menneskets fantasi hvor den objektiveres. En firkantet sirkel eller en jomfrufødsel er objekter for tanken, men de er selvkontradiktoriske og kan ikke erfares. Det er verken mulig eller umulig å rette opp forståelsen av det uvirkelige gjennom nye erfaringer, fordi det uvirkelige objekt ikke har objektive erfaringsmuligheter i verden. Uvirkelighetens objekter peker ikke mot noenting og dermed er uvirkeligheten ulogisk. Realiteten har heller ikke empirisk erfaringsmulighet, men realitetens intuitive erfaring er objektløs. Uvirkeligheten derimot utgjøres av objekter uten empirisk forankring. Felles for virkeligheten og uvirkeligheten er at disse værensnivåer kan brytes ned. Da fremstår de som illusjoner på hver sitt nivå, men de forsvinner ikke.

---

<sup>12</sup> Brahman uten kvaliteter

<sup>13</sup> Brahman med kvaliteter

<sup>14</sup> Eliot Deutsch, *Advaita Vedanta*, 1988, s.26 note 10.

<sup>15</sup> *ibid.* s. 32

<sup>16</sup> *ibid.* s. 25

<sup>17</sup> *ibid.*

Realiteten er irreducibel. I den filosofiske modning endres forståelsen og erkjennelsen hos mennesket, dvs. at måten man forholder seg til virkeligheten også endres. Den logiske motsetningen mellom realiteten og virkeligheten representerer en stor mental overvinnelse, hvilket gjør det forståelig at bare utvalgte ansees moden nok til slik visdom. Realiteten i vedantafilosofien kan kalles et ontologisk fundament eller essens. Dette problematiseres ikke, fordi erkjennelsen av realiteten oppløser og overflødiggjør empiriske spørsmål. Tradisjonens autoritet slår her igjennom. Den filosofiske interessen er rettet mot tilgangen til realiteten. Et av de mest grunnleggende spørsmål som tas opp i upanishadene og vedantafilosofien er nettopp hva forholdet er mellom realiteten og individet/verden.

### ***Den empiriske verden – maya***

Schopenhauer kaller *maya* for ”uvitenhetens slør”. Innen indisk folkereligiøsitet er *maya* gudenes skapende kraft.<sup>18</sup> Filosofisk er *maya* uttrykk for den dualistiske oppfattelsesmåte, dvs. den mentale bevissthetsprosess som gir virkeligheten objektstatus, og gjør det mulig å vurdere den i relasjon til relative og/eller personlige attributter.

“*Maya is all experience that is constituted by, and follows from, the distinction between subject and object, between self and non-self.... All attachments, aversions, fears, dreams, and semidreams are touched with maya. All memories, cognitions, percepts, and logics are grounded in maya. Maya is whenever we fail to realize the oneness of the Real.*”<sup>19</sup>

Verden slik den fremstår for mennesket er dermed ”noe” med basis i “noe annet”. ”**The relative rests in the Absolute. There can be no echo without a noise.**”<sup>20</sup> Ekkoet er hørselens illusjon av selve tonen. Gjennom vitenskapen er mennesket bevisst på dette, men ikke at det forholder seg på samme måte med den empiriske verden som helhet. Det relative ved ekkoet, dvs. den empiriske verden, forblir upåaktet. Dermed blir illusjonen stående i veien for erkjennelsen. Illusjonen er menneskets eget blend-verk. Hvorfor *maya* arbeider forsøker upanishadene ikke å gi noe svar på. Det som har filosofisk interesse er at *maya* arbeider. *Maya* dreier seg ikke om verdens eksistens, men om verdens mening, ikke om verdens faktisitet, men om måten vi oppfatter den på.<sup>21</sup> Den filosofiske modningsprosess bryter *mayas* makt over individet ned, men det trekkes ikke i tvil at verden faktisk eksisterer. Shankara avviser eksplisitt den subjektive idea-

---

<sup>18</sup> *ibid.* s. 30

<sup>19</sup> *ibid.* s. 28-29

<sup>20</sup> TPU s. 88

<sup>21</sup> *ibid.* s. 89

lisme<sup>22</sup> og hevder at objekter har eksistens og faktisk blir sanset og erfart av alle på stort sett samme måte. Dette kan han si fordi eksistens og væren ikke er synonyme. Den metafysiske betegnelsen på *maya* er Brahmans mysteriøse kraft som lurer mennesket til å oppfatte verden som realitet. Den epistemologisk betegnelsen på *maya* er uvitenhet. Uten erkjennelse av realiteten anser mennesket umiddelbart den empiriske verden for å være reell. Det er denne feiltagelsen som er uvitenheten. Både religiøst og filosofisk fremstår *maya* som grunnen til at mennesket lever i uvitenhet, og når grunnen er kjent og lokalisert lar den seg bryte ned.

”And *maya* is beginningless (*anadi*), for time arises only within it; it is unthinkable (*acintya*), for all thought is subject to it; it is indescribable (*anirvacaniya*), for all language results from it.”<sup>23</sup> (mine understrekninger)

John Levy<sup>24</sup> sier at vedanta forklarer tenkning som en udifferensiert bevissthetsstrøm som aldri kan stoppe opp eller fryses. En **tanke** er da ingen entitet, men mennesket forestiller seg det fordi en tanke alltid er bevisstheten om et objekt. Hver ny tanke betinger et nytt objekt. Mennesket kan bare tenke én tanke om gangen, men tankestrømmen går så rask at man tror man tenker flere tanker på en gang. Objekters simultane eksistens er en umulighet. Det er hukommelsen som gjør at man tror de eksisterer simultant.<sup>25</sup> Slik får mennesket en oppfattelse av en sammenhengende verden. Varighet er bare tankesuksesjon. **Tid** er et bevissthetsobjekt, og har ingen eksistens uten at vi tenker på den. Tiden oppstår i *maya*, (jf. note 23). Den erfares aldri direkte, for mennesket erfarer aldri øyeblikket som nåtid. En nåtidserfaring måtte være intuitiv. I intuisjonen oppheves tiden og realitet/tidløshet erfares. Likevel har mennesket en forestilling om nåtid, og teknisk forklarer Levy den som måten den enkelte kvalifiserer en valgt gruppe tanker som akkurat nå har vært til stede i bevisstheten. Bak forestillingen om nåtid ligger en umiddelbar oppfattelse av det personlige selvet, ikke som suksesjon, men som nærværende evighet. Denne umiddelbare oppfattelsen kommer til uttrykk i bruken av pronomenet ”jeg”.<sup>26</sup>

Levy fremholder at det er umulig å leve i verden uten å akseptere kausalitet, altså årsak/virkning, dvs tid, men også at det er umulig å forstå verdens realitet hvis kausalitet er akseptert eller legges til grunn<sup>27</sup>. Ikke-dualitet er bakgrunnen for dualitet. Dualitet medfører all-

<sup>22</sup> Deutsch 1988 s. 31

<sup>23</sup> *ibid.* s. 29

<sup>24</sup> John Levy, *The nature of man according to Vedanta*, 1970

<sup>25</sup> *ibid.* s. 35

<sup>26</sup> *ibid.* s. 61

<sup>27</sup> *ibid.* s. 54

tid forandring, men det som oppfattes som årsak og virkning har ingen realitet. En "årsak" undergår nemlig ingen reell transformasjon til en virkning. Det er ingen kausal og tidsmessig kontinuitet mellom det som oppfattes som årsak og det som oppfattes som virkning. All endring er betinget av oppfattelsesmåten. Reelt sett er det ingen endring. Det som oppfattes som virkning er "årsakens" fremtredelse for en uvitende subjektiv bevissthet. Dette er den måten den subjektive bevissthet umiddelbart arbeider på. Dualiteten transcenderes bare i den metafysiske erfaring som er totalt forskjellig fra de erfaringer man gjør seg i den empiriske verden. Virkeligheten er praktisk realitet, som filosofisk lar seg skille fra den rene realitet og uvirkeligheten. *Maya* behersker den praktiske realitet som utgjør totaliteten av alle feiltagelser i forhold til den rene realitet. Erkjennelsen av den rene realitet skaper ingenting, men fjerner den feilaktige oppfattelsesmåten og holdningen til eller verdsettelsen av verden endres.

Studiet av autoritative tekster er kanskje det viktigste hjelpemiddel på vedantas erkjennelsesvei. Den er altså hovedsakelig språklig frem mot intuisjonen, hvor både tiden og språket opphører. **Språkets** stilling er tvetydig. Det er det mest grunnleggende menneskelige produkt av dualiteten eller erfaringen av fenomenene, (jf. note 23). Den vitenskapelige og stort sett også den dagligdage språkbruk forutsetter empirisk referanse mellom språk og virkelighet, og holder uvirkeligheten utenfor. Som symbolsystem angir og uttrykker språket da et relasjonelt område, og kan ikke utsi noe utover dette området. Begrenset og relativt har språket ingen referanser til områder eller stadier som overskrider virkeligheten. Likevel er språket det medium formidling av den høyere visdom anvender til den som befinner seg på det empiriske nivå. Det skal altså skje en formidling av ikke-dualitet til den som i utgangspunktet aksepterer kausalitet og bare oppfatter dualitet, eller fra ett værensnivå til et annet. Språket i de autoritative tekstene slik de anvendes innen vedanta, blir empirisk sett tvetydige, men i forhold til den filosofiske tradisjon er de entydige. Referansen er en annen og derfor fremstår språket sett fra det empiriske nivå som mytisk. Shankara og hans etterfølgere kommenterer og ikke minst utlegger tekstene. Disse forutsettes dermed å være skrevet for å inviterer til eksegese.

**"Symbols belong to an order of reality different from that of the Reality which they symbolise. They are used to make the truth intelligible, to make the unheard audible. They are meant to be used as tangible supports for contemplation. They help us to reach awareness of the symbolised reality."**<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> TPU s. 138



Eksempelvis søker ikke de ulike skapelsesmyter i upanishadene å gi svar på hvordan verden ble til slik det er naturlig å anta, men som nevnt å vise hva verden er rotfestet i. Vedantafilosofien er en eksegetisk søken etter verdens realitet gjennom tekster. Realiteten er sannheten, og vedanta fremstår som en hermeneutisk filosofi. Den legger til grunn at meningen og den bokstavelige tale er forskjellig og må være det. "The writer of the hymn has the humility to admit that all this is a surmise, for it is not possible for us to be sure of things which lie so far beyond human knowledge."<sup>29</sup>

### ***Den metafysiske verden – brahman***

En naturalistisk evolusjonsteori er fremmed i upanishadene og vedantafilosofien. Verden kan ikke sees som en automatisk utvikling uten en intelligent retning eller et intelligibelt mål<sup>30</sup>. Istedet tenkes den oppbygget i henhold til et organiseringsprinsipp hvor det lavere er materiale for det høyere<sup>31</sup>. I henhold til organiseringsprinsippet danner verden et hierarki der de hiarkiske deler i stigende grad har større del i det øverste - materie, liv, bevissthet og intellekt. Intellektet kalles også ren bevissthet, noe som indikerer at den subjektive bevissthet er modifikasjon av intellektet eller den rene bevissthet. Hierarkiets tre laveste ledd (materie, liv og bevissthet) hører da til virkelighetens værensnivå. Her er det viktig å huske på at hierarkiet er tankens forklaringsmodell som i seg selv ikke uttrykker realitet, men som her synes mer adekvat i forhold til erkjennelsen av realiteten enn for eksempel evolusjonsteorier.

Intellektet - verdens høyeste værensnivå som er realiteten - har flere mytiske beskrivelser, for eksempel "guddommelig energi", "livgivende sæd" og "evig ild". *Brahman* fungerer som et samlende navn på det ubeskrivelige og på alt som kan navngis. I upanishadene er ordet brukt i den filologiske betydningen "ustoppelig vekst", mens Shankara tillegger det betydningen "overstige" eller "evig renhet"<sup>32</sup>. Det er i begge tilfeller betegnelse på det som transcenderer virkeligheten, og hvor distinksjoner ikke kan trekkes. Liv innebærer avgrensning og motsetninger. Derfor kan *brahman* ikke være liv, samtidig som *brahman* også må være liv. Liv er ikke en mekanisk kausalforbindelse. Det er umulig utfra kjennskap til foregående kausale ledd å forutse liv. Liv forutsetter et uoverskuelig element utover de tilstrekkelige betingelser, og dette element er *brahman*. Logisk fornuftige slutningsrekker forklarer virkeligheten, men kan som følge av det uoverskuelige, dvs. metafysiske element, verken føre til eller forklare realiteten.

---

<sup>29</sup> *ibid.* s. 37

<sup>30</sup> *ibid.* s. 57

<sup>31</sup> *ibid.* s. 58-59

<sup>32</sup> *ibid.* s. 52

„Creation moves upward towards the divine. When the union between the controlling spirit and the manifesting matter is completed, the purpose of the world, the end of the evolutionary process, the revelation of spirit on earth is accomplished.“<sup>33</sup>

Verden er teleologisk, og det forutsettes at opplevelsen av mangfold vil opphøre. I dette ligger at bevissthet vil opphøre og bare intellektet eller ren bevissthet er. Til tross for at verden har en intelligent retning, et intelligibelt mål og er teleologisk, er verden ikke intensjonal. Virkeligheten derimot er intensjonal. I den gir det mening å søke etter hvorfor den oppstår. På den annen side gis det ikke noe uttømmende empirisk svar. Metafysisk sett er dette et meningsløst spørsmål som gis et meningsløst svar: 'Verden er gudenes lek'. Å beskrive *brahman* som årsak til verden vil være å karakterisere eller begrense *brahman*, jf. språkets og logikkens grunnlag i erfaringen av fenomenverden. Den subjektive bevissthets krav på logisk konsistens er i forhold til det som har realitet umulig å oppfylle, og metafysisk sett har slike krav ingen relevans. Logikken er *maya* ved å ligge som en "oppfatningsstøy" rundt menneskets oppfattelse av *brahman* som det allestedsnærværende værensprinsipp. Å antyde *brahman* negativt er dermed den beste beskrivelse: "Now therefore there is the teaching, not this, not this for there is nothing higher than this, that he is not this"<sup>34</sup> Med andre ord har verken formålsforklaringer eller årsaksforklaringer relevans i og for erkjennelsen av *brahman*.

### ***Mennesket - atman og jiva***

Filosofisk sett befinner mennesket seg i skjæringspunktet bevissthet/intellekt. Menneskets individuelle rene bevissthet kalles *atman* som betyr "å puste"<sup>35</sup> og er "a state of being"<sup>36</sup>. Slik *brahman* er den fundamentale underliggende realitet i verden - makrokosmos- er *atman* den fundamentale realitet i mennesket - mikrokosmos. I oversettelser brukes *atman* synonymt med begrepet "selvet". Man kan si at *atman* er det personlige selvet, mens *brahman* er det upersonlige, men distinksjonen er ikke reell. *Jiva* er betegnelsen på det personlige ego eller den subjektive bevissthet, "jeg'et". Dette er en kombinasjon av realitet og tilsynekomst. "It is "reality" as far as Atman is its ground; it is "appearance" so far as it is identified as finite, conditioned, relative."<sup>37</sup> Selvet, den rene bevissthet tenker ikke. Tenkning er en prosess som ledes av **begjær**, dvs. all jeg-

<sup>33</sup> *ibid* s. 59

<sup>34</sup> BU II,3.6

<sup>35</sup> TPU s. 73

<sup>36</sup> Deutsch 1988, s. 49

<sup>37</sup> *ibid.* s 51

tenkning og handling. All tenkning som holdes innen for og retter seg mot virkelighetens værensnivå, er begjær hvor dualiteten mellom jeg og alt annet forutsettes og opprettholdes. Begjæret behersker *jiva*. Med andre ord er *jiva* egoistisk i videste betydning. I uvitenhet oppfattes *jiva* som menneskets selv.

Selvet er upåvirket enten det individuelle mennesket lever eller dør, det kan ikke brytes ned. *Jiva* derimot kan brytes ned ubevisst, for eksempel ved sykdom og ulykke eller gjennom bevisst øvelse, som i vedantas filosofiske metode. Den subjektive bevisstheten kan da nå erkjennelse av den metafysiske realitet, ikke-dualismen, dvs. selvet. Dette er selvbevisstheten. Denne kan beskrives som en forrykket bevissthetstilstand (*transfigured consciousness*)<sup>38</sup>. Bevisstheten utslettes ikke, men selvet slår igjennom i bevisstheten og etterlater følelse av enhet med andre, dvs. identitetserkjennelse. *Jiva* mister styringen i mennesket som blir upraktisk i forhold til virkeligheten fordi begjæret slukner. Dermed oppstår kommunikasjonsproblemet mellom den opplyste og de utvitende.

**“*tat tvam asi* - ”thou art that” are not, for the Advaitin, mere tautologies: they are the concrete representation of a movement of thought from one ontological level (of particularity) through another (of universality) to yet another (of unity), wherein the attainment of the latter negates the distinctions between the former. One begins with individual consciousness (*tvam*), passes on to universal consciousness (*tat*), and arrives at the pure consciousness that overcomes the separative reality of both the individual and the universal and that constitutes their ground...If the “thou” denotes the pure consciousness underlying human being and the “that”, the pure consciousness, which is the ground of divine being, then a complete identity between them does indeed exist. The individual self, apart from all factors that differentiate it from pure consciousness, is the same as the divine, apart from its differentiating conditions.....Man, according to Advaita, is not just a conditioned being, so that if you were to strip away his desires, his mental activities, his emotions, and his ego, you would find a mere nothing; he is spirit, he is consciousness, he is free and timeless being.”<sup>39</sup>**

Det er nå klart at realiteten er åndelig. I alle objektive former er det to prinsipper, den indre kraft, arketyper eller idé (*nama*) og den objektiverte manifestasjon av denne (*rupa*)<sup>40</sup>. Menneskets idé ligger ikke uventet, i hjertet. Følelsene eller det irrasjonelle ved mennesket er det intellektuelle medium mennesket anvender for å erkjenne *atman* eller selvet, ikke fornuften. All kunnskap om den praktiske verden er det *jiva* som tilegner seg, men i forhold til de metafysiske svar, dvs. erkjennelsen, er *jiva* uvitende.

---

<sup>38</sup> TPU s. 127

<sup>39</sup> Deutsch 1988, s. 49-50

<sup>40</sup> Forklaring til BU I.4.7, s. 166

### ***Brhadaranyaka-upanishaden***

*Brhadaranyaka upanishaden* (ca 800-700 fvt) regnes blant de eldste og mest filosofiske av upanishadene. Vedantalærens grunnleggende påstander om mennesket, virkeligheten og realiteten demonstreres i BU. De sentrale problemstillinger kretser rundt frihet, liv og død, samt hvorvidt det er mulig for den enkelte å ha en fortsatt eksistens utover døden, dvs. oppnå udødelighet. Med andre ord er dette kjent stoff fra all religion, men også fra vestlig moral- og eksistensfilosofi. I tråd med det som er sagt, er kongstanken i BU at det indre selvet er den høyeste realitet. Alt annet som mennesket holder for realitet er avledninger av dette. Realiteten kan gripes av individet gjennom selvkontroll og åndelige intuisjon.<sup>41</sup> Gjennom livsløpet beveger mennesket seg både kroppslig og åndelig fra spebarnets immanente og tilsynelatende ubevisste tilstand ut i virkelighetens verden, til det oppnår en empirisk transcendent verdensbeherskelse. Denne er transcendent i betydningen åndelig og kroppslig aktivitet rettet utover mot tingene. Slik danner verdensbeherskelsen et åndelig stengsel mellom *jiva* og selvet. Mennesket kan gradvis trekke seg kroppslig og åndelig tilbake fra verden, og søke innover til selvet i en barnlig immanens. Tilstanden er barnlig, men ikke barnets. Den empiriske erfaringen som transcendent i verden forsvinner ikke, men følger med på veien innover og muliggjør det realistiske perspektiv på verden.

Den sentrale handling i all kult er offeret. I gavens form søker mennesket å anerkjenne, etablere eller gjenetablere et forhold til livsbestemmende makter.<sup>42</sup> Det foregår altså et samspill mellom giver, gave og mottaker. BU starter med en beskrivelse av det såkalte hesteofferet, men hvor hesten symboliserer verden eller virkelighetens værensnivå. Ved å ofre hesten dvs. verden og dermed seg selv, oppnår mennesket åndelig frihet. Denne frihet går på bekostning av verdslig suverenitet, som alltid er forbundet med liv og død. "...he offered it to himself (sacrificed him for himself) ...He (who knows this) overcomes repeated death, death cannot get hold of him ..."<sup>43</sup> Frihet og død er et viktig motsetningspar i BU, i motsetning til liv og død som ikke er metafysiske motsetninger, men det samme. Det er ikke selvet som ofres i hesteofferet, men *jiva* som er knyttet til virkeligheten, liv og død. BUs tema fremstår som en opplæring i veien inn. De mytiske fortellingene representerer en avdekkingsprosess hvor *jivas* bekymringer og spørsmål vedrørende livet og eksistensen besvares på en slik måte at de oppløses. Det *jiva* verdsetter og søker

<sup>41</sup> Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism*, 1962, s. 55

<sup>42</sup> Finn Stefansson m.fl., *Religion/Livsanskuelse*, 1997

<sup>43</sup> BU I 2.7

å sikre, devalueres. Alle empiriske verdier nulles ut i den ekstatiske og lykksalige erfaring av selvet.

Kontakten med selvet/*atman/brahman* illustreres gjennom det BU kaller menneskets tre bevissthetstilstander. Den **våkne** tilstand beherskes av sansning av tingene som opplyses av ytre lyskilder og språket som navngir og begrepsfører tingene i og for bevisstheten. Dette er *jivas* bevissthet. I **drømmen** fungerer bevisstheten som sitt eget lys, og danner ting og begreper på grunnlag av det allerede sansede i den våkne tilstand. Her spiller altså hukommelsen en overordnet rolle. Den tredje bevissthetstilstand er den dype **drømmeløse** søvnen. Her oppleves ikke noe annet utenfor selvet. *Jiva* er inaktiv.

"Verily, when there (in the state of deep sleep).....He does not see or... think or touch or know, for there is nothing separate from him, there is no second to him; yet he sees, ... thinks ... for he is one with seeing ...thinking, touching and knowing. .... He becomes (transparent) like water, one, the seer without duality"<sup>44</sup>

Den dype søvnen kan ikke beskrives utover at livsprinsippet er tilstede. Hukommelsen kan ikke gjengi tilstanden, men den etterlater følelse av velvære etter oppvåkningen. Det er i den dype søvnen mennesket anses tilnærmet i fullstendig kontakt med selvet. Derfor er den drømmeløse søvnen menneskets rene bevissthet. Lykksalighet innebærer fravær av tenkning. De tre bevissthetstilstander er ulike grader av **intelligens**, hvor den dype søvnen er den reneste det individuelle mennesket kan oppnå.

Logiske kontradiksjoner i BU demonstrerer hvordan endret språkbruk også endrer verdensforståelsen. Bevissthet er i vanlig språkbruk alltid forbundet med tenkning, dvs. oppfattelse av enkeltting. Hvordan er det mulig at ren bevissthet kan være uten tenkning? Hvordan kan noe være og ikke være samtidig slik tilfellet er i de to skapelsesberetningene i BU (Second Brahmana og Fourth Bramana): "There was nothing whatsoever here in the beginning."<sup>45</sup> og "In the beginning this (world) was only the self."<sup>46</sup> Å forstå indisk tenkning, dens idealisme og metafysikk, synes å kreve at man oppgir det tilvante språklige og logiske forhold til verden, i det minste for en stund. Med utgangspunkt i de to værensnivåer – realitet og virkelighet - er det klart at vedantas filosofiske refleksjon baserer seg på et skarpt skille mellom ontologisk realitet, og det som for

---

<sup>44</sup> BU IV.3.30-32

<sup>45</sup> BU I.2.2

<sup>46</sup> BU I.4.2

subjektet fremstår som reelt, men som gitt vedantalslærens forutsetninger, har eksistens, dvs. relativ realitet.

**”There is something more in consciousness than in life...But consciousness has different grades....Man’s intellect aims at the attainment of truth but succeeds only in making guesses about it; there must be a power in man which sees the truth unveiled. A deeper principle of consciousness must emerge if the fundamental intention of nature, which has led to the development of matter, life, mind, and intellectual consciousness, is to be accomplished....The Upanisad suggests that he leaves behind the discursive reason...”<sup>47</sup>**

Bevissthetens to nivåer - våken eller drøm - har begge sansningen som fundament for tankevirksomheten. Den er alltid forbundet med subjekt-objekt-relasjoner, dvs. dualitet. Derfor representerer bevissthet også i filosofisk refleksjon en relativ realitetsforståelse idet den alltid er subjektiv. Fordi filosofien ikke retter seg mot det objektive, kan den i motsetning til vitenskapen og common sense-refleksjonen, skille ren bevissthet som det ikke-subjektive fra bevissthet som det subjektive. Enhver bevissthet forutsettes imidlertid av ren bevissthet. Uten ren bevissthet kan det nemlig ikke være noen bevissthet, mens ren bevissthet uten bevissthet er fullt mulig. Et uintelligent menneske må dermed være en umulighet, mens derimot et menneske formørket av bevissthet er et dagligdags fenomen. Slik væren graderes, kan også bevissthet graderes. Den dype søvnen er en manifestasjon av ren bevissthet i fenomenverdenen, samtidig ren bevissthet og noe annet enn ren bevissthet. ”Selvet”, ”ren bevissthet”, ”ren væren”, *atman* og *brahman* er vekselbegreper som betegner det som er uten individualitet, og derfor er identitet. Når det ikke er bevissthet i den rene bevissthet er det fordi bevissthet alltid er forbundet med individualitet og dualitet. Bevissthetens arbeid muliggjøres av den rene bevissthet. Denne ligger som et fundament upåvirket av bevissthet. Hvis bevissthet sees som modifisert ren bevissthet, dvs. hvor den rene bevissthet er innskrenket til ”bevissthet”, oppløses kontradiksjonen mellom ren bevissthet og manglende bevissthet i den dype drømmeløse søvnen.

Det filosofiske skillet mellom væren og eksistens oppløser kontradiksjonen i skapelsesberetningene. "Nothing in the beginning" indikerer ren væren, altså "only the self". Det er ingenting som har eksistens, dvs. at det er ingenting som er kjent for menneskets bevissthet for det er ingen bevissthet, men det er ren væren/ren bevissthet. Gjennom sansning og bevissthetens refleksjon oppnås forståelse av verden. Denne er ikke uvirkelig, men på grunn av sin foran-

---

<sup>47</sup> TPU s. 56-57

derlighet bare relativt reell. De to realitetsnivåer gjenspeiles overalt i symbolspråket. Metafysisk sett finnes det ingen kontradiksjoner. Bevissthet og kunnskap ligger på det empiriske nivå og utgjør den lavere form for visdom. Erkjennelse er metafysisk selvbevissthet og utgjør den høyere form for visdom.

### ***Livet og udødeligheten***

Begjæret er menneskets hovedlast, og dets dominans bestemmer hvor sterk opplevelsen av ufrihet er og hvor stor ufriheten reelt sett er. Opplevelse av ufrihet og reell ufrihet er ikke nødvendigvis identisk. Sterkt begjær gir sterk reell ufrihet, men kan gi svak opplevelse av ufrihet. Dette illustreres av husholderen som er på toppen av ungdommelig fysisk styrke og har bevisstheten rettet mot tingene. Hans *jiva* ønsker et liv fylt med glede og velvære, fri for smerte og angst. Husholderen arbeider for livet, og arbeidet dreier seg om å bringe rikdom og velstand. Døden er det likevel ikke mulig å komme utenom, en erkjennelse alderen ubønnhørlig bringer med seg.

**"If, indeed, Venerable Sir, this whole earth filled with wealth were mine, would I be immortal through that?...No, said Yajnavalkya:..Of immortality, however, there is no hope through wealth"<sup>48</sup>**

I stedet for å assosiere udødelighet med den dype søvnens velvære, tror den uvitende at udødelighet er evigvarende eksistens. *Jiva* forutsetter at individuell udødelighet opphever frykten. Døden fryktes både fordi den innebærer individets tilintetgjørelse og fordi døden antas å være den ultimate ensomhet. Mennesket er grunnleggende sosial noe som kan forklares utfra den metafysiske enheten som i selvbevisstheten slår ut i samfølelse med andre. I uvitenhet forutsetter *jiva* alltid noen utenfor seg selv, og frykter derfor å være alene. Samvær oppleves som oftest gledesfylt og frykten kan holdes på avstand. **"Therefore he who is alone has no delight. He desired a second"<sup>49</sup>**. Glede er en sosial følelse. Kan den da være reell, og hvilke betydningsnivåer ligger i begrepet "glede"? Frykten er gledens bakside, for dualiteten er også forutsetningen for frykt. I fullstendig enhet finnes ingenting å frykte, det er bare mulig å frykte noe annet. Ensomhet og tilintetgjørelse står for den fryktende som størrelser utenfor jeg'et, som angripere på individet. Erkjennelsen av den absolutte enhet oppløser frykten. **"..since there is nothing else than myself, of what am I afraid? Assuredly it is from a second that fear arises"<sup>50</sup>** Også glede holdes feilaktig som en

---

<sup>48</sup> BU II.4.2

<sup>49</sup> BU I.4.3

<sup>50</sup> *ibid.* I.4.2.

størrrelse som egoet erobrer. Både glede og frykt oppstår av dualiteten. Da kan udødelighet ikke være glede, til tross for at det i udødeligheten heller ikke kan være frykt.

**"Verily, not for the sake of the beings are the beings dear but the beings are dear for the sake of the Self. ... Verily, by the seeing of, by the hearing of, by the thinking of, by the understanding of the Self, all this is known."**<sup>51</sup>

*Jiva* verdsetter tingene i henhold til sin uvitende forståelse av glede og angst. Metafysisk har de verdsatte ting kun relativ verdi, men bare erkjennelse av selvet gir det rette perspektiv og forståelse av verdien. Uten erkjennelse tillegges tingene feilaktig verdi. Metafysisk sett må alt måles i forhold til realiteten, ikke i forhold til individet, konvensjoner, tradisjoner eller andre former for menneskelige systemer. Det er verdsettelsen av egen individualitet uten erkjennelse av selvet som fører til angst for tilintetgjørelse. Enhet/helhet utelukker begynnelse og slutt, og dermed fødsel og død. Kun det fullstendige kan ikke tilintetgjøres. Søken etter individuell udødelighet, dvs. fortsatt eksistens, skyldes uvitenhet. I selvbevisstheten blir mennesket klar over egen manglende reell individualitet, at jeg'et er en illusjon. Glede og angst utslettes, og lykksalighet overtar. Selvbevisstheten oppløser verdi som meningsfullt begrep. Selvet er ikke noe som kan oppnås, selvet "har" enhver allerede.

### ***Frigjørelse – moksha***

Gjennom øvelse i selvkontroll, dvs. betvingelse av begjæret og kontemplasjon oppnår mennesket intuitiv erkjennelse. Hvorfor søker mennesket i utgangspunktet erkjennelse? Radhakrishnan hevder at **"All spiritual progress is the growth of half-knowledge into clear illumination"**<sup>52</sup> Ønsket om å kjenne realiteten skyldes at vi allerede har en anelse om den idet vi bærer realiteten eller det metafysiske nivå med oss som en potensialitet. Søken etter erkjennelse er samtidig håp om forløsning, dvs. søken etter frigjørelse, men som følge av uvitenheten tar vi feil med hensyn til hva vi ønsker å frigjøres fra.

I BU finnes kimen til læren om *karma*. Generelt og kortfattet kan man si at dette innebærer at ethvert individ er betinget av sine handlinger. **"...What they said was karman and what they praised was karman. Verily one becomes good by good action, bad by bad action"**<sup>53</sup> Fordi den ytre fremtoning eller tilsynskomst ikke har realitet, er planter, dyr og mennesker tilsynkomster av noe annet. Tilsy-

---

<sup>51</sup> ibid. II.4.5

<sup>52</sup> TPU, 1968 s. 53

<sup>53</sup> BU III.2.13



nekomstenes ulikhet skyldes handlingssummer som knytter seg til en individuert bevissthet. Slette handlinger gir hierarkisk lavere fremtredelse. *Karma* er prinsippet som styrer verden som tilblivelse og fungerer som en indre dommer<sup>54</sup>. Prinsippet i seg selv er fullstendig hinsides godt og ondt. Handlinger er bare gode eller dårlige i forhold til den empiriske virkelighet. Dette innebærer at så lenge mennesket styres av begjær er dets åndelige tilstand av en slik beskaffenhet at dets handlinger kan påføre det selv og andre smerte. Tilsynekomsten et individ har i verden - menneske, dyr eller plante - er i samsvar med den åndelige tilstand, dvs grad av erkjennelse. Den ytre fremtoning har bare relevans i forhold til opplevelsen av den. Dette betyr at fordi det kun er mennesket som opplever og reflekterer over seg selv og sin tilstand, er tilsynekomsten som menneske i seg selv uttrykk for høy erkjennelsesgrad og dermed god *karma* fordi erkjennelse endrer holdningen til verden, dvs. handlingene. Full erkjennelse er en åndelige tilstand i samsvar med selvet. Da uteblir en ytre fremtoning, dvs. ingen ny individualitet oppstår. Svak erkjennelsesgrad fører til at den individuerte bevissthet inkarneres i ny fremtoning samsvarende med denne. De ytre fremtoninger sirkulerer i *samsara*, gjenfødslens hjul. Samsvar mellom ytre fremtoning og erkjennelsesgrad utelukker straff i vestlig forstand. I stedet fremstår læren om *karma* som nødvendig, konsekvent og totalt fatalistisk. Mennesket er ansvarlig for sine handlinger i den betydning at handlingene i sum bare får reell betydning for en selv. Det er ens egen empiriske gjenfødelse som bestemmes ikke andres. Hver enkelt er også ansvarlig for å søke erkjennelse. Refleksjonen er paradoksalt nok drivkraften som får mennesket til å søke opphør av refleksjon.

Når individualiteten er borte i erkjennelsen, fremstår bruken av det språklige begrepet "selvet" som en betegnelse på *atman/brahman* som en kontradiksjon. Erkjennelsen via den meditative vei er en innadvendthet eller introspeksjon som innebærer en intimitet det enkelte menneske har med den åndelige del av seg selv. Intimiteten gjør bruken av begrepet "selv" empirisk forståelig. Å se realiteten eller identiteten i mangfoldet er ikke mulig før etter at erkjennelsen er oppnådd i en selv, men da vil mennesket kunne ane *brahman* i tingene forøvrig. Bruken av begrepet "selv" er nyttig både fordi det viser til en søken innover i en selv, samtidig som det betegner det som ikke er noe annet enn seg selv. Udødelighet kan ikke oppnås fordi oppnåelse innebærer endring. Udødelighet er ingen endring, men ren væren. Alle og enhver er selvet og som selvet er alle udødelige

---

<sup>54</sup> TPU, 1968 s. 113 flg.

Hva består så friheten i? Frihet har bare relevans i forhold til menneskets opplevelse av ufrihet, og mennesket er som nevnt ufritt i sitt begjær, sin dødsangst og sin søken etter glede og udødelighet. Alt dette tar slutt idet mennesket intet vet. Frihet er det som er uten egenskaper, dvs *brahman*, negasjonen av alt mennesket kjenner, dvs. *Intet*. All refleksjon opphører. Da har ikke frihet som begrep lenger noen relevans. Refleksjonen spiller på samme tid rollen som drivkraft for å søke erkjennelse og som stengsel for å oppnå den. På den ene side setter refleksjonen erkjennelsesprosessen i gang ved at det er den som gjør opplevelse av lidelsen mulig. På den annen side må mennesket gi slipp på refleksjonen og gi seg hen i kontemplasjonen for å bli fri. Med fullstendig erkjennelse oppstår det ikke noe individ etter at den fysiske døden inntreffer, dette er frigjørelsen eller *moksha*. Væren, frihet, udødelighet, selvet, *atman*, *brahman* osv. - alt fremstår som vekselbegreper i identiteten eller i *Intet*. Det eneste som gir mening for mennesket i erkjennelsen er stillhet.

### ***Etikk***

Som nevnt innledningsvis i dette kapittelet er hovedanliggendet innen vedanta å peke mot en frihetsmetode og en frihetstilstand. Det er opplevelsen av verden og forholdet mellom selvet og individet som har prioritet og interesse. Forholdet individene imellom er et empirisk anliggende som endres gjennom erkjennelse av de metafysiske svar. Når dualitet er uvitenhet, blir etisk teori overflødig. Etikk eller morallære i form av handlingsregler slik vi i Vesten kjenner den, har en svært beskjeden plass. Advaita Vedanta hevdes å være a-etisk.<sup>55</sup> Men hele læren er som vist gjennomsyret av verdidommer i forhold til selvet. BU uttrykker eksplisitt tre prinsipielle dyder "One should practise this same triad, self-control, giving and compassion."<sup>56</sup> I henhold til Shankara skal disse imidlertid ikke sees som moralske påbud. Dersom man gjør det, skyldes det uvitenhet. Dydene er uttrykk for handlingsimpulser forårsaket av erkjennelsen av selvet.

Øvelse i selvkontroll og praktisering av gode handlinger vil også være nødvendig etter en intuitiv erkjennelse av selvet. Den subjektive bevissthet vender alltid tilbake og medfører kamp mellom intuisjonens erkjennelse og *jivas* begjær og opplevelse av dualitet. Såkalte onde handlinger og fiendskap skyldes manglende erkjennelse. Kampen mot begjæret kan bare vinnes gjennom øvelse. Det er den mentale innstilling, dvs uvitenheten som skaper bindinger og hindrer realiseringen av selvet, ikke det å være i kroppen. Realisering av selvet i kroppen in-

---

<sup>55</sup> Deutsch 1988 s. 99

<sup>56</sup> BU V.2.3

nebærer en moralsk livsførsel. For noen ytrer dette seg i ikke-handling, dvs. sultedød, men denne form for askese vektlegges ikke i vedanta. Det erkjente selvet i alt vil impulsivt endre handlingene fordi den som erkjenner seg selv i alt og alt i seg selv, ikke kan begjære noe. I hesteofferet ofres *jiva*, dvs. det ytre mennesket. Fordi *jiva* bare har eksistens, har ikke offer som gave realitet. Det finner ikke sted et samspill mellom adskilte størrelser, men idet det ytre menneske dvs. *jiva*, faller sammen som illusjon, kommer det indre menneske -selvet- frem. Uten begjær mangler handlinger intensjonalitet. Empirisk har de utelukkende en hjelpende karakter.

**”The perfected soul cannot look with indifference on the sufferings of the imperfect, for they are also his own self. He would work to lift them into freedom. It is not now a function of altruism but is the life divine, the integral way. He will work until all beings in the manifested world are fulfilled. The liberated individuals are released from their individuality at the close of creation.”<sup>57</sup>**

Den hjelpende handling kan imidlertid både være en øvelse i å temme eget begjær og en hjelp til den andre. Fordi det i selvet ikke finnes noe reelt skille mellom giver og mottaker, fremstår den hjelpende handling empirisk sett som en hjelp for begge - en avhjelp av mottakerens lidelse og en selvhjelp for å løse opp giverenes bindinger til tingene slik at denne kan leve i erkjennelsen. Metafysisk utlignes dette til en ikke-handling.

Som følge av uvitenhet er det adskillig mer lidelse enn onde handlinger i verden og dette fører til at medlidenhet blir den erkjennendes dominerende følelse. Alle dommer vi feller fremstår som mulig å modifisere. Målt mot selvet mister de handlinger som vi regner som høyverdige noe av sin verdi, mens de handlinger vi fordømmer på sett og vis løftes. De skyldes jo manglende erkjennelse og er utfra læren om *karma* mer lidelsesfulle for den handlende enn for dem de måtte gå ut over. Onde handlinger skaper større åndelig distanse mellom selvet og det ytre handlende menneske. Kontemplasjon i form av tilbaketrekning fra verden og avbrytelse av mental aktivitet fungerer som en renselse av sinnet for å oppnå og vedlikeholde erkjennelsen så lenge man er i kroppen. Imidlertid vil den som har nådd erkjennelse ikke pleie sin visdom i ensom fortrefelighet, men flyte over av kjærlighet til dem som lever i uvitenhet og dermed i lidelse og ufrihet. Medlidenhet i indisk filosofisk forstand må da forstås som en aktiv kjærlighet som gir seg uttrykk i hjelpende handlinger fordi andres lidelse gjenkjennes.

---

<sup>57</sup> TPU s. 130

De hjelpende handlinger er ikke altruistiske, dvs. uegennyttige, fra et empirisk nivå for de er med på å løse *jivas* egne bindinger. På det metafysiske plan innebærer de ikke noe offer fordi *jiva* ikke har realitet og de innebærer heller ikke noen universell moralsk forpliktelse. Enhver forpliktelse forutsetter jo dualitet. Det indiske menneskesynet innebærer ingen optimisme hvor mennesket har muligheter til å bli noe annet enn det er. Den mentale prosessen uten reell progresjon fører "bare" til erkjennelse av det mennesket alltid dypest sett allerede er, nemlig selvet. Moralske handlinger og den etiske holdning har ikke som mål å endre menneskeheten. Den lar seg i følge indisk tenkning ikke endre, og det finnes heller ingen reell motsetning eller forskjell på menneskeheten og individet. Forsøk på å endre verden er hensiktsløst, den er som den er. Det er ufruktbart og et utslag av uvitenhet å ville endre på andre individer. Det er utelukkende sitt eget *jiva* som kan brytes ned, og gjennom formidling av tilegnet erkjennelse og andre hjelpende handlinger vekke nedbrytelsesprosessen hos andre.

Den enkelte kan inkarneres i uttallige ytre former på den åndelige erkjennelsesvei. Det forutsettes likevel at *moksha* vil inntreffe for alle, ved at den enkelte oppnår full erkjennelse, blir ett med selvet og ingen nye inkarnasjoner inntreffer. Den sykliske dimensjon gir ikke rom for noen endetid. Tiden som er uttrykk for den subjektive bevissthet, har ingen relevans for *moksha*. Ikke-dualismen tillegger empirisk sett individet større betydning i erkjennelsesprosessen enn dualismen slik vi kjenner den fra kristen tenkning. Erkjennelse av enheten krever individets egeninnsats, den er ingen nådegave. Erkjennelsen fører imidlertid ikke noe sted.<sup>58</sup> Handlingene fører ikke individet over til en fortjenstfull tilværelse. Det er nærmest umulig og i følge vedanta uten interesse, å fastslå når handlingene går over fra å være øvelse i betvingelse av eget begjær, til å være erkjennelsens medlidenhetsimpulser. Et skille mellom eget og andres vel synes på dette stadium uten relevans.

Vedantalæren gir seg altså utslag i det vi kaller godhet. Mange i Vest nærer eksempelvis beundring for Gandhis ikke-voldslinje og tiltrekkes av det som oppfattes som balanse og harmoni med alt og alle. Harmoni og balanse gir bare mening i dualiteten. Ikke-dualismen og det totale fravær av intensjonalitet som preger hele vedantalæren gjør imidlertid etikk og moral-lære overflødig. *Maya* spenner på sin side ustanselig bein for erkjennelsen og gjør etikkens manglende betydning vanskelig å forstå.

---

<sup>58</sup> TPU, 1968 s. 217 (Shankaras kommentar til BU III.2.11)

### 3. Virkeligheten - kunnskapsteori

#### *Kunnskapsteoriens funksjon*

Schopenhauer starter *Die Welt als Wille und Vorstellung* med en klargjøring av hvordan vi danner oss kunnskap om verden, dvs. den ytre verden. På dette punkt mener Schopenhauer at han viderefører og forbedrer Kant. Fremstillingen han gir av vår tilgang til og kunnskap om verden danner grunnlag for å forstå viljesmetafysikken og rydder plass for den. Slik fungerer kunnskapsteorien som forberedende øvelse til erkjennelsesteorien<sup>59</sup>. Den innebærer en begrepskserisis som fører til tankemessig avlæring i forhold til innarbeidede forestillinger om hva som har realitet. Perspektivet på forestillingene endres fordi kunnskapsteorien gjør klart hvordan forestillingene blir til, dvs det blir klart at de er forestillinger. Poenget er å vise at menneskets kompliserte intellekt<sup>60</sup> er fullstendig fysiologisk betinget, og at alt vi sanser, tenker og sier innebærer abstraksjon fra det som er. Slik menneskets intellekt i henhold til Schopenhauer naturlig fungerer, både som common sense og vitenskapelig, fjerner vi oss mentalt fra essensen, i stedet for å avdekke den og bli bevisst på den. Uten denne avdekking og bevisstgjøring mener Schopenhauer at vi uavbrutt begår feilslutninger om verden og dermed om oss selv.

I det følgende markerer jeg likheter og ulikheter med Kant, uten å gå nærmere inn på dem. Detaljrikdommen og nyansene i Schopenhauers epistemologi går for så vidt tapt ved en slik forbigåelse av Kant, men mitt siktemål med en epistemologisk gjennomgang er bare å vise hvordan Schopenhauer plasserer tenkeevnen i forhold til det som er vesentlig i denne oppgaven, nemlig moralen. Plasseringen har mye til felles med vedantas lære om *maya*. Kunnskapsteorien er en fysiologisk forklaring på hva Schopenhauer mener skjer rent teknisk når vi tilegner oss kunnskap, hvorfor dette skjer akkurat slik og hvilke begrensninger og muligheter dette innebærer for mennesket. Han problematiserer rett og slett hva intellektet er og hvordan det arbeider. De svarene han kommer frem til avviker vesentlig fra dem vi er innforstått med i vestlige tenkning når vi bruker begrepet intellekt. Imidlertid har de store likheter med den indiske "bevisstheten" (se s. 14), som i Øst synes å være så innlysende at den ikke trenger å problematiseres. Det er viktig og nødvendig først å klargjøre hva Schopenhauer legger i be-

<sup>59</sup> Jeg skiller i utgangspunktet mellom kunnskapsteori og erkjennelsesteori, hvor kunnskap dreier som om den "ytre" verden og erkjennelse om den "indre" eller metafysiske. Det er hva som blir kjent som betinger min distinksjon, for i en eller annen form eller grad vil subjekt/objekt-dikotomien alltid være til stede i all kunnskap og erkjennelse

<sup>60</sup> Her brukes "intellektet" om menneskets personlige intellekt og ikke om den høyeste realitet som i vedanta

grepet intellekt for senere å kunne se det i forhold til menneskets vilje, handlinger og personlige ansvar, dvs. hvilken rolle intellektet spiller for mennesket som moralsk aktør og i forhold til helliggjørelse.

### ***Forstanden***

Schopenhauers filosofi er strengt empirisk, dvs. at den alltid tar utgangspunkt i sansning. Samtidig hevder han at filosofi i sitt vesen er teoretisk og aldri praktisk. Han avviser at vi kan vite noe som ikke har empirisk forankring, men det er nødvendig å abstrahere empirien til begrepsnivå. Han følger her på et vis Kants forenende linje mellom empirisme og rasjonalisme. "Die Welt ist meine Vorstellung"<sup>61</sup> - altså min forestilling, og derfor noe enhver produserer ut fra sansningen. På den ene siden produseres det noe, på den annen side er det noe som erfares. Individet befinner seg på den produktive side. Dermed bygger Schopenhauer i likhet med Kant, på skillet mellom subjekt og objekt. Kroppen er menneskets kunnskaps- og erkjennelsesmedium sier Schopenhauer.

"Der Leib ist uns also hier unmittelbares Objekt, d.h. diejenige Vorstellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntnis des Subjekts macht, indem sie selbst mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert."<sup>62</sup>

Et slikt syn på kroppen bryter med Kants erkjennelse på distanse<sup>63</sup>. Hos Schopenhauer kommer ingenting inn i bevisstheten uten gjennom kroppen, og bevisstheten inneholder dermed ingenting som ikke er kroppslig betinget. Gjennom nervesystemet har mennesket tilgang til den ytre verden eller materien. Nervesystemet påvirkes av materien og det oppstår sanseformennelser som hos dyr og mennesker straks gripes av den animalske intellektuelle evne; **forstanden**. At også dyr har forstand er en oppvurdering av dyr i forhold til Kant. Dyr og mennesker skiller seg fra plantenes passive irritabilitet, dvs. evnen til å reagere på stimuli, ved at de sanser. Sansningen er ikke en passiv reseptivitet eller mottakelighet som hos Kant, men en aktivitet.<sup>64</sup> I likhet med Kant hevder Schopenhauer at forstanden systematiserer sanseformennelsene i henhold til aprioriske, dvs. medfødte erkjennelsesformer, men til forskjell fra Kant skiller ikke Schopenhauer skarpt mellom anskuelsesformer og forstandsformer. I stedet behandler han det han kaller "individuasjonsprinsippet", tid og rom som forstandskategorier, og reduserer Kants tolv forstandskategorier til en, nemlig kausaltitet som han kaller

<sup>61</sup> WWV I s. 31

<sup>62</sup> ibid. s. 52

<sup>63</sup> Fox, (ed.) 1980, Mandelbaum, *The physiological orientation of Schopenhauer's epistemology*, s. 53

<sup>64</sup> WWV I. s. 43

”den tilstrekkelige grunns prinsipp”. Kausalitet, tid og rom utgjør i Schopenhauers system tre erkjennelsesformer. Individuasjonsprinsippet innebærer at alt som oppfattes fremstår som såkalte persepsjonsobjekter. Tidens vesen er suksesjon. Dermed kan aldri persepsjonsobjekter være varige. Rommets vesen er posisjon, altså det gjensidige bestemte plassering ulike deler har i forhold til hverandre<sup>65</sup>. Forstanden er helt og fullt betinget av de to prinsipper, og fungerer som et filter hvor alle sansefølelser siles og transformeres slik at de fremstår som anskuelse eller persepsjonsobjekter for bevisstheten. Bare gjennom abstraksjon kan man si at forstanden har to nivåer, sansning og anskuelse, altså ved å omgjøre naturlig aktivitet til teori. Da fremstår anskuelser som den laveste form for bevissthet som ordner den ubevisste sansningen i enkeltobjekter etter et apriorisk mønster. Sansningen og ordningen eller persepsjonen skjer umiddelbart, dvs. uten refleksjon. Persepsjonsobjektene fremtrer derfor for oss umiddelbart eller *”mit einem Schlage”*<sup>66</sup>. I motsetning til Kant ser ikke Schopenhauer dette som en måte å felle dommer, for det å dømme involverer begreper og dermed refleksjon.

Det eneste forstanden faktisk oppfatter er kausalitet.<sup>67</sup> Uten kausalitet vil det ikke være mulig å erfare noe, (sml. vedanta, s. 12 foran.) Hjernene arbeider tilnærmet likt hos alle individer av samme art, men skiller seg mellom artene på grunn av ulikt sanseapparat. Dette er en vektlegging av det cerebrale systemet som er et ikke-tema hos Kant<sup>68</sup>. Det vi erfarer er altså ikke tingen der ute, men øyet som ser solen, øret som hører fuglekvisper etc. Bare endringer i sanseorganet er umiddelbart kjent. Sansning og ren forstand er vekselbegreper hos Schopenhauer. Ren forstand ledsages ikke av bevissthet. Automatisk projiseres sansningen på tingen, mens den altså ligger i forstanden.

Anskuelse er derimot alltid indirekte kjent fordi bevisstheten i tillegg til sansningen har ”trådt imellom” materien og sanseorganet. Materien er kausalitet forenet med tid og rom<sup>69</sup>. Schopenhauer trekker ikke materiens realitet i tvil. Han avviser dermed subjektiv idealisme slik vedantafilosofien også gjør, og han støtter seg på vedanta ved å vise til uttalelse fra den engelske orientalske Sir William Jones (1746-94):

**”The fundamental tenet of Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in**

---

<sup>65</sup> *ibid.* s. 37-38

<sup>66</sup> *ibid.* s. 42

<sup>67</sup> *ibid.* s. 41

<sup>68</sup> Fox 1980, Mandelbaum, s. 55

<sup>69</sup> WWV I. s. 40

contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms".<sup>70</sup>

At det finnes "noe" vi sanser er ikke gjenstand for problematisering. Å problematisere dette bringer filosofien i følge Schopenhauer, inn på teologisk metafysisk spekulasjon, hvilket er et filosofisk blindspor hvis filosofien skal være forankret i det empiriske, hvilket Schopenhauer hevder den skal. Dermed er det visse spørsmål Schopenhauer unnlater å stille fordi han mener de ikke kan besvares filosofisk, men leder over i teologi og religiøse myter. Materien har faktisk eksistens. Innen vedanta er eksistens og væren ikke vekselbegreper, men eksistensen er den relative værensform som betinges av den rene væren. Så lenge mennesket er i det fysiske livet, dvs. eksisterer, vil erkjennelsen av selvet eller den rene væren bryte uvitenheten og gjennomskue *mayas* skaperkraft, men dette føre likevel ikke til at tingene løser seg opp. *Maya* arbeider også når den er gjennomskuet. Schopenhauer deler dette synet. Tingene blir ikke blotte fantomer, men fremstår faktisk i tid og rom. Kontakten med essensen eller "das Ding an-sich" er en metafysisk erkjennelse av den felles essens i enkelttingene som Schopenhauer, i motsetning til Kant, mener mennesket kan erkjenne gjennom intuisjon. Dette kommer jeg tilbake til i viljesmetafisikken. Uten subjektets mentale aktivitet eksisterer ikke verden, som bare er "verden" slik mennesket kjenner den.

### ***Nødvendighet og kausalitet***

De empiriske forestillinger deler Schopenhauer hierarkisk i tre klasser: inorganiske, organiske og animalske fenomener. I hver klasse kommer kausalitetsloven med nødvendighet til uttrykk. Teoretisk skiller han mellom ulike typer årsaker svarende til de tre klassene. Kausalitetsprinsippet ligger til grunn for sanseverden. De inorganiske fenomener styres av det Schopenhauer kaller "*Ursache*", altså fysisk årsak i streng forstand. Når det gjelder de organiske fenomener er disse ubevisste, dvs. uten forstand. Deres mottakelighet er den passive irritabilitet, og her kaller han årsaken stimuli. Hos de animalske fenomener, dyr og mennesker, er mottakeligheten bevisst, altså persepsjon. Motiver er årsaksbenevnelsen her, og de forårsaker handling (*das Tun*) hos dyr og mennesker.<sup>71</sup> Erkjennelsen er motivenes medium, og dette fordrer et intellekt. Intellektet hos dyr og mennesker skiller seg ved at mennesket har fornuft, (se s. 32). Dermed vil dyrs handlinger forbli "*Tun*" dvs. ensartede og instinktmessige, mens menneskets handlinger får karakter av "*Tat*", dvs. at de ikke er ensartet fra menneske til menneske i nøyaktig samme situasjon, se mer om dette i gjennomgangen av menneskets karakter i kap. 6.

<sup>70</sup> *ibid.* s. 32

<sup>71</sup> SG, s. 63



Ingenting skjer uten en årsak i Schopenhauers verdensbilde. Den tilstrekkelige grunns prinsipp er absolutt. Årsaken er tilstrekkelig til at det fremkommer en virkning, for uten virkning gir ordet årsak ingen mening. Dermed er en årsak alltid årsak til noe, og en virkning alltid virkning av noe. Slik tilfelle er i vedanta kan de to ikke skilles, (jf. s. 12-13). Virkningen er utfra den tilstrekkelige årsak helt og fullt bestemt. Foreligger det en bestemt årsak kommer den bestemte virkning med nødvendighet. "**«Notwendig-Sein» und «Aus einem gegebenen Grunde folgen» sind mithin Wechselbegriffe**"<sup>72</sup> Schopenhauer skiller mellom fire typer nødvendighet: den fysiske, den logiske, den matematiske og den moralske. Disse skiller seg bare fra hverandre i henhold til virkeområde. Nødvendighet har bare relevans for mennesket, og ligger i måten mennesket kjeder sammen kausalkjeder. Verken logikk, fysikk, matematikk eller moral er noe i seg selv uten mennesket, heller ikke nødvendighet. Nødvendigheten borger for opplevelse av sikkerhet, den er mulighetsbetingelsen for at det lar seg gjøre å finne årsaker og enhver forklaring hviler på dette prinsippet.

**"Das Gewisseste und überall Unerklärbare ist der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieser, in seinen verschiedenen Gestalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unserer Vorstellungen und Erkenntnisse. Alle Erklärung ist Zurückführung auf ihn.."**<sup>73</sup>

Dersom noe kunne skje uten nødvendighet ville det innebære en usikkerhet med hensyn til om årsaken lot seg finne, sannsynligvis en tilstand som ikke var til å leve med for en fornuftig bevissthet. Nødvendighet ligger implisitt som en forutsetning i all kunnskapsleting. Vi forutsetter for eksempel at det vil være mulig å nøste lenger tilbake i årsaksrekkene når vi bare klarer å utvikle mer avansert teknologi. Implisitt forutsettes det da at årsaksrekkene ligger skjult, men gitt, dvs. nødvendig og "venter" til vi er i stand til å avdekke dem. Tilfeldigheter er en umulighet.<sup>74</sup>

**"Von der endlosen Ketten der Ursachen und Wirkungen, welche alle *Veränderungen* leitet, aber nimmer sich über diese hinaus erstreckt, bleiben eben dieserhalb zwei Wesen unberührt: einerseits nämlich, wie soeben gezeigt, die *Materie* und andererseits die ursprünglichen *Naturkräfte*.."**<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> *ibid.*, s. 182

<sup>73</sup> WWV I s. 124

<sup>74</sup> Gonzales, *An approach to the sacred in the thought of Schopenhauer*, 1992 s. 39

<sup>75</sup> SG s. 60

Når materien og naturkreftene aldri endres, er disse heller ikke årsaker til noe, men frie, uforklarlige elementer, mens enhver årsak med nødvendighet også er en virkning. Det kan aldri forekomme en endring uten at både årsak og virkning er del i endringen. En første årsak er da i følge Schopenhauer en logisk kontradiksjon og Gud er med nødvendighet en umulighet. På dette punkt avviser han ethvert *credo quia absurdum*, men enhver kausalforbindelse består av tre faktorer: årsak, virkning og materie/naturkraft. Det siste utgjør et uforklaring eller mystisk element. Verken årsak eller virkning kan inntreffe uten en underliggende forbindelse.

Hvordan kan materien være ren kausalitet samtidig som den er utenfor kausaliteten? I forestillingsverden er dette en kontradiksjon. Ved hjelp av abstraksjon lar det seg gjøre å skille de enkelte ledd innefor kausalitetsbegrepet. For subjektet fremstår disse nemlig som individuelle objekter eller partikulære endringer. Dersom man tenker seg fullstendig sammenholdt absolutt alle endringer som kan finne sted, overalt, alltid, dvs. en sum av enhver fortidig, nåtidig og fremtidig endring, hviskes endringene ut fordi ingenting lar seg skjelne. Når alt oppleves som endring, må der være noe som danner grunnlag for opplevelsen, dvs. en uforanderlighet som ikke sanses. ”Endring” gir bare mening som negering av ”uforanderlighet”. Kausalitet er relativ materie, men ren materie er udifferensiert og evig. Den er forut for erfaringen og har absolutt realitet.

I motsetning til realiteten som ikke endres, utgjøres verden som forestilling av kausalforbindelser og er med rette virkeligheten (*Wirklichkeit*)<sup>76</sup> Alt virker på og er virkninger av noe annet. Virkeligheten har relativ realitet.<sup>77</sup> Ethvert objekt eller fenomen i verden innbefattet mennesket selv er på denne måten determinert. I religiøs determinisme ligger det en transcendent bevissthet bak verden, men den schopenhauerske determinisme er en immanent bevissthetsdeterminisme hvor bevisstheten utelukkende er noe som hører mennesket til, ikke Gud. Kausalitet, tid og rom er bevissthetsens formalia og den kan ikke arbeide på noen annen måte. Forstanden reverserer kausaliteten, dvs tilbakeføre virkningen til dens årsak. Alt som erfares, alle persepsjonsobjekter er resultat av en allerede utviklet årsakskjede<sup>78</sup>. ”Mangel an Verstand heisst im eigentlichen Sinne Dummheit und ist eben Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Kausalität...”<sup>79</sup>. Imidlertid

---

<sup>76</sup> *ibid.* s. 38

<sup>77</sup> Heretter bruker jeg bare ”virkeligheten” om forestillingsverden, og ”realiteten” om den metafysiske side ved verden.

<sup>78</sup> WWV I s. 55-56

<sup>79</sup> *ibid.*

har den reverserende evne sin begrensning, derfor har mennesket en iboende tilbøyelighet til å ville forsere nødvendigheten og kausaliteten.

### ***Fornuft***

De to korrelative størrelser i Schopenhauers virkelighet er subjekt og objekt. Objektet som objekt er bare til for subjektet, og subjektet som subjekt er bare erkjennelse av objektet. Korrelasjonen betinges av at det er noe mellom objekt og subjekt, og i følge Schopenhauer er **adskiltheten**<sup>80</sup> mellom objekt og subjekt den første og mest allmenne form. Tid, rom og kausalitet er underordnet adskiltheten, og derfor er adskiltheten Schopenhauers kunnskapsteoretiske utgangspunkt. Intellettet er en ukonkretiserbar del av kroppen. Dualisme mellom kropp og sjel eller fornuft er en illusjon. Det er i intellettet adskiltheten konstrueres. Intellettet utgjør det erkjennende subjekt som er utenfor nødvendigheten! Objektet er alltid i tid og rom. Intellettet danner forestillinger. Hoveddistinksjonen mellom dem er de intuitive og de abstrakte, altså de forestillinger som dannes i forstanden og de som dannes i fornuften.<sup>81</sup> Det menneskelige intellekt er dermed satt sammen av to kunnskapsfakultet i Schopenhauers system, slik tilfellet også er hos Kant. De intuitive forestillinger er persepsjonsobjektene.

Fornuften er spesifikt menneskelig, den anskuer ingenting<sup>82</sup>, men danner abstrakte begreper ved å reflektere over det som allerede ligger i forstanden. Schopenhauer mener derfor at fornuften er feminin av natur, „*sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat.*”<sup>83</sup> Fornuften er refleksjonsevnen, forstanden reflekterer ikke. Begreper er rene tankekonstruksjoner, forestillinger for forestillinger og dermed abstrahert fra realiteten i dobbelt forstand. Anskuelse har en materiell eller reell forankring i verden, jf. at det ikke betviles at det er ”noe” vi sanser. Det som forstås konkret lar seg imidlertid abstrahere, og dermed muliggjøres en allmenn anvendelse. Dømmekraften tilsvare forstandens anskuelse på fornuftsniå. Den ordner begrepene i forhold til hverandre og subsummerer anskuelse under dem, den feller med andre ord kantianske dommer. Hos Schopenhauer utgjør imidlertid fornuften bare en kompensasjon for menneskets manglende instinkter og manglende adekvate tilpassing til den levende verden. Mennesket kan i motsetning til dyrene, ikke klare seg i verden med bare forstanden, den strekker ikke

---

<sup>80</sup> *ibid.* s. 59

<sup>81</sup> *ibid.* s. 35

<sup>82</sup> *ibid.* s. 60

<sup>83</sup> *ibid.* s. 91

til for å opprettholde en så sammensatt organisme som mennesket, (jf. den andre fornærmelsen, innledningen s. 4).

”...der Mensch, musste, um bestehn zu können, durch eine doppelte Erkenntnis erleuchtet werden, gleichsam eine höhere Potenz der anschaulichen Erkenntnis musste zu dieser hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abstrakter Begriffe.“<sup>84</sup>

Kausalitet, tid og rom ligger på den subjektive siden av verden, ikke på den objektive. De utgjør intellektets ordnende logiske struktur. Mennesket tilgang til verden er begrenset av intellektet som altså innbefatter sanseapparatet.

### ***Vitenskap kontra filosofi***

”Wissen ...ist..jede abstrakte Erkenntnis, d.h. Vernunftkenntnis”<sup>85</sup> All vitenskap har sitt virkefelt i forestillingsverden og bygger på logiske slutningsrekker ved hjelp av fornuften. Vitenskapen er for Schopenhauer synonymt med naturvitenskapen, som for så vidt danner forbilde for all annen vitenskap. Fordi vitenskapen logisk sett aldri eksplisitt vektlegger annet enn det som implisitt allerede er forstått, støtter enhver vitenskapelig slutningskjede seg i bunn og grunn på en anskuelse. Det er utfra anskuelsen at vitenskapen er i stand til å oppstille de prinsipper og aksiomer det argumenteres utfra. Schopenhauer mener all vitenskap og all såkalt sikkerhet har sitt grunnlag i anskuelsen. Den erkjennelsen som vitenskapen forfekter er en relativ erkjennelse. Sannhetsgehalten i vitenskapens utsagn er relativ. Slutningsrekkenes regress er ikke uendelige, men ender ved de uforklarlige elementer som i følge Schopenhauer blir stående som aksepterte *qualitas occulta*<sup>86</sup>. Rasjonaliteten kan danne et stengsel for menneskets søken etter det som Schopenhauer mener er essensen i verden, fordi den stopper ved de uforklarlige elementer, samtidig som det bare er rasjonalitetens svar som aksepteres som sikre. Fornuften har imidlertid mulighet i seg til det motsatte.

Schopenhauer gir Descartes rett i at filosofien må forutsette alt ukjent, men i motsetning til Descartes hevder han at den ikke kan fundamenteres på bevis fordi man i bevisene utleder det ukjente fra kjente prinsipper. Kontradiksjonsprinsippet fastsetter begrepenes overensstemmelse og kausaliteten forklarer fenomenenes forbindelse, men ikke fenomenene selv. Filosofien

---

<sup>84</sup> ibid s.224

<sup>85</sup> ibid. s. 97

<sup>86</sup> ibid. s 133

kan dermed ikke grunnlegges på slike prinsipper, det kan bare vitenskapen. Bevis er et begrep det er knyttet en ufortjent seriøsitet til, i alle fall var det slik på Schopenhauers tid. Når vitenskapen fører bevis, innebærer det en legitimering av påstanden og bygger opp en falsk forståelse av sikkerhet idet vi unnlater å stille spørsmål ved aksiomene. Schopenhauer hevder at filosofien skal beskjeftige seg med *hva* verden er. Hvorfor og hvordan er vitenskapens domene. Skillet mellom vitenskap og filosofi er skarpt i hans system. Førstnevnte skal ikke bevege seg inn på sistnevntes område, mens filosofien slik han definerer den, altså er berettiget til å sette grensene for vitenskapens virkefelt. De vitenskapelige grenser er for Schopenhauer absolute og snevre, det arbeides alltid innenfor virkeligheten. Grensene strider ikke mot de grenser vitenskapen selv setter opp, men slik Schopenhauer begrunner dem, åpner han for et eksklusivt filosofisk felt. Vitenskapen kan ikke si noe om hva verden er og hva det vil si å være menneske, men den kan forklare forestillingsverden. Filosofien derimot skal iflg Schopenhauer handle om å forstå verden. På grunnlag av denne forståelsen kan filosofien også tolke verden og avsløre hva vitenskapen holder på med. Filosofien fjerner *mayas* slør som i vedantafilosofien, mens vitenskapen når den arbeider uten erkjennelse gjør sløret ugjennomtrengelig.

Schopenhauer viser stor respekt for vitenskapelige oppdagelser, og er innbitt motstander av obskurantisme som han kaller en synd mot den menneskelige ånd<sup>87</sup>. Imidlertid er han klar over at vitenskapelige oppdagelser sjelden eller aldri blir stående som endelige og uforanderlige svar, og for ham er tilsynelatende kun endelige og uforanderlige svar gode nok. Han setter vitenskapen i et noe uvanlig perspektiv ved å vise at vitenskapens tilnærmede fullstendige dominans over vårt liv og vår selvforståelse er ufortjent. Det uheldige ved den feilaktige verdsettelsen av vitenskapen er at den stenger for erkjennelsen av essensen, dvs. den som danner grunnlag for å forstå moralen og vår eksistens. Filosofien er overordnet vitenskapen i forhold til essensen, og de to disipliner handler bare relativt sett om det samme. Den moralske diskurs slik den foregår i forestillingsverden, søker anerkjennelse ved å lete etter moralsk grunnlag i rasjonaliteten, eller ved å appellere til en allmenn moralsk følelse, dvs. samvittighet som skal være moralens grunnlag. Begge standpunkt er i henhold til Schopenhauer feilaktige. Rasjonalitet og moral har ingenting med hverandre å gjøre. Dette er et helt klart brudd med Kant som nettopp forsøkte å forene fornuft og dyd. Vitenskapen er i sin fulle rett når den avviser moralen som irrelevant innenfor sitt domene. Ved å rydde plass for filosofien og skille den fra vi-

---

<sup>87</sup> WWV II s. 672

tenskapen, fremstår ikke Schopenhauers kunnskapsteori som en førstefilosofi som kan danne grunnlag for vitenskapen, men som en teori som viser hvor vi må lete for å forstå oss selv. For Schopenhauer synes filosofien å være en teoretisk metadisiplin med moralsk signifikans i den forstand at den klargjør moralen, men den har ingen oppdragende virkning ved å gjøre mennesket moralsk.

### ***Begrepsforvirring***

Schopenhauer poengterer at det er en tendens i filosofien som i språkbruken for øvrig, til at begreper mister sin egentlige og opprinnelige mening. De brukes tilfeldig og dette får betydning for de svar man kommer frem til.

”Seit der Scholastik, ja eigentlich seit Platon und Aristoteles, ist die Philosophie grossenteils ein *fortgesetzter Missbrauch allgemeiner Begriffe*. Solche sind z.B. Substanz, Grund, Ursache, das Gute, die Vollkommenheit, Notwendigkeit, Möglichkeit und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operieren mit solchen abstrakten und zu weit gefassten Begriffen hat sich fast zu allen Zeiten gezeigt: sie mag zuletzt auf einer gewissen Trägheit des Intellectes beruhen, dem es zu beschwerlich ist, das Denken stets durch die Anschauung zu kontrollieren. Solche zu weiten Begriffe werden dann allmählig fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin und her geworfen, wodurch das Philosophieren zu einem blossen Kombinieren, zu einer Art Rechnerei ausartet, welche ....nur niedrige Fähigkeiten beschäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entsteht hieraus ein blosser *Wortkram*..<sup>88</sup>

Det var først Locke og Kant som i følge Schopenhauer viste vilje til å finne frem til begrepenes opprinnelige og sanne betydning og bruke dem deretter. Imidlertid vant de ikke gehør. Derfor har begrepsforvirringen fortsatt. Selv mener Schopenhauer at han alltid tilstreber å bruke begrepenes opprinnelige betydning. I forhold til metafysikken som jeg straks går over til, har den tilfeldige bruken av begrepene transcendental og transcendent særlig betydning. Dette bærer da i følge Schopenhauer så galt av sted at det transcendentale får transcendentale implikasjoner.

„Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im ganzen. Ihr Fundament muss daher allerdings empirischer Art sein. Ja sogar die *Apriorität* eines Teils der menschlichen Erkenntnis wird von ihr als eine gegebene *Tatsache* aufgefasst, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schliesst. Eben nur sofern das Bewusstsein seiner Apriorität ihn begleitet, heisst er bei Kant *transzendental* zum Unterschiede von *transzendent*, welches bedeutet ‚alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend‘ und seine Gegensatz hat an *immanent*, d.h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die ursprüngliche Bedeutung dieser von *Kant* eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen ..... heutzutage die Affen der Philoso-

---

<sup>88</sup> *ibid.* s. 56-57

**phie ihr Spiel treiben.- Überdies nun ist die Erkenntnisquelle der Metaphysik nicht nie äussere Erfahrung allein, sondern ebenso wohl die innere..<sup>89</sup>**

Som realitet er ”det transcendent” fraværende i Schopenhauers filosofi, og har ingenting med hans definisjon av metafysikk å gjøre. Schopenhauer synes å mene at sammenblandingen av de to begreper er rester fra skolastikkens forestilling om at fornuften er en "gnist fra Gud", et overnaturlig element i mennesket som skiller det fra dyrene og som kan sette mennesket utenfor eller over naturen. Han skyver ikke fornuften til side som et vitenskapens verktøy, den har hos Schopenhauer også en viktig plass i metafysikken. Mennesket kan erkjenne verdens essens intuitivt, men ved fornuftens hjelp kan mennesket anvende intuisjonen i livet. Fornuften gir mennesket metafysisk erkjennelse både om verden og seg selv, vel og merke dersom fornuften bruker begrepene på riktig måte.

Hukommelse, fantasi og språkdannelse er fornuftsprodukter. Fornuften gjør det både mulig og viktig for mennesket å søke forklaringer på det som ligger i forestillingen, men utover det muliggjør fornuften filosofisk innsikt i moralen. I den fullstendig fysiologisk betingede fornuften fremstår denne kapasitet som fullstendig aksidental i forhold til dens primære funksjon, nemlig å opprettholde arten menneske. Rasjonaliteten angripes fordi den arbeider som om naturen følger intellektets logiske strukturer. Fra rasjonalitet til transcendens er veien kort. Schopenhauer avtryller fornuften. Han river den ned fra dens pidentall, men bygger den opp til ny storhet i viljesmetafysikken.

---

<sup>89</sup> *ibid.* s. 234-235

## 4. Viljesmetafysikk som erkjennelsesteori

### *Metafysikk*

Da Schopenhauer kom med sin viljesmetafysikk var de metafysiske systemenes storhetstid for lengst forbi, noe han var klar over. Han mente det hadde vært riktig å forlate dem fordi den tradisjonelle metafysikken fungerte som villedende overtro hvis poenget med filosofien skal være å avdekke hva verden er. Schopenhauer tok imidlertid ikke avstand fra metafysikk i og for seg. Det var samtidens begrunnelse for å utelukke metafysikken han avviste. Den rådende tidsånd den gang som nå forutsetter at tenkningen er kommet over i et mer realistisk og adekvat spor i forhold til verden når den satser på rasjonaliteten i stedet for metafysikken. Troen på Hegels rasjonelle verdensånd dominerte Schopenhauers tid, men Schopenhauer så ikke dette som brudd med den tradisjonelle metafysikken. At folk ikke fattet, og kanskje heller ikke i dag fatter interesse for en irrasjonell vilje, betyr i Schopenhauers tenkning slett ikke at man er kommet ned på jorden og begynt å se verden med et realistisk blick. Tvert imot mener han at rasjonaliteten holder mennesket fast i en livsform som viljesmetafysikken påpeker er naturlig, men som nettopp derfor er lidelsesfull og ikke-ønskelig for individet. Viljesmetafysikken viser også at det er naturlig at rasjonaliteten ikke gjennomskuer hva verden er, og hvorfor det er slik, samtidig som også viljesmetafysikken gjør bruk av fornuften. Schopenhauer vil erstatte den forlatte metafysikken.

"Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluss zu erteilen über das, wodurch jene in einem oder dem andern Sinne bedingt wäre; oder populär zu reden: über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht"<sup>90</sup>

I henhold til sin egen metafysikkdefinisjon er Schopenhauer en metafysiker som er opptatt av hva verden er utover forestillingen. Han søker meningen *i* de erfarte tingene, i motsetning til en metafysikk som søker meningen *med* dem. Hele oppmerksomheten skal rettes mot erfaringen idet han avviser det transcendent. Samtidig har Schopenhauer en anelse av at verden er noe mer enn forestillingen. Hvor kommer anelsen av den metafysiske dimensjonen fra? Ekte filosofi starter med en undring over at en selv og verden er til, og at den er som den er, med død og lidelse."Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch... [Vorbereitung auf den Tod...]definiert hat."<sup>91</sup>

<sup>90</sup> ibid. s. 212

<sup>91</sup> ibid. s. 590



Filosofien er imidlertid ikke den eneste uttrykksform for menneskets undring over tilværelsen og livets elendighet. Schopenhauer vier ett helt kapittel i WWV II<sup>92</sup> til å beskrive det han mener er menneskets iboende metafysiske behov, hvor han kaller mennesket ”*animal metaphysicum*”<sup>93</sup>. Undringen oppstår bare i mennesket fordi det har fornuft og kan skue både tilbake og fremover i tid. Dersom livet hadde vært endeløst og smerteløst, ville mennesket neppe reflektert over det, og fornuften hadde jo heller ikke vært nødvendig for å opprettholde det.<sup>94</sup> Det metafysiske behov stiger med økende intellekt, mens uintelligente mennesker i likhet med dyrene, opplever verden mer selvfølgelig. Erkjennelsesbehovet og fornemmelsen av det metafysiske skyldes menneskets tvedelte natur, som i seg selv ikke innebærer dualitet.

Schopenhauer understreker at ”..mit dem metaphysischen Bedürfnis die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht”<sup>95</sup>. På alle livets områder er det noen som søker sitt levebrød, og når det gjelder menneskets metafysiske behov er det prestene. For å opprettholde eget levebrød, hindrer prestskapet at menneskene utvikler den riktige metafysiske ferdighet<sup>96</sup>. Med utgangspunkt i menneskets iboende dødsangst innfører prestene gjennom religionen transcendentе gudsforestillinger og dogmer, og de starter med barna.

”Denn ihnen gibt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbare Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihren Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachsen...”<sup>97</sup>.

Den uheldige bearbeiding av barna har altså sitt grunnlag i et dypere metafysisk behov hos alle mennesker til alle tider. Den tilgrunnliggende uforanderlighet for hele den fysiske naturen når i mennesket en slik grad av *objektivering*, dvs. forestilling for en bevissthet, at fornuften oppstår og reflekterer over seg selv og sitt forhold til den selvsamme natur. Men fordi den intellektuelle utrustning er så ulik hos ulike mennesker, oppstår det to typer metafysikk, den immanente og den transcendentе. Disse skiller seg fra hverandre ved at den immanente har sin verifikasjon i seg selv mens den transcendentе har sin verifikasjon utenfor seg selv<sup>98</sup>. Den transcendentе er som vist den religiøse metafysikk som baserer seg på åpenbaringer og tro.

<sup>92</sup> WWV II, Kap 17 *Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, s. 206-243

<sup>93</sup> *ibid.* s. 207

<sup>94</sup> *ibid.* s. 208

<sup>95</sup> *ibid.* s. 209

<sup>96</sup> *ibid.*

<sup>97</sup> *ibid.* s. 213

<sup>98</sup> *ibid.* s. 164

Denne er til for de store masser. De har verken intellektuell kapasitet eller økonomisk mulighet for å ha den mengde fritid som skal til for å kunne drive refleksjon på et så høyt plan som den immanente metafysikk krever. Det nevnte prerogativ med hensyn til barna fører til at det er en umake kamp mellom den transcendent og den immanente metafysikken, i alle fall i Vest. Den transcendent metafysikk oppnår nemlig beherskelse av massenes sinn og tenkemåte. Den får verdslig makt selv der religionen er på retur. Den immanente metafysikk er den transcendent metafysikkens erkefiende fordi denne er dogmefri og representerer den frie tanke, dvs. at verken åpenbaringer, tro eller logikk hemmer den. I indisk religion og vedantafilosofien finner Schopenhauer det religiøse og samtidig immanente metafysiske unntaket. Han legger til grunn at menneskene i sin begynnelse på jorden har hatt et nærmere forhold til den organiske naturen, og dermed større grad av intuitiv erkjennelseskapasitet og en mer genuin eller riktig sinnstemning. Dette mener han er blitt bevart i upanishadene og videreført i indisk religion og filosofi. Schopenhauers egen tenkning er et vestlig immanent metafysisk unntak.

Innen vedanta har det som vist ingen hensikt å transcendere kroppen og tingene og søke etter en mening med verden. Erkjennelsen søkes hele tiden "inn" til det som alltid allerede er, uavhengig av, men ikke hinsides virkelighetens verden. Selvet eller *brahman/atman* er det som har realitet og dette kan bare erkjennes intuitivt. Imidlertid er det jo ikke mulig å si noe om eller beskrive det erkjente selvet uten at det medfører illusoriske begrensninger og objektivisering. Hos Schopenhauer er det et viktig poeng at det er stor forskjell på å si at man har erkjent an-sich og det å tolke eller avkode forestillingen. På dette punkt synes viljesmetafysikkens hensikter å skille seg fra vedanta, for jeg oppfatter at vedantalæren går lenger enn Schopenhauer er villig til eller kan forsvare. Han er klar på at menneskets intellektuelle kapasitet i form av fornuft er begrenset. Det er ikke mulig å erkjenne verden an-sich fornuftsmessig, for da er man over i den ikke-kommuniserbare sfære. Som filosof formidler Schopenhauer sin erkjennelse til enhver som har interesse og intellektuell kapasitet til å forstå det han sier. Hans filosofi er ikke en esoterisk lære for spesielt innviede. Han sier ikke at han har erkjent verden i seg selv. I stedet snakker han om å tolke forestillingen, men han sier heller ikke at han ikke har erkjent verden i seg selv. Dette spørsmålet behandler han ganske enkelt ikke, fordi det ligger utenfor filosofiens område som er det formidlingsbare.

I motsetning til vedantalæren er ikke Schopenhauers filosofi en opplæring til frigjørelse av den enkelte, til tross for at forløsningens lære hans kan oppfattes slik. Idet formålet med den filosofiske skoleringen innen vedanta nettopp er å bringe den enkelte frem til intuitiv erkjen-

nelse av verden i-seg-selv, dvs. selvet, slik at den enkelte kan oppnå *moksha*, oppfatter jeg at det hos Schopenhauer ikke er et poeng i og for seg å bringe noen inn i intuisjonen eller i viljesfornektelsen, (jf. kap 7). Erkjennelsen i hans filosofi innebærer ikke den enkeltes frigjørelse fra gjenfødslar, men den kan gjøre tilværelsen lettere å holde ut fordi man forstår hva det er som gjør at den smerter. Et menneske kan godt elske livet og nyte det med alle dets plager og se døden likegyldig i møte når det har innforlivet i sin tenkning den rette erkjennelse<sup>99</sup>. Kjærligheten til livet forutsettes av at man selv ikke har hatt den intuitive erfaring av verdens essens, men altså bare innforlivet en annens intuitive erkjennelse. Det er en stor kløft mellom intuitiv og abstrakt erkjennelse. Når det gjelder innsikten i verdens essens er det bare filosofien som i følge Schopenhauer kan bringe mennesket, dvs. de som er uten intuisjon, over denne kløften. Han legger dermed til grunn at de færreste av oss oppnår intuitiv erkjennelse, og det må man vel kunne gi ham rett i. Det fremstår som et ytterst hårfint skille mellom innforliving av erkjennelse og tro, men her er det altså fornuften som er det avgjørende. Alle de empiriske eksemplene han bruker gir dessuten hans metafysiske påstander større sannsynlighet enn hva tilfellet er for de religiøse dogmene.

Det rasjonelle mennesket i den vestlige tradisjon fremstår i henhold til Schopenhauer som "das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelkopf ohne Leib)"<sup>100</sup>. Dets oppgave er å beherske verden gjennom å forklare årsakslover og definere moralregler samfunn og individ skal styre sine handlinger etter. Schopenhauer avviser denne type rent erkjennende subjekt, men ikke begrepet i og for seg. Det rene erkjennende subjekt har nemlig sin rot i et kroppslig individ i verden, (se s. 42.) Ved å begrense sitt felt og utelate noe – i denne sammenheng kroppen - blir man i stand til å isolere og fremheve noe annet, men helheten blir borte. Svarene kan ikke stå seg utenfor det avgrensede domene. Vitenskapen forholder seg i Schopenhauers øyne til verden som om mennesket ved ren tankekraft, altså ved hjelp av de aprioriske former eller vårt transcendentale subjekt, kan erkjenne verden. Erkjennelsen søkes utvendig og alt snakk om essens avvises. På dette punkt skiller ikke empirismen seg nevneverdig fra rasjonalismen. Hvorfor essensteorier stort sett er forlatt i vestlig tenkning kan bli en lang diskusjon som ligger utenfor denne oppgaven. Et viktig moment å ta med likevel og som Schopenhauer vektlegger, er det historisk faktum at de semittiske<sup>101</sup> religioners transcendentale metafysikk har preget vestens historie og tenkning. Dette har også preget den ikke-religiøse tenkningen. Den immanente

---

<sup>99</sup> WWV I s. 392

<sup>100</sup> *ibid.* s. 156

<sup>101</sup> Jødedom, kristendom og islam

metafysikk har aldri stått sterkt hos oss. Schopenhauer mener at misbruket av begrepene transcendent og transcendental finner sted som følge av dette, (jf. s. 35), og at det enten fører til svermeri, dvs. troen på menneskets muligheter for verdensbeherskelse og rasjonelle etiske kapasitet, eller forkasting nettopp fordi det oppfattes som svermeri. I begge tilfeller setter den vestlige vitenskapelige og filosofiske tradisjon fornuften utenfor naturen, slik religionen tradisjonelt har gjort. Dermed videreføres den religiøse transcendentale metafysikken i sekularisert form. Det transcendentale som utgjøres av de aprioriske former ved vårt intellekt er som vist i kunnskapsteorien fullstendig immanent. Schopenhauer fastholder at refleksjonen må vendes mot det immanente, essensen i tingene og ikke den ytre overflaten, dvs de fornuftige slutningsrekker om årsakslovene, for å oppnå erkjennelse. Det er umulig å komme til essensen i fenomenene gjennom aprioriske former og abstrakte begreper alene. Det er nødvendig å gjøre noen andre grep, som den tradisjonelle vestlige filosofien ikke har vært villig til.

Den transcendentale tankegang styrer det vi vanligvis oppfatter som moral. Ved hjelp av ren tankekraft på såkalt objektivt grunnlag, altså i distanse fra den subjektive opplevelse, antas det at mennesket kan slutte seg til moralske normer som gjelder universelt. Normene som riktignok formuleres av mennesker, ligger ikke i mennesket. Hvert enkelt individ påføres normene utenfra og gjennom opplæring skal de internaliseres. Imidlertid forkastes de moralske normene stadig oftere fordi det ikke lar seg gjøre å finne et universelt element som gjør normene bindende for alle. Den transcendentale begrunnelsen for dem er rett og slett for dårlig. Schopenhauer hevder at på samme måte som det finnes to typer metafysikk, finnes det to typer etisk teori, den teologiske etikk og den filosofiske. Dermed utelukker han det meste av eksisterende moralfilosofi. Normer, lov, krav og plikt er i henhold til hans syn fremmedelementer i den filosofiske etikken. De hører utelukkende hjemme i den teologiske. Etisk teori som dreier seg om handlingsregler er teologisk etikk i sekularisert forkledning selv om man kaller den filosofisk. Å preke moral er lett, men å begrunne den er vanskelig, sier han, og det er begrunnelsen det kommer an på. Den teologiske etikken mangler uttømmende begrunnelser som kan legitimere den. Reglene håndheves ved hjelp av lokking eller tvang for at de skal fungere, noe som i seg selv øker faren for at de marginaliseres eller avvises. Schopenhauer hevder at det behøves etiske prinsipper, men at grunnlaget for dem er metafysisk. Derfor må man bruke en annen metode enn den vitenskapelige. Den immanente metafysikken løser gåten ved erfaringen, og utgangspunktet for moralen er alltid den faktiske erfarte handlingen.

## **Vilje**

Vitenskapelige og filosofiske forsøk har med all tydelighet vist at det ikke er mulig å komme til essensen i tingene fra utsiden. Det synes da umulig å komme til tingenes essens i det hele tatt, for den befinner seg jo på innsiden, hvis den finnes. Her kommer Schopenhauers filosofiske saltomortale. Det erkjennende subjekt kommer til syne som en kropp i verden, og derfor er den egne kroppen nøkkelen til erkjennelsen. Kroppen oppleves av individet på to ulike måter<sup>102</sup>. Når mennesket betrakter sin egen kropp, observerer og søker å forklare dens bevegelser og aktivitet, er dette den intellektuelle opplevelse av kroppen. Kroppen med alle dens bevegelser er en forestilling eller objekt blant andre objekter. Forbundet med den intellektuelle opplevelse er samtidig en følelse av skjulte krefter som begjær, smerte og lyst. Dette er den intuitive opplevelse av kroppen som **vilje**, og den oppleves mer reell enn noe annet.

Viljen er ikke en entitet inni personen med intensjoner, men kommer tilsyne i handlingene, og kan dermed bli gjenstand for egne og andres forestillinger. Samtidig oppleves viljen som vår egen og derfor som fri, dvs uten nødvendighet. Viljesakter og kroppens handlinger og bevegelser er ikke to ulike stadier som følger på hverandre suksessivt. Det er ikke slik at viljen først bestemmer og deretter lyster kroppen ved å gjøre en bevegelse eller handling. Viljesakten og bevegelsen er tidsmessig simultane, det er bare i refleksjonen at det er mulig å skille mellom det å ville gjøre noe og selve handlingen. Schopenhauer kaller det en genuin filosofisk sannhet at kroppen og viljen er ett, altså objektivasjonen og essensen<sup>103</sup>. Ved å abstrahere fra det intuitive og reelle hvilket vi i følge vår natur hele tiden gjør, transformeres viljesakten til en handling i virkeligheten som følger kausalitetens lover. Reelt sett er ikke dette tilfelle. Enhver genuin og umiddelbar viljesakt vil straks og direkte manifestere seg i en kroppsakt. Derfor er det slik at man opplever smerte når noe er imot vår vilje, og lyst når noe samsvarer med den. Smerte og lyst er ikke forestillinger, men viljens umiddelbare reaksjoner. Dermed har smerte og lyst realitet, dog er realiteten relativisert ved at den medieres gjennom opplevelsen av smerte eller lyst, altså gjennom kroppen. Når kroppen utsettes for fysisk eller mental påvirkning - og intellektet er som vist en del av kroppen - vil viljen enten ikke reagere, dvs. at den hviler, eller den vil straks reagere og da med smerte eller lyst. Det er bare få kroppslige inntrykk eller påvirkninger som lar viljen upåvirket. Hørsel, syn og følesansen medfører verken smerte eller lyst der sansene brukes naturlig. Det er intensiteten ved stimulansen som av-

---

<sup>102</sup> WWF I s. 157

<sup>103</sup> *ibid.* s. 161

gjør om viljen reagerer med smerte eller lyst. Styrken på lys, lyd, varme og kulde avgjør opplevelsen av det vi ser, hører og føler. Dette er de basale viljespåvirkninger, mens de intellektuelle som beveger viljen gjennom erindring eller forventning er de som gir størst smerte og lyst.

Bare inni seg selv *er* enkeltpersonen reelt sett det som den ytre sett, dvs. forestillingsmessig fremstår som. I den egne kroppen erfares verdens dualitet, dens utside og innside så å si. Gjennom kroppen er det mulig å erfare *hva* verden er utover hvordan den fremstår og virker. At andre ytre objekter har en indre essens skjult for det erkjennende subjekt kan bare imagineres, men at man selv har en slik "innside" erfares. Til andre objekter må man trekke analogier fra erfaringene i den egne kroppen, og slutte at det også i dem er noe som ikke kan sanses. For Schopenhauer er analogislutninger avgjørende, i alle fall hvis vi skal fungere som moralske vesener. Hvis man ikke trekker analogier ender man nemlig i subjektiv idealisme eller teoretisk egoisme "der ebendadurch alle Erscheinungen ausser seinem eigenen Individuum für Phantome hält"<sup>104</sup>. Kroppen er instrument for å forstå hva verden er både i det metafysiske og det objektive perspektiv, og dens betydning for mennesket er total fordi det også er som kropp vi er moralske vesener.

Ihht kunnskapsteorien, jf. kap. 3, har mennesket tre erkjennelsesformer, common sense, den vitenskapelige og den intuitive. Det som skiller disse tre er graden av **villen** som styrer erkjennelsesprosessen. Filosofisk sett gjør Schopenhauer dermed et skille mellom vilje og villen, samtidig som viljen er premissen for alt, også villen. Villen er den individuerte viljen slik den oppleves som menneskets individuelle, egne vilje. Den kommer tilsyne i handlingene. I henhold til den differensiering mellom erkjennelse og kunnskap som jeg trakk i forrige kapittel, utgjør common sense og vitenskapen kunnskap på ulike nivå og dermed relativ erkjennelse, mens intuisjonen er den rene erkjennelse. An-sich er viljen uten erkjennelse<sup>105</sup>. Splittes kunnskap opp i enkeltbestanddeler – sansning, forstand og fornuft – ser man at ingen av disse er egenskaper ved viljen, bare ved villen. Den rene erkjennelse – intuisjonen – hører derimot ikke til villen. Dette betyr at for mennesket vil det også kunne være mulig å erkjenne uten villen. Det er hvorvidt villen er tilstede i erkjennelsen som avgjør om man i schopenhauersk forstand er et rent erkjennende subjekt, ikke om man er tilstede i kroppen, (sml. vedantas mulighet for nedbrytelse av *jiva* i kroppen s. 23-24). Schopenhauers rene erkjennende subjekt

---

<sup>104</sup> WWV I, s. 163

<sup>105</sup> *ibid.* s. 175

erkjenner ikke vitenskapelige sannheter, men ideer, (se s. 48). Det subjektive er alltid styrt av villen. Objektiviteten i erfaringen av ideen i tingen er opphør av subjekt/objekt dikotomien, dvs. opphør av villen, men viljen an-sich er på samme måte som *brahman* uten egenskaper, og selvsagt alltid tilstede der det er objektivisering. Fordi villen er inaktiv fylles det rene erkjennende subjekt også hos Schopenhauer av lykksalighet eller ro.

### ***Vilje som språklig begrep***

I stedet for vedantafilosofiens begreper *brahman*, *selvet* og *ren intelligens* velger Schopenhauer **vilje** utfra opplevelsen av kroppens viljesakter. Hvorfor velger han for eksempel ikke å bruke "verdenssjel" eller "Gud"? Sjel peker på en individuell bevissthetsenhet som åpenbart ikke hører til den indre essens han vil frem til. I tillegg forutsetter ordet sjel en uadskillelig forbindelse mellom tenkning og villen, og dermed forstås sjel som helt uavhengig av den animalske organismen<sup>106</sup>. Hvis begrepet Gud brukes på naturen slik Spinoza gjorde og slik Schopenhauer bruker sitt viljesbegrep, fører det til teofani. Guddommeliggjøring av naturen virker grotesk når man ser på alle de begjærende skapninger som lever av og på hverandre før de alle sammen dør. Hans natursyn strider dermed mot både Spinozas, det rådende i romantikken og vår egen tids økofilosofi. I Schopenhauers tenkning innebærer enhver guddommeliggjøring av naturen forherligelse av det som reelt sett bare er en forestillingsmessige harmoni. Fornuften setter ikke mennesket utenfor naturen, tvert imot. Et liv i samsvar med naturen er for Schopenhauer ikke det samme som å ta vare på den og finne balanse slik økofilosofien hevder, men snarere rasjonalitetens "plyndring" av naturen. "Guddommelig" synes for Schopenhauer å denotere det unaturlige i tråd med det tradisjonelle transcendentet synet. Han slutter seg forøvrig til Aristoteles' utsagn at naturen ikke er guddommelig, men djevelsk<sup>107</sup>. Utsagnet er ikke en metafysisk sannhet om naturen an-sich, men et menneskelig uttrykk for at han ikke liker tingenes tilstand. Schopenhauer trengte ikke å frykte kirkens represalier, slik for eksempel Spinoza måtte. Å avvise bruken av begrepet Gud var dermed ufarlig for ham.

Tradisjonelt skilles det ikke mellom villen og vilje. All vilje holdes for individuell og forbeholdt mennesket. I likhet med sjelen, fremstår viljen som en bevissthetsenhet som fornuften ideelt sett må og skal styre. Viljen er da fri, dvs. at den kan velge alternative handlinger. Viljen kalles god når den underkaster seg fornuften og ond når den ikke gjør det. Intelletet er

---

<sup>106</sup> WWV II s. 451

<sup>107</sup> *ibid.*

helt klart mindre differensiert i det tradisjonelle synet enn hos Schopenhauer, men i tillegg til intellektet har mennesket både sjel og vilje. Dette gjør mennesket mer komplekst, enn hva tilfellet er i Schopenhauers system.

De fleste konnotasjoner må tas bort dersom "vilje" skal få den betydning Schopenhauer legger i begrepet. Viljen er verken ond eller god. Den er den tilgrunnliggende bevegelse for alt, ikke bare en menneskelig evne. Det er normsettet som avgjør om smerte- og lystreaksjonen defineres som en riktig eller uriktig reaksjon, og dermed om viljen er god eller ond. Normsettet er imidlertid foranderlig, viljen uforanderlig. I viljesmetafysikken får begrepet "vilje" både et mer begrenset, men samtidig videre og dypere meningsinnhold enn det tradisjonelle. Gjennkjennelsen hver og en av oss har av viljen i kroppen er det som i første rekke gjør begrepet tjenlig for Schopenhauer. "*..der Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes und der Leib die Erkenntnis a posterior des Willens*"<sup>108</sup> Erfaringen av viljen er tilstede hos mennesket før det er bevisst sin egen kropp. Dette viser seg i spebarnets nonverbale kommunikasjon av viljens opplevelse av godt og ondt, (jf. s. 57). Med økende bevissthet og refleksjon trer den egne kroppen frem, adskilt fra alle andre kropper og ting. Opplevelsen av viljen i kroppen og smerten/lysten forbundet med den, er det som gjør egen kropp spesiell for individet. Det lar seg ikke gjøre å erfare viljen uten kroppen. Så sant man erkjenner viljen som objekt, er dette kroppen. Gjennom de nevnte analogislutninger ser Schopenhauer den samme viljen i alt.

### ***Viljens karakteristika***

Metafysisk sett er viljen an-sich, dvs. så langt det er mulig å erkjenne den, forskjellig fra forestillingen. Tid, rom og kausalitet er ikke egenskaper ved viljen, derfor er den uavhengig av den tilstrekkelige grunns prinsipp. Den er selve realiteten og dermed fri, dvs. uten nødvendighet. Nødvendigheten ligger som vist i kausaliteten, og det at viljen er uten kausalitet er ensbetydende med at den er uten egenskaper, på samme måte som *Nirguna Brahman*, (se s. 23). Idet viljen objektiveres, altså gjennom vår mentale aktivitet, tillegges den egenskaper. Gjennom den filosofiske erkjennelse avlæres mennesket å projisere prinsippet som styrer intellektet på viljen, slik det naturlig gjør med alle fenomenene. I vår naturlige habitus gjør vi imidlertid det, og derfor misforstår vi. Den metafysiske viljen reduseres til et immaterielt objekt på linje med begreper, men til forskjell fra begrepene finnes det ingen enkeltfenomener som kan subsummeres under viljen med mindre man subsummerer alt som finnes, og selv en slik sub-

---

<sup>108</sup> WWV I s. 158



sumpsjon blir misvisende. I vedanta fremholdes det at den mest dekkende karakteristikk av brahman er den negative "not that, not that". Schopenhauer derimot karakteriserer viljen. Viljen er en blind teleologisk streben i splid med seg selv, men som overalt hvor den kommer til syne er liv. Til tross for at han ikke tar vedantalærens eksplisitte forbehold når han karakteriserer viljen, er det klart at hans forbehold i forhold til hva som kan erkjennes "an-sich" betyr at også viljens karakteristika bare må sees som hans oppfattelse eller opplevelse av viljen, ikke som egenskaper ved den, og som det vil fremgå i kap. 7 er dette erkjennelsens mellomstadium. De nevnte karakteristika er uttrykk som står for den subjektive siden. I det følgende utdypes viljens karakteristika:

*"Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philosophen ist, bestätigt und bezeugt, dass Wille zum Leben, weit entfernt, eine beliebige Hypostase oder gar ein leeres Wort zu sein, der allein wahre Ausdruck ihres innersten Wesens ist. Alles drängt und treibt zum Dasein....."*<sup>109</sup>

At viljen er viljen-til-**liv** går tydelig frem av det organiske livets intense seksualdrift som beredvillig utfolder seg til alle tider og ved enhver anledning, og den animalske dødsangst, som trass i alle objektive fornufts betraktninger på tilværelsen skulle tilsi at man oppga livet uten kamp. Ethvert animalsk individ kjemper imot døden som om hele verden ble tilintetgjort for alltid ved individets død. Alt søker opprettholdelse av eget og nytt liv, og dermed blir det kamp om plass dvs. rom og varighet, dvs. tid. Liv er ensbetydende med **tilsynekomst** som igjen er ensbetydende med **objektivasjon** og som bare finner sted i tid og rom. Enhver objektivasjon enten den tilhører det inorganiske, organiske eller biologiske er liv i Schopenhauers system. Liv, eksistens og virkelighet er vekselbegreper i viljesmetafysikken, slik tilfellet er innen vedanta.

Schopenhauer bruker ikke vedantalærens forklaringsmodell med de tre bevissthetstilstander, hvor det fremgår at mennesket empirisk befinner seg på tingbevissthetens nivå, mens den rene bevissthet er vekselbegrep for selvet som er i alt. I stedet hevder han at viljen er **blind**. Hensett til hans differensiering mellom ren vilje og villen, hvor villen er ledsaget av bevissthet og dermed representerer den animalske viljestilsynekomst, består viljens blindhet i at den er ubevisst. Hos Schopenhauer innebærer bevissthet alltid abstraksjon. Han kaller ikke viljen for intelligens eller ren bevissthet slik vedanta betegner selvet. Dette kan skyldes at intelligens i Schopenhauers språklige skjema, som tross alt har sitt utspring i vestlige tenkning, betegner

---

<sup>109</sup> WWV II s.453

det abstrakte, mens viljen betegner det konkrete, men det kan også skyldes at viljen ikke denoterer den rene væren slik det indiske intellektet gjør. En klargjøring av dette følger i kap. 7.

Viljen vil liv, men ikke noe bestemt liv. Blindheten, dvs. ubevisstheten, er grunnen til at viljens **teleologi** ikke må forveksles med en aristotelisk *causa finales*, noe Schopenhauer mener vi har for vane. Utfra den måten vi oppfatter at viljen virker i oss, begår vi lett en feilslutning. I mennesket brytes nemlig skillet mellom formålsårsaken og den nødvendige årsak ned, og fungerer som nødvendig årsak. Formålsårsaker innebærer alltid en intensjon om virkeliggjøring av et mål, men et mål er uten relevans for viljen. Begrepet teleologisk er dermed tvetydig mener Schopenhauer<sup>110</sup>. Ved å sammenligne naturens skapelsesprosesser med skapelsen av et menneskelig kunstverk trer tvetydigheten frem. Kunstverket koster stor møyne, og kunstneren arbeidet med et bestemt mål for øye. Det spesielle kunstverk skal bli stående i verden, det skal ikke endres for det er ferdig. I naturen derimot skapes objektene uten møyne og ingenting blir stående uendret. Naturen har ikke noe mål, bare en altomfattende gjentakelse av det samme - ustanselig nye eksemplarer i artene. Viljen er selve verket og avføder stadig nye eksistenser, et sluttprodukt er irrelevant. Hva skulle en ferdigstillelse av eksistensene bestå i når de til alle tider fødes, lever og dør? Viljens teleologi er ikke rasjonalitetens. Dens teleologi er objektivasjon punktum. I likhet med vedantalærens *brahman* er viljen teleologisk uten å være intensjonal.

„Denn in der äussern wie in der innern Teleologie der Natur ist, was wir alt Mittel og Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnisweise in Raum und Zeit auseinandergetretene *Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden einen Willens.*“<sup>111</sup>

Enhver organisme avdekker både en indre og en ytre harmoni eller veltilpassethet. Den indre lar individet opprettholde seg selv så lenge at det kan formere seg og bringe nye partikulære individer til arten, den ytre lar artene leve av og på hverandre slik at helheten opprettholdes. Slik opprettholdes helheten. Individene imellom er det imidlertid ingen harmoni, men en "**unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Spezien.....Der Tummelplatz und der Gegenstand dieses Kampfs ist die Materie**"<sup>112</sup>. På denne *Tummelplatz* lever mennesket sitt liv. Viljen er sin egen næring fordi den er det eneste som er. Den sykliske dimensjon trer nå tydeligere frem. Viljens streben kommer tilsyne for bevisstheten hos dyr og mennesker i objektivasjoner, hvor viljen er den

---

<sup>110</sup> *ibid.* s. 425

<sup>111</sup> WWF I s. 236-37

<sup>112</sup> *ibid.*

samme i alt. Schopenhauer sammenligner den ene viljen med en lanterne som opplyser ulike objekter, men selv om objektene er ulike å se til er lanternen den samme.<sup>113</sup> Enhver objektivasjon er avhengig av alle andre fordi alle springer utfra den samme kilden som er viljen. Sult, begjær, streben og vilje er vekselbegreper. Viljen kan sies å være ikke-intensjonalt begjær, men dette lyder uindisk. Villen dekker imidlertid det samme som vedantalærens ”begjær”. Utfra viljens ikke-intensjonale begjær som lar den tære på seg selv, oppstår fenomener som jakt, frykt og lidelse. Dette er viljens grunnleggende **splid** med seg selv.

Vitenskapen søker som tidligere sagt årsaken til alle tilsynekomster, dvs. til de opprinneligste former som kan finnes og slutter seg til at dette er naturkrefter. Til grunn for naturkreftene, men ubundet av dem og derfor ikke årsak til dem, er viljen ubegrunnet. Schopenhauer trekker her et viktig ontologisk skille mellom årsak og grunn, hvor årsak betegner det partikulære og grunn betegner det generelle. ”Kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechtin und überhaupt; sondern nur eine Ursache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da ist.”<sup>114</sup> Objektivasjonene av den type som til nå er omtalt, er alltid grunnet i viljen, samtidig som de har en leilighetsårsak. Dermed er de ufrie eller nødvendige. Et viktig poeng ved dette skillet er at objektivasjonenes leilighetsårsak gir ufullstendige svar på hvordan de partikulære objekter kan oppstå, og ikke minst hvordan de partikulære menneskelige handlinger finner sted. Vitenskapens regressive årsakskjede innebære en kartlegging av kausaliteten mellom naturkraften og mekanikk/stimuli/motiv. Dette samspillet utgjør naturlover. Viljesmeta-fysikken går lenger fordi den kartlegger den tredje faktor, nemlig det ubegrunnede og generelle element i enhver tilsynekomst. Oppsummert er ethvert fenomen bare fenomen for en bevissthet, dvs objekt for et subjekt, og utgjøres da av en grunn, en årsak og den tilstrekkelige grunns prinsipp.

### *Schopenhauers idé lære*

I likhet med vedantas hierarkiske organiseringsprinsipp, ordner Schopenhauer forestillingsverden i et objektivasjonshierarki som strekker seg fra den anorganiske natur, via den organiske til den animalske med dyr og mennesker, hvor viljens tilsynekomst stadig blir tydeligere. Gradene (*Stufen*) av tydelighet er i følge ham selv platonske ideer<sup>115</sup>. I dette ligger at hver enkelt grad av viljens objektiverte tydelighet, dvs. det som gjør en art til en art, er uforanderlig. Dette kommer jeg straks tilbake til, men først en kort passus om kunst. Den står i en sær-

---

<sup>113</sup> ibid. s. 226

<sup>114</sup> ibid. s. 206

<sup>115</sup> ibid. s. 245

stilling i forhold til Schopenhauers idélære som spiller en viktig rolle i hans syn på mennesket som moralsk aktør. De ulike kunstuttrykk rangeres parallelt med objektivasjonshierarkiet, men musikken har en spesiell plass. For Schopenhauer er kunsten det medium som gir mennesket størst mulighet for å oppnå intuitiv erkjennelse av realiteten gjennom den estetiske kontemplasjon, (se s. 90). Den intuitive erkjennelsen danner som nevnt grunnlag for den filosofiske. Musikken aktiverer verken syn eller språk, og danner derfor ikke bilder eller begreper, dvs. forestillinger. Den fremstår som en mental, men ikke-fornuftig kopi av viljen selv, og rører følelseslivet direkte gjennom hørselen, som er en basal viljespåvirkning, uten å kildre begjæret eller villen. Dette gjør den sensible person, dvs. en person med en spesiell erkjennelses- og formidlingsevne – geniet - i stand til å erkjenne hva verden er. Musikken vekker melankolien som i henhold til Schopenhauer er det intuitivt erkjennende menneskets grunnstemning<sup>116</sup>. Han definerer melankolien som *”das beständige Tragen eines einzigen, grossen Smertzes und daraus entstehende Geringschätzung aller kleineren Leiden oder Freuden.”*<sup>117</sup>.

Den estetiske erfaring i musikken bringer den erkjennende på viljens balansepunkt med seg selv så å si. Geniet står billedlig talt like overfor viljen, og denne balansen gjør det mulig å erkjenne hva, men ikke hvorfor. Vi andre bare fornemmer dette, mens geniet forstår. Filosofien kan lede mennesket over kløften mellom intuisjonen og abstrakt erkjennelse, og fungerer for Schopenhauer som en mediator mellom kunstens erkjennelse og vitenskapens. Det særegne med musikken er at den til forskjell fra alle andre fenomener, ikke representeres ved noen idé. Som kopi av viljen selv som er alt, står musikken utenfor Schopenhauers idélære. Den er ikke alt, men tar opp i seg alt, også alle ideene. Uavhengig av Schopenhauers filosofi, kan man konstatere at ytterst få mennesker er upåvirket av musikkens stemningsskapende kraft. Han forklarer dette med at musikken er en slags direkteforbindelse til viljen. Musikken troner derfor ikke øverst i kunstartenes hierarki slik mennesket troner øverst i speciehierarkiet. Viljen er ikke med i hierarkiene. Musikkens helt unike karakter gjør at den og bare den, transcenderer den hierarkiske forklaringsmodell. For meg fungerer da musikken filosofisk sett, dvs. utover det følelsesmessige, som et middel til å sette Schopenhauers forklaringer inklusiv idélæren i perspektiv. Lyd, rytme og melodi er basalt slik viljen er basal.

Viljens synlige objektivasjoner toppes hierarkisk med mennesket. Ved å introdusere sin idélære hevder Schopenhauer at viljen også har en annen type objektivasjoner som ikke er synli-

---

<sup>116</sup> WWV II s. 493-494

<sup>117</sup> WWV I s. 437

ge, men som på en spesiell måte korresponderer med de synlige. Ideene er anskuelige, hvilket peker på at tilgangen til dem ikke går gjennom synssansen. Etter mitt syn er ”anskuelig” et belastet ord som etterlater en følelse av noe mystisk, dvs. uempirisk. Dette kan være grunnen til at enkelte nærmest oppfatter idélæren som en pinlighet. Christopher Janaway og Bryan Magee kommer i sine studier av Schopenhauer til at idélæren er den mest problematiske del av hans filosofi. Magee antar at idélæren ble introdusert *ad hoc* fordi Schopenhauer manglet Darwins begrepsapparat<sup>118</sup>, men Darwin beskrev artene utfra det han mente var artenes selvstendige eksistens uavhengig av menneskets bevissthet. Schopenhauer er opptatt av verden som min forestilling. Janaway betviler at det finnes en plass for ideene mellom forestillingen og tingen-i-seg-selv<sup>119</sup>. Spørsmålet synes å være om ideene har ontologisk status, og dersom de er transcendent forlater Schopenhauer sitt empiriske og immanente standpunkt. Bryan Magee mener man kan velge å se bort fra hele idélæren. John Atwell hevder derimot at idélæren først og fremst er en filosofisk interpretasjon av naturlige typer og naturkrefter<sup>120</sup>. Vi kan ikke fullstendig forstå en naturendring på det filosofiske plan uten å vise til en idé, og vi kan heller ikke fullstendig forstå en menneskelig handling uten å vise til menneskets karakter. Også Gonzales hevder at idélæren er nøkkelen til å forstå Schopenhauers metafysiske bilde av verden. Ideene blokkerer for reduktiv materialisme, dvs. at han fastholder den åndelige dimensjon og nekter for at liv kan reduseres til for eksempel bare varme og elektrisitet<sup>121</sup>. Jeg tror idélærens miskreditt har sitt grunnlag i at man prøver å forstå den fra det vedantalæren kaller det empiriske nivå, og forveksler epistemologi med ontologi. Man stiller opp de to perspektivene på verden, men tar ikke med de viljesmetafysiske forutsetningene om ikke-dualisme som endrer verdensbildet. Plutselig sitter man med en tredelt verden – vilje, idé og forestilling.

„Ich wollte, dass es mir möglich gewesen wäre, durch die Klarheit der Darstellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieser Gedanken zu überwinden: allein ich sehe gar wohl, dass die eigene Betrachtung des Lesers mir sehr zu Hülfe kommen muss, wenn ich nicht unverstanden bleiben oder missverstanden werden soll<sup>122</sup>“

Jeg mener idélæren er viktig som grunnlag for det schopenhauerske menneskesynet, og gjør et forsøk på å komme Schopenhauer til hjelp ved å klarlegge min forståelse av idélæren og ideenes status. ”Ontologisk” betegner i den etablerte språkbruk det som er. Spørsmålet blir på

<sup>118</sup> Bryan Magee, *The philosophy of Schopenhauer*, 1983 s. 239

<sup>119</sup> Christopher Janaway, *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, 1989 s. 277

<sup>120</sup> John Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, 1995 s. 130

<sup>121</sup> Gonzales 1992, s. 104, note 301

<sup>122</sup> WWV I s. 216

hvilken måte noe er eller hva som ligger i det å være. Hvis man med ontologisk status mener at ideene har eksistens, er det klart at de ikke har det slik Schopenhauer definerer eksistens. De hører ikke til i virkeligheten og er dermed ikke underlagt den tilstrekkelige grunns prinsipp. Kun virkeligheten har eksistens. Ideene er heller ikke uvirkelige fordi de representerer det partikulære ved artene, og artene har eksistens. Schopenhauer sier at ideer er viljens mest adekvate objektivasjoner. De er ”*Stufen*” av objektivasjon, og som sådan den høyeste nivå av forestilling. Gradsbegrep referer til den hierarkiske modell, som etter mitt syn også er belastet. Det hierarkiske elementet etterlater lett et inntrykk av noe som transcenderer immanensen ”opp” til noe transcendent hvor den ontologiske realitet plasseres. At det bare er en modell går tapt. Det kreves rett og slett en ikke-dualistisk innlevelse. For et øyeblikk forlater jeg derfor den hierarkiske modellen og prøver en flatere struktur: Jeg tenker meg selv som svaksynt i et billedgalleri og viljen som et stort bilde jeg betrakter. Bildet som helhet er helt utydelig. Ved å gå nærmere og fokusere på et lite utsnitt, trer utsnittet tydeligere frem. Trer jeg tilbake og beholder fokus på det samme utsnittet, blir det utydeligere, men fortsatt kan jeg se at utsnittet på nærthold og på avstand er det samme. Gjennom en kikkert trer utsnittet helt klart frem. Ideen er utsnittet sett gjennom kikkerten, utsnittet på avstand er arten, og utsnittet på nærthold det partikulære individ. Tydeligheten av akkurat det samme utsnittet, er det viktige. Den er relativ både i forhold til bildet og til utsnittet på kort og lang sikt, men fullstendig gjennom kikkerten. Ble bildet borte eller øynene som ser, har tydelighet ingen relevans, dvs. at uten viljen og subjektet er ideen intet.

Tilbake i Schopenhauers terminologi utgjør hver art en grad av objektivasjon. Denne er artens idé, og objektivasjonsgraden er fullkommen i forhold til denne arten, men verken individ eller art når fullkommenheten, dvs. at artene kan endres (i tråd med Darwins lære). Siden graden av objektivasjon ikke er fullkommen i forhold til viljen, stiger objektivasjonsgraden i speciehierarkiet og er nærmest fullkommenhet i mennesket fordi viljen er lettest synlig der. Den fullkomne objektivasjon av viljen er umulig hvilket musikken demonstrerer. Fullkommenheten ved viljen er der objektivasjonen opphører, der viljen opphører som vilje, dvs. *Intet*, se kap. 7. Ideen ”hest” er både artens og individet. Uten at vi mentalt legger inn den fullkomne hest i den partikulære hest, ville vi ikke gjenkjenne og systematisere de relativt like hester som hester. Den menneskelige bevissthet må være aktiv. Ideene er derfor like avhengig av den menneskelige bevissthet som de fysiske objektene. Viljen an-sich er derimot ikke avhengig av den menneskelige bevissthet. Bare den har realitet, dvs. er ren væren og har ontologisk status. Det er dermed utelukket at ideene har ontologisk status.

Spørsmålet om ideene hører til i en transcendent idéverden har for så vidt ikke lenger relevans, men Schopenhauer gir et svar: ”Denn des Aristoteles *forma substantialis* bezeichnet genau das, was ich den Grad der Objektivierung des Willens in einem Dinge nenne.”<sup>123</sup> *Forma substansialis* ligger jo i de empiriske tingene. Det finnes ingen transcendent idéverden. Som ikke-språklig element ved forestillingen gjør idéen det mulig å forbinde viljen og forestillingen og alle de partikulære objektivasjoner innen samme art, og dette skjer gjennom intuisjon. Dermed har ideene en logisk status<sup>124</sup>, for på samme måte som tid/rom og kausalitet er ideene aprioriske. Det må sanses samtidig som de trer frem for bevisstheten. Idéen er dermed empirisk. Den er simultan med forestillingen, ikke antesedent til den, og representerer det som vi umiddelbart kjenner igjen hos de partikulære eksemplarer av en art, også uten at vi har utviklet et språk. Her ligger anskueligheten. Ideen er den fullkomne formen som ingen fysiske viljesobjektivasjoner når. Det er selvsinnlysende at fullkommenhet er uforanderlig. Det er derfor Schopenhauer kan si at idéene ikke er underlagt den tilstrekkelige grunns prinsipp, årsaksløse, men ikke grunnløse.

I likhet med ideene har begreper logisk status, men i motsetning til ideene styres de på linje med forestillingen av den tilstrekkelige grunns prinsipp. Forestillingen kommer før begrepet som forener den språklig etter at den er blitt mangfoldiggjort, fordi refleksjonen bare er en gjentakelse og bearbeiding av det allerede erfarte. Som refleksjonens byggesteiner er begreper forestillinger av forestillinger og dermed avledninger av viljens direkte objektivasjoner. De ligner ideene ved å mangle partikularitet som er det mest grunnleggende trekk ved de sansbare objektene i virkeligheten. De kan anvendes på hvert partikulært objekt, mens hvert partikulært objekt representerer ideen i ufullstendig form. Der relativt like partikulære objekter refererer til samme begrep, refererer ulike partikulære objekter til ulike begreper. Begrepene har utelukkende en språklig funksjon, og kan slik det er demonstrert flere ganger allerede, (men forhåpentligvis ikke til det kjedsommelige), endre meningsinnhold alt etter hvilke forutsetninger som legges til grunn for språkbruken. Begreper er foranderlige. Ideer er det altså ikke. Hvilke moralske konsekvenser menneskets uforanderlige idé får kommer jeg tilbake til i kapittel 6.

---

<sup>123</sup> *ibid.* s. 213

<sup>124</sup> Gonzales 1992, s. 110, note 317

## 5. Pessimisme

### *Pessimisme i filosofisk diskurs*

I filosofien og samfunnsvitenskapene har optimisme- og pessimismebegrepene blitt særlig knyttet til såkalte tidløse antinomier som god/ond og smerte/lyst. De har ingen eksplisitt sosial konnotasjon, men refererer generelt til metafysiske eller åndelige absolutter<sup>125</sup>. Begrepene har derfor tradisjonelt sett blitt marginalisert både i filosofi og vitenskap. De brukes som merkelapper på individuelle temperament - "et lyst sinn" eller "svartsyn" - altså utslag av psykologi, eller begrepene er blitt henvist til det transcendentale. Slike begreper er uttrykk for følelser og ikke fakta og ansees irrelevante i seriøs diskurs. Schopenhauer definerer filosofiens og vitenskapens plass i forhold til hverandre på tvers av sin tids dikotomier. Han bryter dermed den seriøse diskursen på sin tid, fordi han mener den er useriøs. Det transcendentale plasseres av Schopenhauer midt i diskursen, for han hevder som vist at uten å være klar over hva som skjer på det transcendentale plan, kommer man ikke sannheten nærmere. Det transcendentale dreier seg ikke om følelser, men om hvordan vi skaper verden som forestilling. Følelsene er det primære ved mennesket, de hører ikke til i psykologien, det er fornuften som hører til der. Viljens primat er ingen lettbeint omgåelse av nakne fakta. Det er viljesuttrykkene som er de nakne fakta. Følelsene er viljesuttrykk, derfor er de irrasjonelle og forteller noe faktisk, nemlig om viljen hindres eller ei.

Filosofisk erkjennelse er abstrahert sannhet i Schopenhauers tenkning. Etter min mening bærer dagens filosofi og samfunnsdebatt preg av at vi eksplisitt avstår fra å beskjefte oss med sannhet utfra den formodning at vi aldri vil kunne enes om hva sannhet er. Uten enighet er vi redd våre progressive forbedringsprosjekter vil strande. Ved å oppgi sannheten og erstatte den med noe vi kan oppnå konsensus om, tror vi oss å være verdinøytrale, objektive og tolerante, og en bedre verden synes innen rekkevidde. Antakelig er det optimistiske vi er. Vi tror at det nytter. Schopenhauer avviser at vi arbeider mot det harmoniske samfunn som i følge viljesmetafysikken er en umulighet. Sannhet er ikke et objekt i Schopenhauers tenkning. Å objektivere sannhet innebærer den samme feilen som å objektivere "an-sich". Det dreier seg ikke om å finne sannheten, men å leve i sannhet som er en måte å forholde seg til egen eksistens. Derfor kan Schopenhauers tenkning kalles eksistensialisme, en pessimistisk sådan. Hans tenkning søker ikke primært en kur mot livets elendighet og egentlig heller ikke en vei ut av den, men en måte å leve med plagene. Optimisten og/eller rasjonalisten lever i løgn eller selvbedrag, for

---

<sup>125</sup> John Bailey: *Pessimism*, New York 1988



hele prosjektet er å finne en medisin i fremtiden. Pessimisten vet at akkurat det er til ingen nytte:

**"Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäss ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerten Zustand und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend, glaubt dann jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuss zu haben: werden nun diese, wie es zu geschehn pflegt, ihm nicht zuteil; so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja er verfehle den Zweck seines Daseins - während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Not und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten.."**<sup>126</sup>

Luis E. Navia fremholder i sin artikkel "*Reflections on Schopenhauer's Pessimism*"<sup>127</sup> at det mest gjennomgående og konsistente ideologiske element i Schopenhauers filosofi er pessimismen. Han mener dette er Schopenhauers filosofiske startpunkt og hans filosofiske fokus gjennom hele det filosofiske systemet. Det unike ved Schopenhauers filosofi er at den bygger på en av ham erkjent og uløsbar kontradiksjon mellom slik verden er og slik mennesket ønsker at den skulle vært. Den er uløsbar fordi verden ikke kunne ha vært dersom menneskene i større utstrekning enn det som er tilfelle, hadde hatt evnen til å avsløre individuasjonsprinsippet og erkjenne oss selv som tvedelte naturer, men essensielt vilje. Hadde menneskene generelt sett vært av en slik habitus ville vi ikke kunnet opprettholde oss selv som art. Uten art, intet individ, og uten det individuelle blick på materien ville det ikke vært en verden eller virkelighet. "**Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt**"<sup>128</sup> Før jeg går nærmere inn i hva jeg mener karakteriserer den schopenhauerske pessimismen, vil jeg se på hvordan den menneskelige tilværelse arter seg i henhold til Schopenhauers grundige beskrivelser.

### ***Livets elendighet***

Tilværelsen er ingen harmoni, men konstant uro. De fleste mennesker erfarer dette, imidlertid er de fleste ute av stand til å forklare hvorfor det er slik, og de færreste virkelig reflekterer over tilværelsen. Den oppleves som noe som må forbedres. Hver enkelt reflekterer naturlig over hvordan behovene kan tilfredsstilles i håp om en tilstand av tilfredshet og harmoni. Dypest sett er det ikke tale om harmoni med andre mennesker, men med seg selv. Villen må uavbrutt oppnå det den vil, men forsøk på balanse mellom villen og oppnåelse er fåfengt i

---

<sup>126</sup> WWV II/748-49

<sup>127</sup> Fox, 1980 s. 171 flg.

<sup>128</sup> WWV I s. 557

henhold til Schopenhauer. Ut fra denne noe uklare erfaring av tilværelsen, konsentrerer de fleste, deriblant filosofer og vitenskapsmenn, seg om å løse det ondes problem, hver på sin måte. Alle forsøk skyldes manglende erkjennelse av hva mennesket er:

**"Der Mensch als die vollkommenste Objektivierung jenes Willens ist demgemäss auch das bedürftigste unter allen Wesen: er ist konkretes Wollen und Bedürfnis durch und durch, ist ein Konkrement von tausend Bedürfnissen"**<sup>129</sup>

Menneskets bevisste liv er som følge av dette nesten uavbrutt forsøk på å forbedre og rette opp en tilværelse som ikke svarer til forventningene. Straks et behov er tilfredsstilt, oppstår en kortvarig følelse av tilfredshet som imidlertid raskt avløses av kjedsomhet før et nytt behov melder seg. Mentalt sett svinger mennesket mellom to ytterpunkter, det ene er følelsen av utilfredshet og det andre av kjedsomhet.

Alt som ikke er ro, er begjær eller villen. Konsekvensen av dette er at all villen medfører lidelse slik tilfellet er i indiske tenkning. I all hovedsak er det som mentalt vesen at mennesket lider, og denne genuint menneskelige smerte overgår den lidelse som finnes i naturen for øvrig. Lidelsen øker proporsjonalt med intelligensen<sup>130</sup>. Den fysiske smerte er selvsagt også lidelse, imidlertid rommer menneskets høyt utviklede intellekt som altså er verktøy for livsviljen, både hukommelse og fantasi. Gjennom hukommelsen gjenoppleves både en rent fysisk smerte og en tidligere opplevd frykt. Ved fantasiens hjelp kan mennesket også forestille seg nye fysiske smerter og frykte kjente og ukjente viljeshindringer. Vår mentalitet er dermed vår skjebne. Intellektets arbeid multipliserer den fysiske og psykiske smerte tilnærmet uendelig dersom man har god hukommelse og ikke minst en virksom fantasi.

Kunsten er en demonstrasjon av fantasiens kapasitet og bygger på erfaringen av tilværelsen uten selv å være erfaring. Schopenhauer mener kunsten overgår vitenskapen i sannhetsgehalt fordi geniet med fantasiens hjelp formidler essensen i tilværelsen. Fantasien står i forbindelse med genitaliene som i Schopenhauers system er den mest direkte objektivasjon av den individuelle viljen i alle animalske objektivasjoner. Geniet konkretiserer en spesifikk villen samtidig som smerten forbundet med den abstraheres. Ekte kunst uttrykker derfor aldri harmoni og lykke, men beskjeftiger seg med det varige som er mangel og begjær, altså lidelse. Ingen kunstuttrykk (maleri, skuespill, roman, film etc.) kan dvele ved eller være i lykken, men kret-

---

<sup>129</sup> *ibid.* s. 428

<sup>130</sup> *WWV II* s. 744

ser alltid rundt kampen for tilfredsstillelse og slutter der begjæret slukkes. Da er det ikke mer å uttrykke, og det hele må starte på nytt. Det levde livet er kunstens motpart. I det oppleves smerten konkret, men den forkles samtidig slik at den ikke lar seg identifisere klart og tydelig. Lidelsen er sjelden ren, men ispedd så mange andre følelser og fornemmelser at den blir liggende som en mer eller mindre ubevisst murring under alle øyeblikk av tilfredshet. Kunsten derimot avkler smerten, identifiserer den og holder den frem som et objekt, men dermed er smerten også distansert og abstrahert slik at det er mulig å betrakte den, holde den ut og faktisk også nyte den.

Schopenhauer søker etter det han mener reelt sett finner sted under den allmenne erfaring av tilværelsen, dvs under utilfredsheten og kjedsomheten. Fordi mennesket er essensielt vilje, vil det alltid noe. De grunnleggende viljesreaksjonene, smerte og lyst, forteller om den individuelle viljen hindres i sin villen eller ei. Hos dyr og planter arter dette seg som god eller dårlig vekst og evne til å tåle ytre påkjenninger, altså livssvak eller livskraftig objektivering. Den menneskelige bevissthet og fornuft forsterker imidlertid disse reaksjoner, og opplevelsen av dem får i tillegg til å styre selve livskraften også avgjørende betydning for de menneskelige handlinger. "Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Smertz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfältt"<sup>131</sup> Menneskets villen er derfor med nødvendighet søken etter behovstfredsstillelse så lenge bevisstheten domineres av adskiltheten mellom subjekt og objekt og det lever i virkeligheten. Å ville, begjære og handle, er ett og det samme. Lyst eller glede må da være det samme som fravær av smerte i en eller annen form. Vi føler ikke glede uten av det har vært en forutgående smerte. Siden glede er fravær av smerte, er det smerten som er den positive tilstand i tilværelsen, dvs. den opprinnelige og genuine tilstand, mens glede er den negative tilstand som utgjør unntaket som bekrefter regelen<sup>132</sup>. Glede er ikke noe i seg selv, og lykken er derfor alltid flyktig. Den holdes utelukkende fast i hukommelsen som et minne om noe godt som forsvant eller i fantasien som forhåpning om fremtidig gevinst som ennå ikke er. Det er derfor aldri det eventuelt lykkelige øyeblikk som fastholdes. Øyeblikket lar seg ikke fastholde, det er en illusjon. En vedvarende lykkelig tilstand er med nødvendighet umulig. Likevel lever mennesket som om det skulle kunne la seg gjøre å fastholde lykken og som om det er dette det søker å oppnå. I det determinerte strev etter gleder, tror mennesket at det søker det positive og prøver å unngå det negative. Dette er en feilslutning sier Schopenhauer. Det omvendte er tilfelle. Generelt mangler mennesket erkjennelse av

---

<sup>131</sup> WWV I s. 427-28

<sup>132</sup> WWV II s. 736

viljen som sin egen essens og dermed også som verdens. Derfor har det heller ikke mulighet for å bryte den positive tilstand. Istedet tror de fleste at den positive tilstand er den som reelt sett er den negative. Denne søker man å flykte fra eller endre på ved ustanselig å gjenta det som befester den i stedet for å bryte den. Den eneste reelle endring som finnes er opphør.

Alle anskuelser har en intensjonalitet ved seg fordi ethvert objekt i verden representerer en potensiell hindring eller mulighet for tilfredsstillelse av begjær. Objekter som er i samsvar med den individuelle viljen verdsettes som gode. De objekter som derimot hindrer tilfredsstillelse verdsettes som onde. Godt og ondt er ikke begreper i seg selv svarende til konkrete forestillinger. Det finnes ingen "det godes idé" eller for den del "det ondes idé" i Schopenhauers tanke-system. Godt og ond er kun beskrivelser av forholdet objektene har til den individuelle viljen<sup>133</sup> og anvendes som verdinormer som projiseres på objektene. Imidlertid er godt og ondt ingen egenskap ved objektene, men den individuelle viljes opplevelse av lyst og smerte. Intelletet abstraherer og transformerer opplevelsen til godt og ondt. I seg selv er objektene verdiløse.

"Die Art, wie diese *Nichtigkeit* aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kundgibt und fasslich macht, ist zunächst *die Zeit*"<sup>134</sup> Det som gir lyst vil vi skal vare, dvs. kunne løsrives fra tiden. Vi begjærer tidløsheten sammen med alt som oppleves som godt. Når hvert tilfredsstilt begjær med nødvendighet avføder et nytt fordi essensen i tilværelsen er vilje, er tilværelsen en ustoppelig runddans i behovstfredsstillelse. Dermed er tilværelsen i sitt vesen opprettholdelse av smerte eller lidelse. Faktisk er selve livet eller eksistensen med nødvendighet lidelse, for uten begjær fornyes ikke livet. Hvis mennesket gjennomskuer tiden som den funksjonsform ved vårt intellekt som projiseres på verden, kan objektene verdiløshet anes. Skal objektene kunne fremstå som objekter er tiden en nødvendig betingelse. Er ikke begjæret da i seg selv en selv-motsigelse?

### ***Optimisme***

Manglende innsikt i essensen, feiltakelsen at man tror mennesket primært er intellekt og fornuft, er selve grunnlaget for å opprettholde den menneskelige tilværelse. Livsoppholdelse krever ingen erkjennelse, tvert imot. Livet utfoldes og leves på den mest adekvate måte når

---

<sup>133</sup> WWV I § 65

<sup>134</sup> WWV II s. 734

erkjennelsen er fraværende. Vitenskapen er i så måte en god livshjelper. Troen på at harmoni og tilfredshet er oppnåelig og at denne tilstand kan la seg fastholde, er sterk. Viljen til liv utfoldes nettopp når erkjennelse av essensen ikke finner sted. Feiltakelsen er naturlig, dvs. den positive menneskelige holdning. Dette blir nærmere belyst i kap. 6.

Når utilfredshet søkes tilbakelagt, forutsettes med andre ord **progresjon** som menneskelig mulighet. Problemet for individet som har sin bevissthet rettet mot virkeligheten - forestillingsverden - er å kunne avdekke hvilke handlinger som er rasjonelle, i betydningen best egnet til å oppnå den harmoniske tilstand utfra de aktuelle forutsetninger, f. eks. seg selv. Til en viss grad tror mennesket at det også vil være mulig å endre forutsetningene. Idet progresjon ligger som premiss for menneskelig handling, bygges teorier som har til hensikt å endre samfunnet og styre menneskene i den retning det antas er den ønskelige, fordi det antas den vil føre til det gode liv for de fleste. Uten erkjennelse av essens kan fokus med letthet flyttes fra individ til samfunn, eller fra individ til samfunn. Fokus velges utfra hensiktsmessighetsvurderinger. Individet kan sees som en sum av kulturelle betingelser påført utenfra. I seg selv er da individet ingenting, men påvirkelig av samfunnet, et fullstendig resultat av en dynamikk med andre individer. Utfra et slik syn kan individet endres gjennom endringer i kulturen. Verdien av individet kan variere utfra hvilket perspektiv som velges, det samfunnsmessige eller det individuelle. I samfunnsperspektivet dannes for eksempel forestillinger om det rasjonelle i å ofre de få for de manges gevinst, uten at tapet og lidelsen til de få gis noen egentlig relevans. Ofring av unge menn i krig for fedrelandet er et spektakulært eksempel, hvor rasjonaliteten ved fedrelandstransaksjonen legitimeres ved å la den enkelte soldats lidelse abstraheres til særlig høyverdig heltemot. En hjemlig og grå kommuneplanlegging følger samme rasjonelle ånd, for eksempel hvor den enkelte borgers glede ved sin hagefleck mister relevans og tilside-settes i forhold til storsamfunnets nytte av en ny motorvei. Kun den som selv opplever samfunnsrasjonalitetens inngripen i et personlig gode, vil reagere med smerte. De andre er det likegyldig. Med fokus på individet vil dets forhold til samfunn og andre individer være rasjonelt dersom individet yter akkurat så mye at det oppnår å motta mer tilbake, jf for eksempel økonomisk teori og samfunnsvitenskapenes spillteorier. Sistnevnte teorier ble riktignok utviklet etter Schopenhauers tid, men jeg ser dem som aktuelle eksempler på det hans filosofi angriper.

Der rasjonell tenkning ligger til grunn for etiske, rettslige og samfunnsvitenskapelige teorier, drives de av troen på progresjon, eller troen på fremskrittet. I vår tid er dette blitt populært å

trekke i tvil, men likevel er progresjonsforestillingen så grunnleggende i vår tenkning og livsholdning at flertallet antar at dersom vi gir opp troen på at "det nytter" vil det medføre adskillig større lidelser enn dem vi er vitne til slik tingene nå en gang er. Enhver progresjonsforestilling er uttrykk for en optimisme som menneskene tror er betingelsen for at det gode skal kunne skje og det onde elimineres. Jeg antar at for Schopenhauer er det styggeste eksempel på progresjonstro og optimisme den hegelske historiefilosofi som lar historien ha realitet, mens individene er blotte fenomener.<sup>135</sup> I denne for Schopenhauer pseudo-filosofi er alt snudd på hodet, for i følge ham er det individet som har realitet og historien er kun et abstrahert fenomen. Historien er egentlig bare en samling viljesuttrykk, en variasjon over det samme tema. I det hegelske historieprosjektet mister individet egenverdi og betydning og overkjøres av fornuften som om den skulle kunne eksistere uavhengig av mennesket. Optimismen fremstår som pådriver for lidelsen og i konsekvens som forakt for andre mennesker:

**"Übrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, dass mir der Optimismus, wo er nicht etwan das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloss als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit"**<sup>136</sup>

Optimisme- og pessimismebegrepene kom i populærbruk etter Voltaires roman "Candide" (1759) som harselerer over optimismen og Leibniz' utlegninger om verden som den beste av alle mulige verdener. For Schopenhauer er Leibniz grunnleggeren av systematisk optimisme<sup>137</sup>. Han griper Voltaires harselering og vender Leibniz' utsagn til at verden egentlig er den verste av alle mulige verdener<sup>138</sup>. John Atwell mener dette bare er et ordspill fra Schopenhauers side. Poenget ligger ikke i om verden er den beste eller verste, men hva som er en *mulig* verden. Ved å se på verden med et økologisk blikk mener Atwell at den riktige forståelsen av Schopenhauers utsagn trer frem. De operative forhold i verden er slik at menneskelig eksistens i verden er mulig, endres disse vil menneskelig eksistens ikke være mulig. Verden kan altså ikke være verre eller bedre dvs. annerledes enn den faktisk er<sup>139</sup>. Atwells tolkning av den verste av alle mulige verdener fremstår tannløs og lite schopenhauersk.

---

<sup>135</sup> WWV II s. 567 flg.

<sup>136</sup> WWV I s. 447

<sup>137</sup> WWV II s. 745

<sup>138</sup> *ibid.* s. 748

<sup>139</sup> John Atwell: *Schopenhauer. The Human Character*, 1990, s. 171

Verden og tilværelsen er gitt, dermed er det klart at det finnes ingen andre mulige verdener. I motsetning til Atwell mener jeg at det er ordet ”mulige” som er ordspillet, og at Schopenhauer faktisk mener at verden er den verste. Vi kan ønske i den ene hånden og spytte i den andre, det er uansett gitt i hvilken vi får mest, og her ligger Schopenhauers poeng. Hvorfor ønsker vi oss en bedre verden? Fordi den for mennesket er den verste. En gradering av dårlig, verre, verst er i denne sammenheng meningsløst. Schopenhauers store og erkjente kontradiksjon slår her igjennom - å ønske en annen, dvs. bedre verden er ensbetydende med at mennesket må bli en annen, hvilket er en umulighet. Verden skapes av vårt intellekt, og uansett hvordan vi skaper verden vil vi enten begjære eller kjede vettet av oss. For å unngå lidelsen og dermed skape en bedre verden, måtte mennesket vært annerledes. Først da ville verden kunne fremstå annerledes. Her fremkommer sammenhengen mellom den transcendentale filosofi og etikken<sup>140</sup>. Tiden er nødvendig betingelse for at objektene fremstår som objekter, men samtidig er tiden ”skyld i” at mennesket ikke kan holde objektene fast. Mennesket begjærer objektene minus tiden og det er en umulighet. I denne verste av alle mulige verdener, dvs. den eneste mulige, skaper mennesket alle objektene samtidig som de forsvinner igjen straks. Det eneste som er menneskets eget og som derfor ikke forsvinner, er begjæret eller villen. Erkjennelse av dette, vil kunne gjøre det mulig for den enkelte å finne ut hvordan man skal forholde seg til verden og seg selv, i stedet for å forestille seg at vi endrer noe. Om også erkjennelsen kan gi våre handlinger moralsk verdi gjenstår å finne ut.

I Schopenhauers terminologi er egoisme samtidig bejaelse av viljen i egen kropp og fornektelse av viljen i andre. Erkjennelsen av at verden er min forestilling og min vilje er også erkjennelse av den grunnleggende egoismen i mennesket. I de tilfeller hvor idealismen drives så vidt at man også betviler materiens realitet og soliditet uttrykkes det Schopenhauer kaller *theoretischen Egoismus*<sup>141</sup>, en form for egoisme som skiller seg lite fra grusomhet idet man bare ser seg selv som reell og alt annet/alle andre som blotte fantomer. Den generelle egoismen anerkjenner aldri viljen i den andre, men vanligvis aksepteres den andres vilje og egoismen transformeres til kalkulerende egoisme. Organisering av samfunnet og lovgivningen bygger i følge Schopenhauer på den kalkulerende egoismen. Statens oppgave skal være å sørge for at den grunnleggende egoismen holdes innen for visse rammer for å unngå urett. Dersom individets egoisme får utfolde seg på bekostning av andre individer, eller sagt på en mer schopenhauersk måte, der bejaelsen av viljen i egen kropp griper inn i en fremmed viljesbejaelse, der oppstår

---

<sup>140</sup> WWV II s. 629

<sup>141</sup> WWV I s. 163

**uretten.** Eksempler på dette kan være tyveri, mord og voldtekt, men også så dagligdags hendelser at man ikke lar andre mennesker komme til orde. Ved å inngå kontraktmessige forhold og håndheve strafferett eller andre sanksjoner grunnlagt i lovgivning eller positiv rett, kan staten til en viss grad forhindre urett, samtidig som den naturlige egoisme tas vare på ved at den får utfolde seg på et rasjonelt sett akseptabelt nivå. Staten kan aldri avskaffe egoismen, bare minske egoismens skadevirkninger. Jeg forstår Schopenhauers egoismebegrep som ensbetydende med enhver intensjon om egennytte uavhengig av om denne egennytten også kan komme andre til nytte. Optimisme er fornuft helt og holdent i viljens tjeneste. Den vil da alltid være uttrykk for egoisme i en eller annen form.

### *Schopenhauers pessimisme*

Meningene om hva som utgjør Schopenhauers pessimisme er delte. Mange filosofer og biografer hevder hans pessimisme er utslag av personlig temperament, men det er filosofisk sett uinteressant. Fokus må være på hva han tenker og hvilke slutninger han trekker, ikke hvorfor han tenker slik. Luis E. Navia hevder at Schopenhauers pessimisme essensielt sett ligger i hans søken mot en opprinnelig Inteteth, og det enorme gapet mellom hans oppfattelse av realiteten og hans etiske verdier<sup>142</sup>. Den absolutte determinismen av alle ting og hendelser er i henhold til Navia skyld i dette. Der øvrige pessimistiske romantikere har en Dulcinea til å mildne elendigheten, har Schopenhauer ingen. For Navia er det et stort poeng at Schopenhauer ikke har noen egentlig frelse for individet. Frederick Coplestone<sup>143</sup> mener på linje med Navia at kjernen i den schopenhauerske pessimisme ligger i hans avvisning av et liv etter døden. Dermed er menneskelivet uten mening. Begge synes å mene at Schopenhauer er pessimist fordi han ikke er optimist. Ser man på Augustins form for pessimisme så han verden som eldgammel, og derfor var det ingen mulighet for bedring, bare en ubønhørlig og nært forestående endetid hvor noen predestinerte oppnådde frelse, mens de fleste var fortapt. Schopenhauer på sin side tar opp i sin tenkning en syklisk dimensjon som også kjennetegner den indiske tenkning. Det vesentlige er at livsviljen aldri tar slutt. Vi er alle predestinert til å leve som vi er i en verden vi ikke kan forandre. Slik jeg ser det overskygger dette Schopenhauers eventuelle søken mot *Intet*. Mennesket endres ikke. Schopenhauer har i likhet med vedantafilosofien heller ingen forestilling om frelse for menneskeheten. Verdensforløpet som sådan er uten betydning. Teknologien endres, men endringene er bare kosmetiske.

---

<sup>142</sup> Fox 1980, s. 174

<sup>143</sup> Atwell, 1990, s. 165



Schopenhauer skiller selv mellom de optimistiske og de pessimistiske religioner<sup>144</sup>. De optimistiske presenterer verdens eksistens som rettferdiggjort ved seg selv og derved prisverdig, mens de pessimistiske i følge ham ser verden som unnfanget av vår skyld og dermed ikke burde vært. Både det han kaller sann og opprinnelig kristendom, brahmanisme og buddhisme faller i følge ham inn under de pessimistiske religioner. På bakgrunn av hans eksplisitte angrep på optimismen og hans favorisering av de pessimistiske religioner, antar jeg at Schopenhauer selv har kategorisert sin tenkning for filosofisk pessimisme nettopp utfra det at den demonstrerer at verden ikke er prisverdig. Imidlertid mener jeg det må være noe mer enn livets generelle elendighet som ligger i pessimismen. Tilværelsen er utvilsomt elendig i henhold til hans beskrivelser, men John Atwell hevder dette snarere må kalles realisme enn pessimisme<sup>145</sup>. Den filosofiske pessimismen kan derfor ikke ligge i beskrivelsen av verden som et dårlig sted å eksistere. Muligens kan betegnelsen av mennesket som primært vilje og sekundært intellekt være en form for pessimisme, idet fornuften aldri kan være praktisk og styre handlingene utfra det skarpe skillet mellom de to naturer. Mennesket kan ikke bli moralsk forbedret gjennom utdanning og oppdragelse, og hva er da hensikten med å lære de unge rett og galt? Et svar i Schopenhauers ånd vil nok være at nettopp utfra at vi er grunnleggende egoistiske, er det mulig å arrangere sosiale forhold og besørge straffetiltak som sørger for at folks egoistiske omsorg for seg selv, også får dem til å oppføre seg anstendig mot andre. Verden blir ikke bedre, men heller ikke verre.

Thomas Mann hevder i sin artikkel "*Presenting Schopenhauer*"<sup>146</sup> at viljesmetafysikken til Schopenhauer er hans pessimisme. Utfra at viljen ihht individuasjonsprinsippet blir verden, blir den tilsynelatende spredd i et mangfold, og den opprinnelige eller egentlige enhet er ikke tilstede i bevisstheten. Likevel er jo viljen en, men i objektivasjonene blir den uttallige ganger delt mot seg selv. Mennesket uttrykker og samler opp i seg all naturens kamp og som det høyeste objektivasjonstrinn dreper vi hverandre. Slik jeg forstår viljesmetafysikken har alle beskrivelser av viljen som vill, grådig og krevende bare relevans i den menneskelige opplevelse av den. Å projisere opplevelsen på viljen "an sich" er utfra kunnskapsteorien en naturlig feilslutning, selv om Schopenhauers beskrivelser av viljen med all tydelighet viser at han selv opplever den som ond. Pessimismen ligger ikke i at viljen er ond, men i den individuelle vil-

---

<sup>144</sup> WWF II 219

<sup>145</sup> Atwell, 1990, s. 153

<sup>146</sup> Fox, 1980, s. 3 flg.

jes uttrykk slik dette viser seg i menneskets handlinger mot andre mennesker. Dette rører ved kjernen i pessimismen utfra et moralsk perspektiv, og jeg legger til grunn at dette er Manns poeng.

Lidelsen som det vesentlige ved livet eller eksistensen kommer ikke til oss utenfra, men fra vårt eget indre vesen. Idet Schopenhauer ikke lar historien og evolusjonen ha noen relevans og betydning, men utelukkende fremholder lidelsens konstans, tar han etter min mening på en særegen måte vare på individet i motsetning til den filosofi som lar historien, samfunnet og rasjonaliteten ha den egentlige og sanne betydning. Enhver "forbedring" krever at noen individer ofres. I erkjennelsen av at bare arten søkes opprettholdt i livsviljen, fremstår individet som verdiløst, men dette er jo i forhold til den uobjektiverte livsviljen, ikke for mennesket selv og Gud er som kjent ikke med i betraktningen. Moral dreier seg i Schopenhauers system om å bryte individualiteten (ser mer om dette i kap. 7). I tråd med livets paradoks er det gjennom dette at individet løftes og får sin betydning. Thomas Mann har derfor et viktig poeng når han sier at "**His pessimism - that is his humanity**"<sup>147</sup>.

Schopenhauers pessimisme er sammensatt, og ingen av de nevnte syn på pessimismen hans kan avvises, men utfra en moralsk vinkling finner jeg Manns poenger mest dekkende. Kjernen i pessimismen er da erkjennelsen av hva menneske er i stand til å gjøre mot menneske i livsviljens tjeneste, noe som gjør hans forløsningslære forståelig og konsekvent selv om jeg ikke vil akseptere den. Moralsk fordømmelse av amoralske handlinger som for eksempel drap og tortur, hviler på en feilaktig begrunnelse. De fordømmes som livsfornektende, mens de i realiteten er livsbejaende. Nettopp fordi det er så meningsløst er det også fullstendig latterlig. "*Homo homini lupus*"<sup>148</sup> strider ikke mot viljen, men kanskje mot fornuften. Menneskets naturlige tilstand er å være fullstendig forvirret og fremmed for seg selv. Som den eneste objektivasjon i naturen som er i stand til å ønske, ønsker mennesket det onde bort. Dette er imidlertid ensbetydende med at ikke-menneskelig eksistens er ønskelig, dvs. at menneskelig eksistens ikke er ønskelig. De færreste vil gå med på dette. I stedet forestiller de seg en transcendent verden hvor en slags ikke-menneskelig dog menneskelig eksistens er mulig eller at vi forbedrer den verden som er her. I følge Christopher Janaway<sup>149</sup> ligger det en slik premiss om at livet kunne vært levd uten lidelse, dvs. ikke-menneskelig, implisitt i Schopenhauers tenk-

---

<sup>147</sup> Fox, 1980 s. 18

<sup>148</sup> WWF I s. 219

<sup>149</sup> Janaway, 1989, s. 273

ning. Han mener dette bekreftes i Schopenhauers uttalelser om den "bedre bevissthet", som av Schopenhauer selv i løpet av forfatterskapet erstattes med viljesfornektelse. Jeg er ikke enig med Janaway og mener hans syn uttrykker et ønske om å mildne Schopenhauers pessimisme. Han gjør i likhet med Magee<sup>150</sup> forsøk på å tolke bort pessimismen og tilpasse hans tenkning til vår grunnleggende optimisme. For meg representerer "den bedre bevissthet" en schopenhauersk anerkjennelse av menneskets lengsel, men ikke en premiss om at det kunne være mulig. Straks premisser legges til grunn, er et optimistisk prosjekt på gang. Et konsekvent pessimistisk fokus krever en nitid disiplinering av tanken. Schopenhauer er bevisst på at han ønsker at menneskene ikke eksisterte idet han ønsker det onde bort. Imidlertid har han jo også vist at menneskene allerede er til akkurat slik vi er, med nødvendighet. Det er ingenting å gjøre med. En uutholdelig tanke, men pessimistisk korrekt.

---

<sup>150</sup> Magee 1983, s. 14

## 6. Mennesket

### *Selvbevisstheten*

Moralske undersøkelser er viktigere enn fysiske, fordi de umiddelbart handler om viljen eller tingen-i-seg-selv, sier Schopenhauer. Nå er det jo i hans tenkning ingen reell forskjell på det åndelige og det fysiske. Han forklarer menneskelige handlinger, som er kjernen i moralen og dens problemer, ved hjelp av fysiske beskrivelser, men uten å etterlate alt oppklart: ”*Ich sage also: physisch ist freilich alles, aber auch nichts erklärbar*”<sup>151</sup> Jeg vil innledningsvis i dette kapittelet se nærmere på hans gjennomgang av den animalske organismen slik han fremstiller den i kap. 20 i WWV II „*Objetivation des Willens im tierischen Organismus*”. Dette tydeliggjør hvordan han mener mennesket med nødvendighet handler, hvordan mennesket som aktør er innrettet. Det dreier seg fortsatt om fysiologiseringen av intellektet som ble behandlet i kap. 3, men nå graver jeg meg bokstavelig lenger inn i materien. Jo lenger inn, dessto mer metafysisk i henhold til den schopenhauerske doktrine.

Schopenhauers intensjon med en gjennomgang av den fysiske organismen er å vekke **selvbevisstheten** hos leseren. Selvbevissthet er hos Schopenhauer noe annet enn bevissthet om andre ting, og dermed ingen anskuelig erkjennelse. Den er umiddelbar oppmerksomhet på viljens suksessive impulser eller hindringer<sup>152</sup>. Med andre ord dreier selvbevisstheten seg alltid om den egne viljen. Det er naturlig for mennesket å rette sin oppmerksom utover mot tingene, og derfor bruker Schopenhauer de fysiske funksjoner som springbrett inn i selvbevisstheten. Identiteten mellom kropp og vilje oppleves umiddelbart, men samtidig kommer viljen til syne som bevegelser/handlinger for intellektet. Intellektets umiddelbare individualitetsopplevelse tilslører identitetsopplevelsen. For å gjenopprette kontakten med det umiddelbare, må derfor intellektets illusjonsskapende funksjon blottstilles. Dette gjør Schopenhauer gjennom sine beskrivelser og tolkninger av det sansbare i menneskekroppen. Han distanserer seg med andre ord fra den absolutte aktivitet – viljen – og den relative aktivitet – intellektet – som er den naturlige betrakteren. Selvbevisstheten er en slags metabetrakter.

Nok en gang: kroppen og viljen er ett. Den genuine filosofiske sannhet synes vanskelig å forene med det faktum at vilkårlige handlinger/bevegelser, som altså skal være de klareste uttrykk for viljen, åpenbart kommer fra hjernen, som via ryggraden når nervene slik at kropp-

---

<sup>151</sup> WWV II s. 225

<sup>152</sup> *ibid.* s. 319-320

delene settes i bevegelse. Skader på nervesystemet umuliggjør som kjent vilkårlige bevegelser. Det er naturlig å anta at viljen i likhet med intellektet er en ren hjernefunksjon, men Schopenhauer hevder dette er en feilslutning selv om den er naturlig, ja kanskje nettopp fordi den er naturlig, jf. hans motstand mot reduktiv materialisme (se s. 50). Handlinger er animalske uttrykk, og viljen som er den samme i alt, er bevisst i de animalske fenomener, i motsetning til hva tilfelle er med de organiske. Bevissthet forutsetter essensielt et forenende punkt, som altså er hjernen. Idet organismen når en viss kompleksjonsgrad blir bevissthet nødvendig. Her er ikke stimuli tilstrekkelig for å styre livsprosessene. Disse må ledes av **motiver**, (jf. s. 29). For dette formålet er viljen en erkjennende bevissthet i mennesket, og dermed er intellektet medium for motivene. Hjernen med nervesystem og ryggmarg er det objektiverte intellektet. Fornuften forener alle inntrykk og abstraksjoner av disse i ett punkt, som Schopenhauer kaller "et teoretisk jeg". Det er i selvbevisstheten det teoretiske jeg'et presenterer seg som identisk med det villende jeg'et, altså når selvbevisstheten er gjenopprettet så å si.

Viljen er umiddelbart tilstede som irritabilitet i kroppens muskelfibre, som en vedvarende streben etter eller trang til generell aktivitet. Skal denne trang manifestere seg i vilkårlige bevegelser som er den animalske organismens livsbetingelser, må aktiviteten få en retning. Trangen må ledes, noe som skjer gjennom nervesystemet. Er dette skadet vil ikke den animalske organismen ved egen hjelp kunne opprettholde seg selv, men gå til grunne. De funksjoner som er uavhengig av bevissthet er alltid de mest direkte objektivasjoner av viljen. Åndedrett, hjerteaktivitet og blodsirkulasjon er derfor originale. Hjertet hører både til nerve- og karsystemet, noe som igjen viser at det er ett hele. *Primum mobile* i det animalske livet er hjertet. Schopenhauer mener det er erkjennelsen av dette som avspeiles i språkets bruk av "hjerte" der det er tale om uegennyttige handlinger, for eksempel at "man har et godt hjerte" eller at "man tenker med hjertet og ikke med hodet". Erkjennelsen er den samme som kommer til uttrykk i vedanta der "hjertet" er medium for erkjennelse av selvet, (jf. s. 16). For Schopenhauer er det metafysiske substratum viljen. Akkurat som blodet nærer alle kroppens deler, har det som organismens primærvæske skapt alle delene ut av seg selv. Delenes næringstilførsel, altså blodets primære funksjon, er bare fortsettelsen av den opprinnelige dannelsen av dem.

"Aus diesem allen geht hervor, dass der Wille sich am unmittelbarsten im *Blute* objektiviert, ....Zum individuellen Leben und Bestehn in der Aussenwelt bedarf nun aber der Wille Zweiter Hülffsysteme: nämlich *eines* zur Lenkung und Ordnung seiner innern und äussern Tätigkeit und eines *andern* zur steten Erneuerung der Masse des Bluts; also eines Lenkers und eines Erhalters. Daher schafft er sich das Nerven- und das Eingeweidesystem...Im *Nervensystem*

objektiviert der Wille sich demnach nur mittelbar und sekundär; sofern nämlich dieses als ein blosses Hilfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die teils inneren, seinen Zwecken gemäss zu äussern hat, zu seiner Kunde gelangen: die *inneren* empfängt das *plastische* Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale .., als blosser Reize, unter der Wille reagiert darauf an Ort und Stelle ohne Bewusstsein des Gehirns; die *äusseren* empfängt das *Gehirn* als *Motive*, und der Wille reagiert darauf durch bewusste, nach aussen gerichtete Handlungen.....Es ist, als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, sonder einer Leitung und deshalb einer Kontrolle desselben bedurfte; wie wenn man bei einer Verrichtung nicht mit seiner blossen natürlichen Besinnung ausreicht, sondern, was man tut, allemal notieren muss. Hiezu reichen für das Innere des Organismus blosser Nervenknotten aus; eben weil alles im eigenen Bereich desselben vorgeht. Hingegen für das Äussere bedurfte es einer sehr komplizierten Veranstaltung derselben Art: diese ist das Gehirn mit seine Fühlfäden, welche es in die Aussenwelt streckt, den Sinnesnerven. Aber selbst in den mit diesem grossen Nervenzentro kommunizierenden Organen braucht in sehr einfachen Fällen die Angelegenheit nicht vor die oberste Behörde gebracht zu werden; sondern eine untergeordnete reicht aus, das Nötige zu verfügen: ein solche ist da Rückenmark.... Der Wille selbst ist im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieser seine blosser Sichtbarkeit ist: das Nervensystem ist überall bloss da, um eine *Direktion* seines Tuns möglich zu machen durch eine Kontrolle desselben, gleichsam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er sehe, was er tue; wie wir beim Rasieren uns eines Spiegels bedienen“<sup>153</sup>

Selv om intellektet ikke tar direkte del i de vitale funksjoner, men bare styrer deres forhold til den ytre verden, har nervesystemet og dermed intellektet, organismen og dermed viljen som sin basis. Hjernen og dens funksjoner hører som fenomen indirekte til viljen. Språklig symboliseres dette med "hodet" som altså er "hjertets" motsats. Viljen objektiviserer seg i intellektet som viljen-til-å-erkjenne, og dermed er det klart at forskjellen mellom å ville og å erkjenne ikke er reell. Kontrasten mellom organisk og animalsk liv korresponderer med det fiktive skillet mellom vilje og intellekt. I mennesket har det organiske og animalske liv ulike uttrykk. Ordet, det animalske livets uttrykk, er intellektets språk som altså er en avledning fra og en støtte for viljen, samtidig som det er det illusjonsskapende verktøy. Gjennom ordet skjønnes de basale funksjoner slik at bevisstheten taper dem av syne. Musikken, det organiske livets uttrykk, er pasjonenes språk og derfor et mer direkte viljesuttrykk. Samtidig kan musikken være et illusjonssprengende verktøy, men da egentlig utenfor filosofien i streng forstand. Hjertet/musikken og hodet/ordet indikerer hele personen.

Det synes nå klart at fornuften i henhold til Schopenhauer ikke bare er menneskets redskap for å opprettholde livet, men i alle høyeste grad det som skaper problemer for mennesket. Organismens funksjoner objektiviseres eller kanskje riktigere, forvanskes ytterligere når de kommer til uttrykk i menneskenes omgang med hverandre. Med utgangspunkt i denne summariske gjennomgang av den fysiske organismen som altså er en forklarende parallell til livet levd i

---

<sup>153</sup> ibid. s. 330-332

forestillingen, vender jeg nå blikket mot bevissthetens problemer, opplevelsen av handlinger og det sosiale liv.

### ***Dødens problem***

Schopenhauer bemerker at døden til alle tider har opptatt filosofene. De har argumentert for at den ikke er et onde og dermed ingenting å frykte, men likevel har de færreste selv kunnet fri seg fra dødsangsten<sup>154</sup>. Dødens problem er for Schopenhauer kjernen i menneskets handlinger. Derfor må dødens problem belyses. I sine utlegninger om døden forklarer Schopenhauer hvorfor det ikke lar seg gjøre å utslette dødsangsten ved hjelp av fornuften. Han viser hvordan angsten er drivkraften i livet, men også hvorfor døden ikke er noe å frykte. *”Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir alle ja sind.”*<sup>155</sup> Dødsangsten er medfødt og latent i alle fordi den ikke har sitt utspring i refleksjonen, men i viljen - den er viljesforankret. Derfor er forskjellen på abstrakt, teoretisk sikkerhet om egen død og intuitiv sikkerhet, altså den som relaterer seg direkte til viljen, så stor. Det er den sistnevnte som gir angst. Egentlig er døden menneskets eneste reelle problem. Døden angår nemlig bare individet, men fordi mennesket av natur er et flokkdyr, gir ikke dødsangsten seg utslag bare hos individet, men også i selve samfunnsorganiseringen. Dødsangsten er menneskets drivkraft i enhver livsytring. Dette er også tilfelle når mennesket ikke er seg bevisst sin egen dødsangst. Den bevisste problematisering foregår filosofisk eller religiøst, og nærmest uten unntak er udødelighet i en eller annen form trøsten og/eller løsningen på problemet. Håpet om udødelighet er alltid forbundet med en forestilling om en ”bedre verden”, noe som indikerer at den virkelige verden ikke er mye verd for mennesket objektivt sett.<sup>156</sup>

Dødens problem beror ifølge Schopenhauer på en illusjon, nemlig individuasjonsprinsippet. Alle ser at individualiteten forsvinner i døden, og man tror at individualiteten er det essensielle ved mennesket.

**”Die Schrecken des Todes beruhen grossenteils auf dem falschen Schein, dass jetzt das Ich verschwinde und die Welt bleibe. Vielmehr aber ist das Gegenteil wahr: die Welt verschwindet; hingegen der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in dessen Vorstellung allein die Welt ihr Dasein hatte, beharrt. Mit dem Gehirn**

---

<sup>154</sup> *ibid.* s. 637-38

<sup>155</sup> *ibid.* s. 593

<sup>156</sup> *ibid.* s. 595

geht der Intellekt und mit diesem die objektive Welt, seine blossе Vorstellung unter. Dass in andern Gehirnen nach wie vor eine ähnliche Welt lebt und schwebt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig.”<sup>157</sup>

Viljesmetafysikken som filosofisk teori har til hensikt å rive i stykker *mayas* slør gjennom ordene. Den viser at individualiteten ikke er det essensielle ved mennesket. Det primære ved verden er subjektet og det sekundære er objektet, men essensen i alt er viljen. Essensen påvirkes ikke av at mennesket og verden opphører å eksistere. Verden, som alltid er den enkelte verden, går helt riktig til grunne når individet går til grunne. Vissheten om at verden fortsetter å eksistere på samme måte i andres bevissthet trøster ikke individet, fordi intellektet umiddelbart plasserer essensen i det som individet ser blir destruert i døden. Døden utgjør egentlig bare slutten på villfarelsen eller illusjonen, men det i mennesket som er redd for å dø, er samtidig det som ikke går til grunne, nemlig viljen. Det er altså ikke individualiteten, dvs. fornuften som er redd for å miste seg selv, men viljen som skaper angst for at fornuften skal gå tapt, for den er jo menneskets verktøyet for å opprettholde livet. Illusjonen fører til at mennesket nærmest for enhver pris og på bekostning av alle andre vil opprettholde sin individuelle verden eller sin individuelle eksistens, noe som kommer ut på ett.

Dødens problem beror altså på feiltagelsen av hva som utgjør jeg’et. Vil en filosofisk gjennomskuing av individuasjonsprinsippet oppløse angsten? Vedanta eliminerer dødens problem hos den enkelte i den filosofisk-religiøse opplysningsprosessen som opphever individualiteten i intuisjonen. For vedantas vismenn og etter hvert også for novisene blir dette, i alle fall sett utenfra, en åndelig eksistensform som gjennom de repeterende asketiske øvelser opprettholdes utover øyeblikket. Schopenhauers viljesmetafysikk eliminerer ikke problemet på samme måte. Riktignok konsentrerer viljesmetafysikken, i likhet med vedanta, oppmerksomheten om å bryte illusjonen slik at individet oppnår den rette forståelsen. På denne måten kan viljesmetafysikken gi forklaring på dødens problem og den øvrige filosofis manglende suksess med å løse det, men uttømmende svar eller endelig løsning på dødens problem gir den likevel ikke. Enkelte mennesker vil øyeblikksvis kunne oppheve den åndelig individualitet for eksempel i kunsten. Dette blir Schopenhauer aldri lei av å dvele ved i sine tekster. Men viljesmetafysikken som filosofisk teori er ingen øvelse verken i kunstkontemplasjon eller i en asketisk eksistensform: ”Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philosophie stehnbleiben, müssen uns hier mit der negativen Erkenntnis begnügen, zufrieden, den letzten Grenzstein der positiven erreicht zu haben”<sup>158</sup> Viljesme-

<sup>157</sup> *ibid.* s. 640

<sup>158</sup> WWV I s. 557



tafysisk fremstår da dødens problem naturligvis som karakteristisk for mennesket, men også uløselig knyttet til det å leve som menneske, hvorfor Schopenhauer legger for dagen så stor beundring for og så mange antagelser om askesen, (se kap. 7).

Den vestlige filosofiske tradisjon har i henhold til Schopenhauer plassert det som døden ikke kan tilintetgjøre, dvs. det metafysiske, i intellektet i stedet for i viljen, til tross for at enhver kan erfare at det som tapes i døden er bevisstheten, dvs. individualiteten. Generaltabben her er at mennesket ikke vil se på fellesskapet som er mellom dyr og mennesker, slik viljesmetafysikken og den indiske tenkning gjør. Istedet isolerer det vestlige mennesket seg fra naturen, og ser på seg selv som noe utenfor naturen, essensielt unaturlig. Fornuften, menneskets spesielle form for bevissthet, utgjør unaturen og tillegges udødelighet. Her har mennesket forlatt empirien fullstendig. Schopenhauer hevder at mennesket lærer alt om seg selv ved å se på naturen. Den rette forståelsen av døden og udødeligheten beror da på forskjellen mellom fenomenet og ”tingen-i-seg-selv”. Vi aner tingen-i-seg-selv i vår egen vilje fordi den er strippet for rom, men erkjennelsen er ikke uttømmende, fordi det i erkjennelsen ikke lar seg gjøre å strippe den for tid. Den empiriske forklaringen på døden er at døden tilintetgjør individet, men livet opprettholdes i arten gjennom generasjonene. Den metafysiske forklaringen er at døden er den temporære slutt på det temporære fenomen. Straks tiden fjernes, finnes det ingen slutt.

I likhet med vedanta, bruker Schopenhauer den dype drømmeløse søvnen som eksempel på opphør av individets individualitetsopplevelse av seg selv<sup>159</sup>. Han viser til at individet ikke nærer noen frykt for å miste individualiteten når det er i dyp søvn. Jeg kan ikke se at eksemplet kan fungere for andre enn dem som slår seg til ro med gode paralleller eller for dem som intuitivt har gjennomskuet individasjonsprinsippet. Noen mennesker nærer sterkt dødsangst nettopp i forbindelse med det å sovne. Søvnens rent fysiske funksjonen for intellektet er kanskje et bedre ”bevis” for viljens primat og bevissthetens sekundære funksjon i livet. Det er hodet som blir trøtt av tankeaktivitet og må sove, de vitale funksjoner fungerer uavhengig av søvn.<sup>160</sup> Dermed er det klart at søvnen på alle måter er til gagn for individet, men som bekjemper av dødsangst fungerer den dårlig. Angsten stikker for dypt i selve opplevelsen av eksistensen. Schopenhauer går også dypere og hevder at dersom man oppfatter egen eksistens som tilfeldig, gripes man av redsel for å miste livet. Dersom man derimot oppfatter sitt liv

---

<sup>159</sup> *ibid.* s. 383

<sup>160</sup> WWV II s. 241

som nødvendig, har ikke frykten grobunn fordi nødvendighet ikke kan opphøre. Som det vil fremgå har en slik redegjørelse ikke relevans innen vedanta.

Schopenhauer beskriver nemlig den vestlige kristne kultur som en kultur hvor individet tenker på sin egen eksistens som tilfeldig. Den enkelte har en begynnelse i unnfangelsen. Før unnfangelsen er individet intet. I sin dødsangst søker likevel det kristne/vestlige mennesket udødelighet - altså en fortsatt eksistens etter døden. Dermed får mennesket en begynnelse, men ingen slutt, hvilket innebærer en kontradiksjon. Udødeligheten forutsettes å være en fortsettelse av bevisstheten/fornuften som før den ble sekularisert som nevnt var en gnist fra Gud, (jf. s. 36.) Schopenhauer forklarer inkonsistensen i den vestlige udødelighetstenkningen, med at den er en sammenblanding av jødisk og indisk tenkning. Den jødiske lære forutsetter skapelse av ingenting og døden som tilintetgjørelse av det skapte. Dermed er jødedommen konsistent, men for Schopenhauer helt uempirisk når man ser på naturen. Den indiske læren derimot forutsetter at det alltid skapes av "noe", og det skapte går over til det samme "noe" ved døden. Naturens kretsløp støtter da den indiske læren. Viljesmetafysisk er bevisstheten som vist et resultat av viljens objektivering i de animalske fenomener. Før fødselen er det ingen bevissthet, da kan det heller ikke være noen bevissthet etter døden. Enhver udødelighetsforestilling som innebærer en fortsettelse av bevisstheten innebærer transcendent metafysikk som i siste instans må støtte seg på tro.

Den indiske udødelighetslæren kommer til uttrykk i reinkarnasjonslæren. Den uttrykker en essenskontinuitet på samme måte som viljesmetafysikken. Imidlertid har denne læren to former, og Schopenhauer tolker disse som en høyere og en lavere erkjennelse av det samme. *Metempsykosen* som innebærer individuell sjelevandring, altså en fortsettelse av den samme individualiteten i nye kropper, ser han som den lavere erkjennelsesformen. Den er den folkelige forestilling av karmalæren, mens den høyere formen ligger i *palingenesen*<sup>161</sup>. Her er det tale om vedvarende gjentakelse av verdensprosessen og altså ingen fortsettelse av den partikulære individualitet. Palingenesen faller etter Schopenhauers syn sammen med den viljesmetafysiske udødelighetslæren. For individet innebærer døden her intet og dermed en befrielse fra livet med dets nødvendige plager. Men den som bejaer livet ønsker å bevare individualiteten uten plagene. Med andre ord vil den som ligger under for individuasjonens illusjon med nød-

---

<sup>161</sup> *ibid.* s. 643

vendighet søke erstatning for det faktiske livet og se intetheten som en trussel mot individualiteten heller enn en forløsning.

### ***Viljesbejaelse - drifter***

Alle menneskets livs-ytringer dvs. naturlige handlinger, er i henhold til viljesmetafysikken forsøk på å overvinne eller bekjempe døden. Dypest sett, altså når enhver bevisst hensikt med dem er fjernet, er de uttrykk for vilje-til-liv eller viljesbejaelser. Enhver livsytring er alltid uttrykk for **begjær**.<sup>162</sup> Schopenhauer avkler de menneskelige handlinger deres intellektuelle betydning, altså den naturlige oppfattelse av dem, og ser i stedet på fenomenenes metafysiske betydning. Grunnpilaren i hans viljesmetafysiske tolkninger er forholdet mellom art og individ: Døden har samme funksjon for arten som søvnen har for individet. I seg selv har individet ingen betydning for arten. Individets funksjon er artsoppretholdelse og gjennom sin funksjon får individet sin betydning for helheten. Hinduenes døds gud *Yama*<sup>163</sup> fremstilles med ett grusomt og ett mildt ansikt. Schopenhauer mener *Yama* er et symbolsk uttrykk for nettopp denne art/individ-erkjennelsen. Det grusomme ansiktet symboliserer dødens betydning for individet, som fylles av dødsangst for tilintetgjørelsen. Det milde ansiktet symboliserer dødens betydning for arten. Her er døden livgivende. Alt er jo det samme, og reelt sett dreier alt seg utelukkende om fortsettelse av liv. Liv angår egentlig bare arten. For å kunne fylle sin funksjon er det imidlertid naturlig for mennesket å tro at livet angår det som individ. Ut fra denne illusjonen får driftene fritt spillerom.

Ikke overraskende mener Schopenhauer at den sterkeste drift i mennesket er selvoppholdelsesdriften. Den er viljens mest basale ytring, og kommer til uttrykk både på samfunns- og individnivå, hvor samfunnet på sett og vis er artens parallell. Menneskets refleksjon over tilværelsen fører sjelden til viljesmetafysiske slutninger, dem er kanskje Schopenhauer alene om. Ved å legge hans viljesmetafysiske forutsetninger til grunn, slik jeg nå gjør, er det heller slik at menneskets refleksjon over tilværelsen på samfunnsnivå fører til ulike former for optimistiske samfunnssystemer. Slike systemer gir seg ut for å bedre livsvilkårene for individene, men det primære er å opprettholde systemet. Individet sosialiseres til å se sin funksjon som samfunnsstøtte, og fra fellesskapet mottar det betydning utover seg selv.

<sup>162</sup> "Begjær" som viljesmetafysisk begrep sammenfaller med vedantas "begjær", se s. 15.

<sup>163</sup> WWV II s. 599

Kommunistiske, fascistiske og kapitalistiske samfunn kan tolkes som eksempler på optimistiske samfunn. Svært forenklet fremstilt danner kommunistiske og fascistiske samfunn på den ene siden, en eksplisitt kollektivism som søker å få individene til utelukkende å tjene kollektivet på bekostning av seg selv. Retorisk fremholdes det som et ideal at individet utelukkende ser sin egen verdi i forhold til samfunnet. Gjennom fysisk kontroll, utstrakt bruk av propaganda og organisert samfunnsorientert aktivitet hemmes den frie tanke. Disse samfunn er dermed ikke selvvirksomme. Frykt og tankeløshet driver massene i ønsket retning, i motsetning til individbedraget i det kapitalistiske samfunn hvor det muligens skapes inntrykk av selvvirksomhet. Der legitimeres individets selvoppholdelse og egenkjærlighet fordi det stimulerende forbruket er det som eksplisitt tjener samfunnet. Slik oppstår en slags verdidynamikk mellom individ og samfunn. Drivkraften er ikke ondskap, men den mest basale og dermed stupide egoismen. Den frie tanke kontrolleres implisitt gjennom den altomfattende reklamen som retter seg mot den individuelle viljen, ikke mot intellektet. De brutale regimer fremstår da som mer intellektuelle eller menneskelige enn det kapitalistiske, fordi de førstnevnte appellerer til intellektet og går på tvers av den individuelle viljen. Kapitalismesamfunnet derimot spiller på lag med den individuelle viljen og fremstår som en mer naturlig samfunnsform, dvs. uintellektuell. Hvor bestående en samfunnsform er, skulle da avhenge av hvor vellykket bedrageriet av individene fungerer. Det er bare naturen som er selvvirksom med nødvendighet fordi "bedrageriet" er medfødt i individenes aprioriske illusjonsskapende tilbøyelighet. Det som avgjør selvvirksomheten er altså hvorvidt det ligger en bevissthet bak eller ei. Viljen er blind og derfor selvvirksom, dermed kan begrepet "bedrageri" bare brukes i overført betydning når det gjelder naturen.

Arten og/eller samfunnet kan imidlertid bare sette individets handlinger i et perspektiv som forklarer meningen med dem, mens det er på individnivået handlingene får moralsk signifikans. Det kan likevel være nyttig først å se på det generelle ved individenes handlinger. Her kommer selvoppholdelsesdriften grunnleggende til uttrykk i næringsinntaket, og avspeiles i de fleste handlinger også når de er avledninger fra det å skaffe føde. Nytelsen forbundet med det å spise er en viljesbefrielse, og fungerer også her som viljens bedrageriske lokkemiddel for å få individet til å opprettholde livet, noe som igjen er en betingelse for opprettholdelse av arten. Fornuftsslutninger som tar utgangspunkt i viljesmetafysikken tilsier at individet stopper næringsinntaket og går sultedøden trøstig i møte. Noen ekstreme asketer gjør det. For Schopenhauer troner disse blant dem som har oppnådd erkjennelse, men de er bare unntaksmen-

nesker. Viljens sirkularitet og styrke forhindrer at erkjennelsen fører til oppgivelsen av livet gjennom stans i næringsopptak for særlig mange.

Sultedødsasketen har revet seg løs fra viljen til liv, og dør gladelig og frivillig fordi han faktisk er likegyldig med å leve. Likevel begjærer han jo å bli ett med essensen uten bevissthets skille. Den som har erkjent essensen, men likevel ikke når askesen, dør kanskje fredelig, men ikke frivillig. Det er vissheten om at essensen ikke opphører som gjør den uasketiske erkjennende fredelig innstilt til døden. Gjennomskuing av individuasjonsprinsippet kan altså føre til at begjæret etter individualitet og selvoppholdelse slukner. Likevel må det kunne sies at det beroligende i vissheten om essenskontinuiteten rommer glede over og dermed et visst begjær etter fortsettelse. Den ekstreme asket, som det meg bekjent knapt finnes vestlige eksempler på, må forutsette muligheten for uindividuell fortsettelse eller essens uten objektivasjon. Innen vedanta er en slik essens *Nirguna Brahman* (uten kvaliteter). Den kan vanskelig forenes med Schopenhauers vilje som i sitt vesen er objektivasjon. Hans beskrivelser av intetheten indikerer at han fornemmer en essens uten objektivasjon, men da gir ikke lenger begrepet ”vilje” noen mening og som det vil fremgå ligger dette utenfor filosofiens formidlingsbare sfære. Uansett, så lenge det er kropp er det begjær. Det interessante blir da om og hvordan denne rest av begjær som erkjennelsen tross alt etterlater, kanaliseres.

Kroppen er Schopenhauers erkjennelsesnøkkel og dette bryter med det tradisjonelle kroppssynet hvor kroppen er et fengsel for sjelen. ”Sjelen” tenkes alltid som en intellektuell entitet og er egentlig oppløst gjennom Schopenhauers strenge monisme forankret i det fysiske, (jf s. 44). Schopenhauer opphøyer heller ikke kroppen til noe som kan ligne vår tids kroppsrømtikk slik den beskrives i følgende sitat:

**”The body has become a carrier of secrets, which, provided one listens attentively, will disclose everything that matters. Its murmured oracles are now listened to and the health-insurance-protected body has been surrounded by a whole culture of interpretation. “Sensing” is now the royal road to truth. The body is the latest metamorphosis in the career of the “thing in itself”. And, as always, *this* ’thing in itself’ is also full of promise.”<sup>164</sup>**

Kroppen forteller den schopenhauerske sannhet som ikke lover noen ting. Samtidig vemmes Schopenhauer like mye over kroppen som sjelstilhengerne, dog utfra en annen begrunnelse. Gjennom den kroppslige formeringen borger individet for artens fortsettelsen. Utover selv-

---

<sup>164</sup> Safranski, 1989, s. 224.

oppholdelsesdriften, er viljen mest påtrengende objektivert gjennom kroppens **seksualdrift**. Som livsfornyere representerer kroppen ”arvesynden”. Kroppen er ikke syndig i forhold til moralregler, men ”arvesynden” består ganske enkelt i at mennesket formerer seg, og gjør det med erkjennelse. Det er ikke når, hvor og med hvem det kopulerer som er syndig, men at det i det hele tatt gjør det. Lidelsene, som alle har sitt utspring i selvoppholdelsesdriften, dvs aktivitet for å hindre døden, gjentar seg ved seksualitetens skaping av nye individer eller livsfortsettelse.

Metafysisk sett er paringsakten en blind trang som medfører viljesbefrielse når den får utfolde seg. Empirisk gir dette seg utslag i vellysten. Orgasmen er en sønderrivelse av individualiteten samtidig som en eventuell spire til nytt liv er en bekreftelse på det allerede eksisterende livs endelikt, altså at individet vil utslettes. De fleste betegnelser som vanligvis brukes på akten er eufemismer som tilslører individualitetsoverskridelsen i den. Imidlertid har mennesker i århundrer kalt det seksuelle klimaks ”den lille død”. Det forekommer på folkemunne, i litteraturen og i dag knyttes det gjerne til den franske filosofen George Batailles forfatterskap. Uttrykkets opprinnelse er uvis, men slik Bataille behandler emnet aner man et arkaisk religiøst utspring. Han snakker om erotismen som en sakral indre opplevelse. Eksempelet er altså ikke hentet fra Schopenhauers egne, men betegnelsen ”den lille død” er likevel viljesmetafysisk treffende. I kristendommen har akten (og dermed også eventuelt betegnelsen), mistet sin religiøse signifikans. Denne er også fraværende hos Schopenhauer, men tolket i henhold til viljesmetafysikken uttrykker betegnelsen riktig observasjon av det individualitetsnedbrytende i seksualakten. Døden er derfor en god parallell, og den er ”liten” fordi den går over. Kristendommen ser døden, den såkalte ”store død”, som de fortaptes reelle straff, i motsetning til den indiske tenkning og viljesmetafysikken hvor døden er en illusjon. Dermed blir parallellen ”død” i kristen sammenheng til noe frastøtende. Schopenhauer berømmer den katolske kyskhetslutning som uttrykk for kristendommens innerste kjerne og han angriper protestantismen for å ha oppgitt essensen i kristendommen når den opphevet sølibatet<sup>165</sup>. På den annen side er kyskheten også et ideal utfra troen på at individualiteten lar seg bevare og denne troen har protestantismen videreført. Vellysten fordømmes fordi den frarøver mennesket dets kristne verdighet, dvs. individualiteten. Der seksualliv tillates utenfor sølibatet, altså i ekteskapet, vil kristendommen iflg. Bataille bare ha seksualitet og ikke overskridelse. Schopenhauer begrunner sølibatet med at individualiteten ikke lar seg bevare. Det er ikke vellysten i og for seg,

---

<sup>165</sup> WWV II s. 166

men det den fører med seg - nytt liv, ny individualitetsillusjon, ny kamp mot tap av individualitet - som er hans problem. Han lar dermed ikke overskridelsen ha noen relevans i akten, bare seksualiteten. Både i kristen sammenheng og hos Schopenhauer bringer ”den lille død” individet lidelse - for den kristne ved tap av individualitetens verdighet, hos Schopenhauer ved at trangten til klimaks leder til nytt liv.

Erkjennelsen svekker bare i liten grad driftene. Fordi både selvoppholdelsesdriften og seksualdriften springer umiddelbart fra viljen har driftene realitet. I erkjennelsen, altså objektivt sett, fremstår paringsakten som uønsket, men fordi mennesket primært er kropp/vilje, krever den sitt også hos den erkjennende som vanskelig kan stå imot. Vellysten er viljens ”bedrageri” som lar den erkjennende kopulere med vissheten om at det beste er å la være. I dagens vestlige samfunn kan det synes som prevensjonen har fortrenget formeringen som det sentrale ved seksualiteten, men dette rokker ikke ved den viljesmetafysiske dom over den. Viljen er blind og upåvirkelig av fornuftens preventive forordninger. All voldsom fysisk tiltrekning skyldes artens opprettholdelse. Det er ubevisste instinkter som arbeider i den enkelte. Objektivt sett synes ikke Schopenhauer at vellysten dekker kostnadene ved seksualiteten, like lite som livets øvrige gleder dekker kostnadene ved all lidelsen. I henhold til sin natur underkaster individene seg bukens og kjønnetts krav, om ikke alltid med begeistring, så i alle fall med liv og lyst. I likhet med kristendommen, men som vist utfra motsatt slutning, feller Schopenhauer en moraldom over seksualiteten. I motsetning til kristendommen og vestlig etikk, men på linje med vedanta og indisk religion, feller han den samme moraldom også over selvoppholdelsesdriften. Dermed er viljen-til-liv for ham alltid umoralsk når den objektiviseres i menneskets naturlige handlinger.

Livet lukker mennesket inne mellom den illusoriske drift etter vellyst og den illusoriske frykt for døden sier Schopenhauer. Mennesket fremstår med to polære brennpunkt: På den ene side genitaliene som er viljens mest direkte objektivisasjon. På den andre side intellektet objektivert i hjernen<sup>166</sup>. I mange tilfeller kan menneskelig aktivitet synes så avledet fra det basale at det kan virke søkt å reversere den tilbake til viljen selv. Schopenhauer tar ikke hensyn til det, men viser at det lar seg gjøre å tolke det meste mennesket foretar seg som forsøk på å befri viljen fra hindringer. Han hevder at dersom viljen til liv utelukkende fremstilte seg som trang til individets selvoppholdelse, ville viljesbejaelsen i den individuelle fremtredelse ikke være så stor og kvelende. Imidlertid er det slik at viljen til liv i den enkelte egentlig søker artens opp-

---

<sup>166</sup> WWV I s. 289

rettholdelse, derfor antar lidelsen i form av uro, angst og smerte større dimensjoner enn den antakelig ellers ville gjort. Kampen for tilværelsen tar all tid, og til denne hører vitenskapen og egentlig det meste av filosofien også. Alle livsytringer er viljesbejaelser, og derfor kan ikke de naturlige handlingene være samstemte individene eller fenomenene imellom. Den ene viljen er spredd i mangfoldet og hvert fenomen har sin egen vilje: *"Alles, was wir anfassen, wider-setzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muss"*.<sup>167</sup>

Mennesket klamrer seg til livet og tillegger sitt individuelle liv verdi på bekostning av andre individer, her ligger egoismen. Vedanta lærer mennesket å verdsette alt i forhold til selvet og slik relativiseres menneskeindividets verdi og betydning, og egoismen avtar eller opphører. Den viljesmetafysiske verdsettelse av menneskeindividet i forhold til livsviljen utsletter individets verdi. Dersom et menneske oppnår en dødsbevissthet som rommer erkjennelse av hva verden er og hva døden er, og samtidig erkjenner at driftene ikke påvirkes av erkjennelsen, ligger melankolien snublende nær. I vedantas sterke tradisjon som leder individet, synes melankolien fraværende. Hos vestlige kunstnere og endel filosofer deriblant Schopenhauer, er melankolien derimot sterkt tilstede. Det erkjennende mennesket taper ikke lengselen, til tross for visheten om at det lengselen retter seg mot er umulig, men blir i erkjennelsen stående alene med lengselen. *"...der Willensdrang selbst auch ohne erkanntes Motiv bleibt und sich als Gefühl der entsetzlichsten Öde und Leere mit heillosen Qual kundgibt."*<sup>168</sup> Selv om Schopenhauer vet at viljen er den udødelige essens, oppfatter jeg at han like fullt lengter etter at det skulle være intellektet slik de transcendentale metafysikerne tror. Hans åpne intellektuelle avsky for seksualiteten og det livsbejaende avslører en lengsel etter at erkjennelsen skulle kunne utslette driftene. Motsetning mellom lengsel og erkjent realitet kjennetegner den schopenhauerske melankolien. Viljen som objektiviseringstrang er utenfor tiden, dvs. uendelig. Lengselen, som jo er en form for begjær, fratras da enhver retning eller håp i viljesmetafysikken, uten at lengselen oppheves. Vedanta derimot synes å ta vare på og kanalisere lengselen inn i hengivelse til selvet, og slik unngås antakelig melankolien. Østens hengivelsen til selvet kan virke tiltrekkende, for hengivelse er jo et religiøst og kulturelt ideal også i vest. Imidlertid ligger tiden og dermed individuasjonen i den vestlige hengivelsen. Den innebærer derfor ikke oppgivelse av individualitet, men ansvarsfraskrivelse ved overføring av ansvar til guddommen i bytte for underkastelse. I vedanta innebærer hengivelsen en selvoppgivelse, altså at man slipper individualiteten, men blir i selvet. Til tross for at Schopenhauer avslører individuasjonsprinsippet og erkjenner at alt er ett,

---

<sup>167</sup> WWV II s. 739

<sup>168</sup> WWV I s. 496



fører ikke hans filosofi til noen form for viljeshengivelse. Det er med andre ord bare som desinteressert betrakter i den estetiske kontemplasjon at man aner noe som ligner vedantas *moksha*.

### ***Karakteren***

På bakgrunn av menneskets generelle livsytringer slik de til nå er fremstilt, ville det være logisk at alle handler likt i like situasjoner, men empirisk handler mennesker ulikt. Metafysisk sett handler alle likt, for ulikheten er bare temporær. Sett under ett er nemlig alle naturlige handlinger livsbejelse for den individuelle viljen. Uten det viljesmetafysiske blikk har imidlertid ulikheten alltid vært problematisk for moralfilosofene. Det oppstår et behov for å kunne forklare årsaken til at mennesker handler ulikt. John Atwell bruker miljødeterminisme<sup>169</sup> som eksempel på en anvendt, men ufruktbar årsaksforklaring av menneskelig handlinger. Miljødeterminismen tar utgangspunkt i at mennesket er født karakterløst. Det fremstår nærmest som en moralsk *tabula rasa*. Teoretisk sett skulle det da være mulig å frembringe to nøyaktig identiske karakterer ved å la to partikulære mennesker gjennomgå nøyaktig samme miljøpåvirkning. Det finnes ingen empiri som understøtter teorien. En vil aldri kunne overskue alle ledd i en årsaksregress, og svaret på en handling kan like gjerne ligge i de ukjente ledd som i de kjente. Forskjellen mellom Schopenhauers forklaringer og psykologiens og/eller samfunnsvitenskapens ligger i at mens de sisnevnte antar at det uforklarlige ligger i kausalledd som ennå ikke er avdekket, så mener Schopenhauer at forklaringen ligger utenfor kausalrekken.

Hvis personligheten er summen av handlingene, blir det ikke mulig å skille mellom aktør og handlinger. Det miljødeterminismen egentlig forutsetter er at menneskets karakter eller personlighet er et resultat av tilfeldighetenes spill, sammensatt av et knippe ytre påvirkninger. Logisk sett skal man kunne skifte personlighet ved å skifte miljø og samtidig forbli den samme personen. Påvirkning forutsetter imidlertid at det finnes "noe" som kan påvirkes. Da må det være mulig å trekke et skille mellom personlighet og person. Personligheten forklares med miljøpåvirkning og personen forklares med arv, men arv krever også årsaksregresser som fort blir lange og uoverskuelige. Ingenting kan sies å være individets eget.

Årsaksforklaringer gjør det vanskelig eller umulig å plassere ansvar, og det er jo det avgjørende punkt i enhver morallære. I følge viljesmetafysikken er årsaksforklaringene et resultat av en klokketro på individuasjonsprinsippet og dets empiriske uttrykk. Man søker å forklare

---

<sup>169</sup> Atwell, 1990, del I: Deeds and their Deeds

menneskenes ulikheter med utgangspunkt i en illusjon, hvilket avføder stadig nye vanskeligheter. Forklaringene fremstår hele tiden som utilstrekkelige på linje med vitenskapens forklaringer av naturfenomenene som stranded på de uforklarlige naturkreftene. Menneskets personlighet eller karakter korresponderer med naturkreftene. Schopenhauer hevder at karakteren er den metafysiske kjerne eller den individuelle vilje i hvert enkelt menneske. Idet den ene viljen er individuert i mennesket som er på toppen av objektivasjonshierarkiet (se under), er dens tilsynekomst forskjellig fra menneske til menneske. Hvorfor den er det forsøker ikke Schopenhauer å gi noen forklaring på, det ligger utenfor tiden og årsaksforklaringene, men han viser at den er det og hvorfor handlingsmønsteret er ulikt.

Gjennom sin lære om menneskets karakter gir Schopenhauer en heller teknisk forklaring på menneskers ulike handlingsmønster. I objektivasjonshierarkiet stiger individualiteten hos de partikulære individer i takt med objektivasjonsgradene. Krystallet, et eksempel fra den anorganiske natur, representerer hierarkiets laveste trinn. Det manifesterer ideen krystall i én enkelt manifestasjon og har utelukkende partikularitet. Plantene er mer kompliserte og objektivteres tidsmessig i suksessive manifestasjoner gjennom sin utvikling til ferdig utvokst eksemplar. Først da er for eksempel ideen påskelilje objektivert. Den partikulære plante har en meget svak individualitet. Dyrene manifesterer artens idé gjennom en relativt lang suksesjon. Hos dem er det ikke bare den ytre gestalten som er objektivasjonen: *„vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Tieres, in dénen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen Spezies derselbe ist“*<sup>170</sup>.

Dyrenes individualitet skyldes at de handler, men individualiteten er ikke så sterk som hos mennesket fordi handlingene er så ensartet hos de partikulære individer av samme art. Den animalske individualiteten blir hos Schopenhauer til karakter. Ideen ”menneske” er, i likhet med de ulike dyrs ideer, først komplett manifestert gjennom handlingene, men mennesket har den lengste suksesjonskjeden av alle objektivasjoner. Mennesker handler ulikt, derfor er ikke karakteren den samme for hele arten, og mennesket har dermed den høyeste individualitet. *”Während nun also jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisierte Erscheinung des Willens, sogar gewissermassen als eine eigene Idee anzusehn ist.“*<sup>171</sup> (min understrekning)<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> WWV I s. 229

<sup>171</sup> *ibid.* s. 198

<sup>172</sup> Dette er her helt tydelig en forklaringsmodell, jf. drøftelsen om ideenes status.

Viljens tydelighet i mennesket samsvarer med den individuelle ideen, ved at det partikulære mennesket vil noe på sin individuelle måte og det vil sitt individuelle noe. En systematisk studie av den enkeltes handlinger gjør det mulig å abstrahere til menneskets idé, som Schopenhauer kaller **den intelligible karakteren**. Denne er menneskets individuelle vilje, menneskets essens. Følgelig er mennesket i abstraksjonen noe mer enn handlingene. Distinksjonen mellom den ene viljen og den intelligible karakteren/den individuelle viljen har ikke realitet. Karakteren, kroppen og handlingene er i realiteten ett. Ansvarsplasseringen synes fortsatt like prekær.

Handlingsmønsteret kaller Schopenhauer **den empiriske karakteren**. Den er den intelligible karakterens tilsynekomst eller speilbilde. Metafysisk er de identiske. Den empiriske karakteren rulles gradvis ut i takt med livsløpet, og er egentlig en filosofisk funksjon, dvs. teoretisk måte som Schopenhauer bruker for å muliggjøre abstraksjonen til den intelligible karakteren. I hans morallære er det kjennskap til denne som er viktig, for den fungerer som mottakerapparat eller klangbunn for miljøpåvirkningen, den er menneskets **grunn**. En grunn er som tidligere vist uavhengig og upåvirket av intellektets prinsipper, og menneskets karakter forårsaker ikke handlingene. Årsaken til handlingene er **motiver** og de er mangfoldige. De gir handlingene retning slik de som nevnt leder livsprosessene. Ulike mennesker reagerer svært ulikt på de samme motiver og utfører derfor helt ulike handlinger i identiske situasjoner. Ulikhet i handlingsmønster grunnes i den intelligible karakteren. Den er fullstendig passiv som den uforanderlige idé den er, men i handlingen fungerer den altså som motivenes klangbunn. Ingen motiver er absolutt fungerende. I det mangfold som motivene danner er det alltid kamp, men hvor det ideelt sett er slik at det som harmonerer med den intelligible karakteren er sterkest og seirer. Den handling som kommer tilsyne utføres da med nødvendighet. En handling må som følge av dette mer kunne sies å være en reaksjon enn en aksjon.

Dersom både den intelligible karakter og motivene var kjent ville det teoretisk være mulig å forutsi individets handlinger. Menneskets lodd er imidlertid å bli kjent med sin egen og andres karakter svært stykkevis og delt fordi de eksisterer i tiden. Dermed lar de fleste handlinger seg ikke forutse og heller ikke fremskynde eller forhindre. Skjematisk kan man si at handlingene som alt annet består av tre deler, den intelligible karakteren, motiver og den tilstrekkelige grunns prinsipp. De er dermed fullstendig determinerte og utføres med absolutt nødvendighet, til tross for at dette strider mot den allmenne opplevelsen.

### *Moralsk ansvar – moralsk frihet*

Som idé er det klart at den intelligible karakteren er apriorisk. Den er medfødt og verken dannet eller skapt. Som adekvat objektivasjon av viljen kan den heller ikke påvirkes, dvs. endres eller formes. Det vesentlige ved denne forklaringen, det som får konsekvenser, er uforanderligheten ved mennesket. Enhver endring vil bare være av kosmetisk art eller tilsynelatende. Individet velger ikke den aprioriske karakteren. Et slik valg ville innebære at individet eksisterte antesedent til seg selv, hvilket er en selvkontradiksjon. Gud eller en annen metafysisk størrelse utover viljen ligger utenfor både empirien og den immanente metafysikk. Dermed er det en umulighet at man har fått karakteren fra noe utenfor en selv. Man er karakteren, man har den ikke. I Schopenhauers system gir det ingen mening å trekke en distinksjon mellom mennesket og karakteren. Å stille spørsmål ved hvordan grunnen, dvs. karakteren, ble til eller hvorfra den kom, er et meningsløst spørsmål når det som det spørres om er utenfor tiden. Slike spørsmål innebærer at man vil presse det metafysiske inn i tidens fysiske årsaksforklaringer. Da dette ikke er mulig, vil forsøk på å besvare slik spørsmål lede direkte over i transcendent spekulasjon.

”Die Grunnlosigkeit des Willens hat man auch wirklich da erkannt, wo er sich am deutlichsten manifestiert, als Wille des Menschen, und diesen frei, uabhängig genannt.“<sup>173</sup> Schopenhauer benytter her den allmenne opplevelsen av at våre handlinger er frie og uavhengige. Imidlertid mener han at opplevelsen forleder oss. Friheten ligger ikke der vi tror, den ledsages ikke av bevissthet. Handlingene er ikke frie, villen er ikke fri. I stedet er det viljen i mennesket, den intelligible karakteren som er fri fordi den er uten årsak. Mennesket kan dermed ikke bruke friheten, men det er fritt, sammenlign vedanta hvor frihet bare har relevans der frihet ikke har realitet eller omvendt, s. 23. Fordi mennesket bare er bevisst på frihet gjennom ansvarlighet som medium, må frihet finnes der ansvarligheten er, nemlig i essensen/viljen/karakteren, mener Schopenhauer. Det personlige ansvar begrunnes empirisk med følelsen av ansvarlighet som har realitet fordi den som følelse knytter an til viljen. Forøvrig finnes det ikke noe eller noen å overføre ansvaret til i Schopenhauers verdensbilde.

Christopher Janaway bemerker at debatten om fri vilje og ansvarlighet ikke er uttømt, den foregår også i dag. I følge ham har den ikke kommet lenger enn der den var på Schopenhauers

---

<sup>173</sup> WWV I s. 174

tid<sup>174</sup>. Enten må det bety at Schopenhauer ikke løste problemet, hvilket synes å være Janaways standpunkt, at han ikke formidlet sin løsning slik at leserne forstår ham, eller at det ikke finnes noen løsning. Finnes det en rettfærdiggjort basis for vår oppfattelse av ansvarlighet i det hele tatt? Janaway viser til at Nietzsche mente ansvarlighet rett og slett er en illusjon<sup>175</sup>. Kanskje er Schopenhauer totalt uenig på dette punkt eller så er han ikke opptatt av det samme problemet som Nietzsche. I alle fall kan jeg ikke se at han er opptatt av det samme problemet som Janaway eller moralfilosofene, for deres prosjekt er optimismens. Illusjonen som opptar Schopenhauer er ikke "ansvarligheten", men hvor og hvordan man plasserer den. Det betyr neppe at han mener at ved å plassere den, er livets gordiske knute løst. Den kan jo ikke løses. Ansvarlighetsbegrepet har bare betydning i kausaliteten, altså i bevissthetens sfære. På sett og vis er det jo da en illusjon. Her benytter imidlertid Schopenhauer den kristne syndefallsmyten om eplet og kunnskapens tre. I hans tolkning viser syndefallsmyten at moralsk ansvarlighet er simultan med den opprinnelige synd<sup>176</sup>. Den oppstår i samme øyeblikk som fornuften, menneskets livsbejaende redskap. Det er som i beskrivelsen av menneskets paringsakt, livsbejaelse med erkjennelse. Ansvarligheten oppstår i kristen forstand i det øyeblikk uskyld går over til skyld, men viljesmetafysisk i skjæringspunktet vilje/bevissthet. Den manglende kausalforbindelsen mellom viljen og bevisstheten innebærer et ulogisk sprang i Schopenhauers utlegning, fra det irrasjonelle til det rasjonelle. Spørsmålet blir om man godtar et slikt sprang eller ei. De færreste godtar det. Da kan man forkaste ansvarligheten slik Nietzsche gjør, selv om han sannsynligvis ikke forkaster det utfra logisk inkonsistens. De fleste fortsetter søket etter en vanntett logisk forklaring. Uten mennesket er det ingen ansvarlighet, men viljen i-seg-selv er uavhengig av mennesket. Schopenhauer hevder at så sant man er et menneske er man ansvarlig i kraft av å være den man er. Da er man uvegerlig til i illusjonen. Han problematiserer ikke at mennesket lever i illusjonen. Den holder han fast ved, og synes ikke å mene at det er mulig for mennesket å gi livet/forestillingen nye eller endrede tolkninger. Ansvarligheten er ikke et kausalledd, den er ikke kausalt betinget, men oppstår idet kausaliteten begynner. Man er ansvarlig for sin eksistens og dermed for handlingene. Det er bare mellom aktør og handling det foreligger kausalitet. Schopenhauer har plassert ansvaret, men har ikke dermed lovet at det skulle løse noe problem utover selve plasseringen.

---

<sup>174</sup> Janaway, 1989 s. 247

<sup>175</sup> *ibid.* s. 245

<sup>176</sup> WWV II s. 779

Schopenhauer hevder at de fleste filosofer tror at mennesket vil det som det erkjenner, mens han derimot viser at mennesket erkjenner hva det vil. Menneskets egne handlinger kan altså i refleksjonen speile den individuelle viljen. Gjennom erkjennelse av hva og hvem man er, blir mennesket selvbevisst. I motsetning til karakteren er erkjennelsen foranderlig. Som medium for motivene er intellektet feilbarlig og usikkert. Motivenes kamp er en intellektets veining av dem før de munner ut i handling. Den ideelle tilstand hvor intellektet har fullstendig arbeidsro til å vurdere motivene i forhold til karakteren kaller Schopenhauer den intellektuelle frihet<sup>177</sup>. Denne foreligger sjelden i ren form. Det er nesten alltid forstyrrende elementer som vanskeliggjør den klare tanken, men i det store og hele innebærer dette mindre korrigeringer i ettertankens lys. Som karakter har viljen en spesifikk, men samtidig generell trang (*Neigung*) eller mottakelighet for en viss type motiver. Trangen kan imidlertid vippe over i lidenskap<sup>178</sup>. Denne er så sterk at motivene som naturlig stimulerer viljen, får makt over den på en slik måte at ethvert eventuelt mot-motiv som kunne virke i motsatt retning, passerer ureflektert og uvirksomt. Lidenskapen passiviserer så å si viljen, den forholder seg lidende til akkurat denne typen motiver over tid. Den altoppslukende lidenskap forekommer sjelden, men det finnes grader av den som mennesket i løpet av livet kan ligge under for inntil den brenner seg selv ut så å si, og man igjen tenker klart. Det er vanligere at intellektets medierende arbeid blir forstyrret av affekter<sup>179</sup>. Affekt er den uimotståelige, men forbigående sinnsbevegelse gjennom et motiv som utsletter alle andre mot-motiver i øyeblikket. Affekter innebærer ikke en så dyptgående og vedvarende trang som lidenskapen, men får sin makt over viljen gjennom plutselig tilsynekomst som overskygger alle andre motiver. Lidenskap og affekter utsletter den intellektuelle frihet så lenge de varer. I naturen er det en gigantisk kamp om materien mellom ulike naturkrefter og ulike tilsynekomster oppstår. På samme måte kjemper motivene om karakteren og ulike handlinger manifesterer seg. Intellektets feiltagelser innebærer da faktisk en uoverensstemmelse mellom den intelligible og den empiriske karakteren. Vi handler da ikke i overensstemmelse med vår karakter. Når vi sier at vi gjør noe av fri vilje betyr dette at vi opplever at handlingen er i samsvar med den egne viljen, altså at vi har intellektuell frihet.

På bakgrunn av karaktertrekk man ser hos barn, mener Schopenhauer at det til en viss grad vil være mulig å forutsi hvordan de vil komme til å handle som voksne. Imidlertid vil det aldri være mulig å forutsi et barns intellektuelle kapasitet. Intellektet endres over tid. Med velutvik-

---

<sup>177</sup> ibid. s. 760

<sup>178</sup> ibid. s. 759

<sup>179</sup> ibid.

let intellektuell kapasitet kan man utvide erkjennelsen og utføre alternative handlinger. Selvbevissthet muliggjør den såkalte **erhvervede karakter**, som overhodet ikke influerer på den intelligible. Forestillinger om progressiv utvikling av menneskeheten til høyere perfektion eller hvor menneskeheten er et middel for verdensprosessen er i motstrid til Schopenhauers aprioriske karaktersyn. Inntil ethvert gitt tidspunkt, har det allerede forløpt et uendelig tidsrom, og dermed er slik at alt som måtte komme i tiden allerede må ha eksistert<sup>180</sup>. Schopenhauers egne tanker har for eksempel allerede for tusenvis av år siden vært uttrykt i upanishadene. Med andre ord er alt en evig gjenkomst og menneskehetens moralske habitus konstant. Et hvert nytt individ må starte fra null. I likhet med vedanta lar ikke menneskeheten seg endre eller forbedre.

Gjennom kjennskap til den empiriske karakteren kan vel den enkelte lærer seg hvilke motiver som bevirker visse typer handlinger, og søke å styre unna de motiver som fører til handlinger vi ønsker ugjort. På den måten kan man unnlate å utføre handlinger man ellers med nødvendighet ville ha kommet til å utføre. Man endrer seg ikke, men nøytraliserer karakteren. Med stor intellektuell kapasitet kan man bli i stand til å begrense sine egne skadevirkninger og på sett og vis skjule for andre hvem man er. Antakelig er dette det nærmeste man kan komme et godt liv.

**„Life, for Schopenhauer, presents such a welter of contingencies which must be responded to as they come, that emphasis on substantive long-range planning and setting of goals must be replaced by careful attention to the ‘bare necessities’ – at least if frustration and pain are to be avoided.....If these certainties (necessities) are cared for, then what *can* be done by consciousness is completed, although what can be done by ‘us’ is not”<sup>181</sup>**

Schopenhauer forfekter egentlig ikke fatalisme når det gjelder individet. Determinismen i hans tenkning vedrører verden som helhet/viljen som enhet og må på dette punkt kunne sies å være helt på linje med vedanta. Nødvendigheten hører jo til kausaliteten og dermed er det bare årsakskjedenes gang som er nødvendige eller determinerte. Å ville er umulig uten en antesedent årsak, dvs. motiv, men straks det foreligger vil man med nødvendighet. Endres årsakskjeden endres også handlingen. Gjennom forbedret erkjennelse kan mennesket endre årsakskjeden ved å styra unna motivene. Man får et visst styringsredskap i livet, men sannsynligvis og derfor ironisk nok svært sent i livet. Selvbevisstheten forteller hvem man er, før, nå og alltid. Den kan derfor ikke gjøre et menneske ”godt”, dvs. moralsk i schopenhauersk

<sup>180</sup> *ibid.* s. 239

<sup>181</sup> Fox, 1980 s. 124, Roderick Nicholls, “*Schopenhauers analysis of character*”,

forstand, snarere kløktig."Soviel über den *erworbenen Character*, der zwar nicht sowohl für die eigentliche Ethik als für das Weltleben wichtig ist..<sup>182</sup> Dette indikerer at den etiske dimensjon ikke hører til livsbejaelsen og et godt liv. Kan det være slik at moralen hører til livsfornektelsen slik at det bare er asketen som er moralsk og dermed også en hellig person?

---

<sup>182</sup> WWV I s. 422



## 7. Det hellige

### *Frihet og moral*

Schopenhauer hevder at moral ikke dreier seg om hvordan mennesker bør handle, men hvordan de faktisk handler. Gjennom viljesmetafysikken har han klargjort hvordan og hvorfor mennesket tenker og handler slik det gjør, og i avhandlingen *Über die Grundlage der Moral* (1839) definerer han i tråd med dette moralsk verdi:

”Daher bleibt zur auf Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen gibt, denen wir *echten moralischen Wert* zuerkennen müssen – welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmutts sein werden“<sup>183</sup>“Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also *das Kriterium einer Handlung von moralischen Wert*“<sup>184</sup>

De viktigste kjennetegn ved den moralske handling er frihet, rettferdighet, edelmot og ren menneskekjærlighet, i sum totalt fravær av egoisme. Schopenhauer slår kort og godt fast som et faktum at filantropiske handlinger finner sted<sup>185</sup>. Morallæren hans innebærer ingen aprioriske konstruksjoner, absolutt ingen abstrakt lovgivning for alle rasjonelle vesener og heller ingen mulighet for moralsk oppseding eller forbedring. Likevel avviser han ikke moralske prinsipper eller grunnsetninger, men han skiller mellom etiske prinsipper og moralens grunnlag. Prinsippene er abstraksjoner av moralske handlinger. De avledes fra opplevelsen av andres handlinger, hvilket vil si enten som gode eller onde. En moralsk handling vil oppleves som god og den som utfører den betegnes som et godt menneske, der den moralske handling bejaer en annens vilje. De gode opplevelser er kilden til moralske prinsipper og etiske læresetninger, men ikke til moralen. Hos Schopenhauer er moralen primær og antesedent til etikken. Moralske prinsipper er samfunnsnyttige og i følge Schopenhauer helt nødvendig i staten. Men staten sett med hans øyne, bygges som nevnt ikke på moral, men på den allmenne egoismen. ”Ohne fest gefasste *Grundsätze* würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äussere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben sein.“<sup>186</sup>

Sinnelaget alene avgjør om en handling har moralsk verdi, ikke at den følger prinsipper eller at den oppleves som god. Problemet ved Schopenhauers moralske verdi er at den vanskelig lar seg fastslå i praksis. Å skille uegoistiske handlinger fra ”gode” handlinger som utføres i hen-

---

<sup>183</sup> GM, s. 726

<sup>184</sup> *ibid.* s. 736

<sup>185</sup> *ibid.* s. 721

<sup>186</sup> *ibid.* s. 747

hold til motiver, for eksempel oppdragelse og prinsipper, frykt for sosial fordømmelse eller straff, er i de fleste tilfeller nesten umulig. Bare i unntakstilfeller er handlinger uten tvil utslag av desinteressert filantropi. At det er svært vanskelig, ja kanskje umulig å avgjøre hvilke handlinger som er moralske og hvilke som bare er foredlet egoisme, er imidlertid ikke et filosofisk problem slik Schopenhauer ser det. Dersom man legger til grunn slik Schopenhauer gjør, at hensikten med staten bare er å begrense egoismen, er heller ikke en slik moralsk vurdering av handlingene av særlig praktisk betydning.

Moralske handlinger skiller seg grunnleggende fra menneskets naturlige handlingsmønster, dvs. de livsbejaende livsytringer som til nå er beskrevet. Grovt skissert deler menneskelige handlinger seg i viljesbejaende/ikke-moralske eller viljesfornektende/moralske. Schopenhauer fremholder at det bare finnes *drei Grundtreibfedern*<sup>187</sup> i handlinger, nemlig egoisme (*Egoismus*) som er ens eget bunnløse begjær etter eget velbefinnende og selvoppholdelse, ondskap (*Bosheit*) som er begjær etter og nytelse ved andres smerte og medlidenhet (*Mitleid*) som vil den andres vel uten tanke for sitt eget. Ingen er helt fri for noen av de tre drivfjærene<sup>188</sup>. Med andre ord er de tilstede apriorisk i alle mennesker, men hvor virksomme de er varierer. Begrepene skyld og fortjeneste er ikke uten moralsk relevans for Schopenhauer og han utdyper dem. Skylden er medfødt som vist i drøftelsen om ansvarligheten. Fortjenesten derimot er ikke medfødt, for gjennom utvikling av selvbevisstheten kan man bli i stand til å bryte årsakskjeden, dvs. endre den. Selvbevisstheten gir med andre ord mennesket et reelt handlingsrom innenfor egoismen. Menneske har muligheten til å være noe annet enn ren marionett under viljen. Gjennom selvbeherskelse (*Selbstbeherrschung*) kan det følge prinsipper i stedet for å la motivene få virke uhemmet på karakteren<sup>189</sup>. Manglende selvbevissthet derimot sementerer karakterens konsekvenser ved at det ikke finner sted endring i årsaksrekkene. Det som oppleves som uønskede eller onde handlinger gjentas. På dette punkt spiller Schopenhauers rettferdighetsbegrep en viktig rolle.

Han skiller mellom **den timelige rettferdighet** og **den evige rettferdighet**<sup>190</sup>. Førstnevnte hører til i staten og kommer til uttrykk gjennom den positive rett som styrer samfunnet og holder som nevnt egoismen innenfor akseptable grenser. Den timelige rettferdighet er fremtids-rettet. Særlig tydelig er dette i strafferetten som både skal fungere preventivt, som opp-

---

<sup>187</sup> *ibid.* s. 741

<sup>188</sup> *ibid.* s. 732

<sup>189</sup> *ibid.* s. 747

<sup>190</sup> WWV I s. 479

reisning for fornærmede og straff for aktøren. Straffen er en slags utjevning mellom urett og rett, gjennom et forsøkt på å balansere de onde handlinger mot de onde konsekvenser for aktøren. Dualiteten er her en absolutt betingelse. Den evige rettferdighet hører til viljen, og den styrer verden. I henhold til den er straffen og fornærmelsen i realiteten ett: ”**Der Quäler und der Gequälte sind eines.**“<sup>191</sup> Det man utsettes for eller gjør mot andre oppleves som adskilt på grunn av individuasjonsprinsippet, mens i realiteten er det den samme viljen som tærer på seg selv. Summen av lidelsene er konstant og dermed tidløs. Erkjennes dette mister naturlige handlinger mening, og man kan bli **frivillig rettferdig**<sup>192</sup>, dvs. at man avstår fra å la egen viljesbejaelse gripe inn i en annens viljesbejaelse også når det ikke er noen som truer med sanksjoner<sup>193</sup>. Schopenhauer ser den frivillige rettferdighet som et mellomstadium mellom den naturlige egoistiske viljesbejaelse og viljesfornektelse. Imidlertid er selv denne erkjennelsen utilgjengelig eller uforståelig for det store flertall av mennesker grunnet deres begrensede mentale kapasitet og deres karakter<sup>194</sup>. Schopenhauer mener dette er grunnen til at man i India har forbeholdt den filosofisk formidling til utvalgte fra de øverste kastene. Vedantas gjenfødselslære kan sees som en parallell til den evige rettferdighet og fortjenestebegrepet hos Schopenhauer. I *samsara* gjenfødes enhver i en skikkelse som samsvarer med den *karma* man har ved det fysiske livets slutt. Erkjennelsen påvirker den enkeltes *karma* gjennom endring av handlingene. *Samsara* korresponderer da med Schopenhauers ”evige rettferdighet”, og *karma* med hans fortjenestebegrep.

Schopenhauers kardinaldyder er rettferdighet og medlidenhet<sup>195</sup>, av disse avleder han alle andre dydshandlinger. Dette samsvarer med Vedantas prinsipielle dyder, (jf s. 23). Rettferdighet som dydshandling betraktet, kommer til uttrykk i frivillig rettferdighet, og består i å avverge andres lidelse ved å avstå fra egen viljesbejaelse som går på bekostning av andre. Stort sett kommer rettferdigheten til uttrykk som følge av selvbeherskelse, altså en intellektuell overveielse. Schopenhauer ser rettferdigheten som en typisk maskulin dyd og medlidenheten som en feminin dyd fordi den er intuitiv<sup>196</sup>. Som dyd rangerer medlidenhet ”høyerer” enn rettferdighet, og Schopenhauer mener kvinner i det store og hele er mer moralske enn menn.

---

<sup>191</sup> *ibid.* s. 484

<sup>192</sup> *ibid.* s. 505

<sup>193</sup> *ibid.* s. 504

<sup>194</sup> *ibid.* s. 485

<sup>195</sup> GM s. 745

<sup>196</sup> *ibid.* s. 747

Frihet som bare hører til viljen an-sich, kan komme tilsyne i mennesket! Dette skjer imidlertid på samme måte som viljens tilsynekomst i den individuelle viljen, ikke absolutt, men splittet til et fenomen. Individuell frihet viser seg i handling uten ytre motiv, altså uten fornuftens medierende funksjon og dermed uten den egoistiske drivkraft. Når egen vilje ikke bejaes, fornektes den i Schopenhauers vokabular. Fornektelse er ikke avhengig av bevisst valg eller forsett. Viljesbejaelse er naturlige handlinger. Den tilsynelatende umotiverte handling kan da kalles unaturlig eller naturstridig, og som sådan forbeholdt mennesket. Først i viljesfornektelsen er det riktig å si at mennesket står "utenfor" eller trer ut av naturen. Den naturstridige viljesfornektelse kommer som en reaksjon på erkjennelsen av den totale naturlighet, dvs. den samme viljen objektivert i alt. Årsaken til den naturstridige handling er det store paradoksale unntaket, et indre motiv, nemlig erkjennelsen av enheten, eller intuitiv gjennomskuing av individuasjonsprinsippet. Denne erkjennelse vil straks ha innflytelse på viljen ved å aktivere den tredje av drivfjærene, medlidenheten:

**"Ist nun aber dieses Durchschauen des principii individuationis, diese unmittelbare Erkenntnis der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; so wird sie sofort einen noch weitergehenden Einfluss auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, dass derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Anteil nimmt wie an seinen eigenen und dadurch nicht nur im höchsten Grade hilfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, dass ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerste und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachtet und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muss....Wenn also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt und jene dann zu immer erneuerten *Motiven* seines Wollens werden; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv* alles und jedes Wollens."**<sup>197</sup>

Der friheten kommer til syne i mennesket, skjer dette utelukkende i en kontradiksjon til aktøren selv. Anskuelig frihet er et fenomen som strider mot eller fornekter et annet fenomen, nemlig det individuelle ved viljen hos aktøren selv. Frihet og viljesfornektelse er dermed uløselig forbundet innenfor forestillingsverden, av Schopenhauer også kalt "nødvendighetens rike". Frihet er et fremmedelement i forestillingsverden, og Schopenhauer kaller den derfor *Gnade*.<sup>198</sup> Viljesfornektelse er altså handling som ikke er egoistisk motivert eller "ein Übergang ins Nichts"<sup>199</sup>. Logisk sett skulle man anta at selvmordet er viljesfornektelsens ytterste konse-

<sup>197</sup> WWV I s. 514-515

<sup>198</sup> *ibid.* s. 549

<sup>199</sup> PP II, s. 368

kvens, men dette benekter Schopenhauer. Selvmorderen tar ikke sitt eget liv fordi han ikke vil leve, men tvert i mot fordi han er misfornøyd med livsbetingelsene<sup>200</sup>. Selvmorderen er en viljesbejaer som vil leve bedre. Når dette synes umulig, trekker han seg begjærlig, dvs. aktivt ut av sitt individuelle liv, uten å fornekte livet som sådan. Sultedødsasketen er derimot ikke en selvmorder slik Schopenhauer ser det, for han fornekte livsviljen og dør i resignasjon. Albert Camus bruker i sin avhandling om selvmordet og det absurde, Schopenhauer som et komisk eksempel på en som priser selvmordet ved et overdådig bord.<sup>201</sup> Camus sidestiller selvmord og den ekstreme askese, og dømmer således Schopenhauer utfra andre forutsetninger enn de viljesmetafysiske som er grunnlaget for Schopenhauers posisjon. Der Camus ser det virkelige alvorlige filosofiske problem i selvmordet, ville sannsynligvis Schopenhauer hevdet at selvmordet er et praktiskeksempel på at det alvorlige filosofiske problem, nemlig hvordan livsviljen kan bli bevisst på og dermed oppheve seg selv, er tapt av syne.

At karakteren kan fristilles fra ytre motiver og handlinger likevel finne sted, skyldes den ”veränderten Erkenntniss-weise”<sup>202</sup>. Erkjennelsen dreier seg ikke lenger bare om viljen som enhetlig streben i alt, dvs. den intellektuelle erkjennelsen som Schopenhauer formidler gjennom viljesmetafysikken. Det er også en intuitiv ”skuen” gjennom denne streben, noe som gjør det mulig for mennesket å transcendere det egosentriske predikament. I det dette finner sted er selvbevissthet ren, subjektet opphører å være objekt for egen bevissthet. Karakteren fungerer ikke lenger som klangbunn i bevisstheten. Her transcenderes den vestlige filosofien. I kristendommen finner Schopenhauer det han mener er Vestens symbol på viljesfornektelse, men som er blitt glemt i platt optimisme: ”Demnach soll man Jesum Christum stets im allgemeinen auffassen als das Symbol oder die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben”<sup>203</sup> Bibelens Adam er for Schopenhauer kristendommens symbol på viljesbejaelse, mens Kristusfiguren er symbolet på viljesfornektelsen<sup>204</sup>. Han ser dermed Adam og Jesus som motpoler.

### ***Viljesfornektelse***

Schopenhauer rangerer de ulike uttrykk av viljesfornektelse hierarkisk: **estetisk kontemplasjon, medlidenhet** og **askese**. Den hierarkiske modell er som nevnt ikke en verdiskala, men

---

<sup>200</sup> WWV I s. 541

<sup>201</sup> Albert Camus, *Myten om Sisyfos*, 2002, s. 11

<sup>202</sup> WWV I s. 547

<sup>203</sup> *ibid.* s. 550

<sup>204</sup> *ibid.* s. 549

viser til grad av viljens synlighet. Nå gjelder det imidlertid viljesfornektelse. Da er det ikke viljens synlighet, men grad av viljesfravær som skal avgjøre den hierarkiske stigning.

Den estetiske kontemplasjon er en forrykket bevissthetstilstand som følge av interesseløs betraktning, dvs. uten begjær. Gjenstandene for kontemplasjonen kan være naturfenomener, men kunstens uttrykk har her fortrinn fremfor naturen, fordi kunsten søker å fremholde ideene for betrakteren, mens de så å si ligger skjult og vanskeligere tilgjengelig i naturfenomenene. Kontemplasjonen gjør det mulig å skue ideene, og da slettes askiltheten mellom objekt og subjekt ut. Subjektet går så å si opp i objektet, og enheten erkjennes. „...denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist *reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis*”<sup>205</sup> Helt forbigående, i en øyeblikksgjennomskuing oppheves den individuelle viljen i sammensmeltingen mellom subjekt og objekt. Det rene erkjennende subjektet gir seg hen i anskueligheten og opplever identitet. Kontemplativ erfaring synes å vekke selvbevisstheten, slik tilfellet er med vedantas meditative øvelser. Den ro og harmoni som oppleves i kontemplasjonen fordi man ikke vil noe, kaller Schopenhauer menneskets *kvietiv* fra viljen. Smerteløsheten er viktig for ham. Kontemplasjonen er inaktiv og usosial. Dermed har den ingen moralsk signifikans. Mellom erkjennelsen og livsførselen, dvs. handlingene til betrakteren er det ingen kausalitet. I det kontemplasjonen opphører, fungerer den uforanderlige karakteren slik den pleier. En umiddelbar endring i handlinger finner ikke sted. Dette avstedkommer den melankolske stemning. Jo bedre innsikt i motstriden mellom viljen til liv og dens adekvate objektivasjoner (ideene), jo mer meningsløs fremtrer virkeligheten og ens egen situasjon seg som håpløs.

Den estetiske erfaring etterlater en intellektuell erkjennelse av enheten, og kontemplasjonen synes i første rekke å medføre en endret opplevelse av tilværelsen, en mer besværlig sådan fordi lidelsen blir bevisst. Mental lidelse er da et følgeføenomen ved kontemplasjonen, hvorfor betrakteren ønsker at kontemplasjonens kvietiv kunne vedvare. Dersom det hadde vært mulig ville han forblitt i kontemplasjonen. Lidelsen er for øvrig renselsesvei for flertallet av det fåtall mennesker Schopenhauer mener er i stand til å oppnå erkjennelse og viljesfornektelse. Lidelsen helliger, dvs. at den knekker livsviljen:

„Das Leiden ist in der Tat der Läuterungsprozess, durch welchen allein in den meistens Fällen der Mensch geheiligt, d.h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird.....Läuterung, Wendung des Willens und Erlösung,

---

<sup>205</sup> ibid. s. 257

welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigste ist. Denn sie ist der Weg der Sünder, wie wir alle sind.“<sup>206</sup>

Den tredje grunn drivfjæren i handlinger er som nevnt **medlidenhet** og den ligger for så vidt til grunn for all viljesfornektelse, men det er bare i mellommenneskelige handlinger at man kan si medlidenhet ”zeigt sich”. Medlidenhet skal da forstås som den genuine filantropiske følelse som fører til dydshandlinger. Da det kun er i refleksjonen det går an å skille villen og handling, bruker Schopenhauer begrepet *Mitleid* både om drivfjæren og dydshandlingen. For å gjøre skillet tydeligere er ”medlidelse” kanskje mer dekkende for den aktive medlidenhet<sup>207</sup>. Medlidenheten aktiveres og går over til medlidelse når det ikke er mulig å stille seg distansert eller indifferent til andres lidelse. Forutsetningen er at erkjennelsen ikke transformeres til abstrakt erkjennelse, men forblir intuitiv. Menneskekjærighet, filantropi og medlidelse er hos Schopenhauer vekselbegreper, men da under den forutsetning at menneskekjærighet forstås som spesifikk godhet for andre fordi de som splittet og bevisst vilje lider. Det er lidelsen som forener. Den urene kjærigheten (*eros*) er egoistisk og baserer seg på skillet mellom jeg og ikke-jeg, mens den rene kjærigheten (*agape*)<sup>208</sup> er den genuine sympatifølelse, altså samfølelse og dette er medlidenhet. ”...alle Ware und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht...Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Teilnahme an seinen Wohl und Wehe und den uneigennütigen Opfern, die man diesem bringt“<sup>209</sup>

Medlidenheten springer ut av den intuitive erkjennelse av identiteten i alt. ”Dies aber setzt voraus, dass ich mich mit dem andern gewissermassen identifiziert habe und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich für den Augenblick aufgehoben sei...”<sup>210</sup> Schopenhauer hevder at den samme erkjennelse kommer til uttrykk i sanskrit-formelen ’*Tat tvam asi*’ som han oversetter med ’denne levende er du’<sup>211</sup>. I ekstreme tilfeller kan dydshandlingen medføre aktørens undergang, men den er alltid en bejaelse av mottakerens vilje. Medlidenhetens intuitive erkjennelse er ikke som kontemplasjonens rolige opplevelse av å gå opp i objektet, men av enhet i lidelsen. Utgangspunktet for denne erkjennelsen er ikke ideen, men den andres lidelse. Metafysisk sett er den andres lidelse ens egen, men aktøren vet at det er den andre som lider og ikke han selv.<sup>212</sup> På det empiriske

<sup>206</sup> WWV II s. 816 og 819

<sup>207</sup> Helge Salemonsens oversetter *Mitleid* med medlidelse i sin oversettelse av ”Verden som vilje og forestilling”, 1991

<sup>208</sup> WWV I s. 511

<sup>209</sup> *ibid.*

<sup>210</sup> GM s. 763

<sup>211</sup> WWV I s. 311

<sup>212</sup> GM s. 763

plan utradere den metafysiske ”felleslidelsen” rent faktisk egeninteressen. Erkjennelsen forblir dessuten intuitiv. Dermed innehar aktøren den grad av sikkerhet som skal til for å handle. Aktøren har ingen bevissthet om at medlidelse går på tvers av den individuelle viljen. Dersom han er bevisst på det, er dualiteten tilstede i bevisstheten, og handlingene styres av motiver som gjør dem moralsk verdiløse. Den individuelle viljen eller egeninteressen er radert ut av bevisstheten hos den medlidende. Derfor kan man på sett og vis også her snakke om en forrykket bevissthetstilstand i øyeblikket og ikke en endring av karakteren.

„Er tritt täglich ein, vor unsern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall, wo auf unmittelbaren Antrieb ohne viel Überlegung ein Mensch dem andern hilft und beispringt, ja bisweilen selbst sein Leben für einen, den er zum ersten Male sieht, in die augenscheinlichste Gefahr setzt, ohne mehr dabei zu denken als eben, dass er die grosse Not und Gefahr des andern sieht.“<sup>213</sup>

Det at medlidelse kan erfares i det daglige indikerer at medlidende personer ikke i utgangspunktet er svake viljesbejaere, snarere tvert imot<sup>214</sup>. Utfra det schopenhauerske faktum at mennesket er grunnleggende egoistisk er altså medlidelsen mysteriøs. Gonzales slutter at medlidenhetsfenomenet må ansees som sekundært fordi det logisk innbefatter at lidelsen allerede eksisterer.<sup>215</sup> Til tross for at medlidenheten er sekundær, er den en del av menneskenaturen. Den er original og umiddelbar i følge Schopenhauer.<sup>216</sup> Både egoisme og medlidenhet er da opprinnelige i den forstand er det ikke er noe man tilegner seg gjennom læring. Gonzales ser det som er filosofisk problem at egoisme og medlidenhet er opprinnelige og samtidig kontradiktoriske. Han søker å løse dette ved å hevde at Schopenhauer mener medlidenhet er ”plantet” i menneskenaturen som en motvekt til egoismen. Uten at medlidenheten fra tid til annen vekkes ville egoismen ført til at menneskene hadde utslettet hverandre, dvs. seg selv som menneskehet<sup>217</sup>. Schopenhauer sier imidlertid selv at dette bare er en empirisk måte å forklare den metafysiske sett uforklarlige kontradiksjonen.<sup>218</sup> Man kan derfor ikke lese inn en transcendent metafysisk intensjon bak medlidenheten, noe Gonzales synes å prøve på for å løse den.

---

<sup>213</sup> GM s. 763

<sup>214</sup> WWV I s. 506

<sup>215</sup> Gonzales 1992, s. 232

<sup>216</sup> GM s. 745

<sup>217</sup> Gonzales 1992 s. 243

<sup>218</sup> GM s. 780



BU demonstrerer menneskets to måter å forholde seg til døden på, nemlig frykt eller lengsel, (se s. 20-21). Frykten er den empiriske måten hvor individet søker etter udødelighet. Dette tilsvarer Schopenhauers viljesbejaelse. I dødsfrykten eller viljesbejaelsen blir selvbekreftelse ensbetydende med synd, fordi det som bekreftes er egoet og ikke det reelle selvet. Lengselen baserer seg på tilintetgjørelse av egoet og *mayas* makt og **askesen** er middelet for slik tilintetgjørelse. Den fysiske døden er metafysisk overgangen fra individ til reell selvidentitet. Frykten avløses av lengsel etter den fysiske død, fordi den individuelle viljen opphører endelig. Selvbevissthet og erkjennelse av enheten er ikke en tilstand som individet uten kamp kan eksistere i. Vedvarende aktiv opprettholdelse er nødvendig<sup>219</sup>. I likhet med medlidenheten, men motsetning til kontemplasjonen, er askesen en aktivitet, og i likhet med kontemplasjonen, men i motsetning til medlidenheten er den asosial. Schopenhauer definerer askesen slik:

**”Unter dem schon öfter von mir begrauchten Ausdruck *Askesis* verstehe ich im engern Sinne diese *vorsätzliche* Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büssende Lebensart und Selbstkasteiung zur anhaltenden Mortifikation des Willens“<sup>220</sup>**

Kyskheten hindrer artens opprettholdelse og transcenderer dermed individet. Viljens objekivering som jo utgjør *samsara* eller lidelsens runddans stoppes når nytt liv ikke skapes, og for Schopenhauer er dette askesens første skritt<sup>221</sup>, og en forutsetning for dem som streber etter hellighet<sup>222</sup>. Den øvrige askese har bare liten betydning for andre enn individet, men Schopenhauer tillegger den særdeles stor betydning fordi løsrivelsen fra viljen er forsettlig, dvs. villet. Forsettligheten skiller askesen totalt fra medlidelsen, og gjør askesen til den voldsomste formen for viljesfornektelse. I sine ekstreme utslag kan den nok også medføre forrykket bevissthetstilstand. Poenget er imidlertid at intuisjonen er løftet opp på det intellektuelle plan og her transformeres til handling gjennom en valgbeslutning, valgt selvpining og valgt tilbaketrekning fra andre. Tilbaketrekning og avståelse hindrer effektivt inngripen i andres vilje, som vel er det eneste moralske aspektet ved askesen. I første rekke arbeider Schopenhauers asket på egen forløsning **”weil sie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben“<sup>223</sup>**. Dermed kan asketen oppfattes som en sublim egoist. Schopenhauer legger imidlertid til grunn at askesens utgangspunkt er den intuitive identitetserkjennelse, og at nedbrytingen av den individuelle viljen er et avgjørende angrep på forestillingen eller fenomenet for å opprettholde erkjennelsen i tiden.

<sup>219</sup> WWV I s. 532

<sup>220</sup> *ibid.*

<sup>221</sup> *ibid.* s. 517

<sup>222</sup> *ibid.* s. 528

<sup>223</sup> WWV II s. 819

Dette ser han som høyverdig i seg selv. Gjennom askesen oppnår asketen indifferens i forhold til egen lidelse, men også til andres. Dermed kan ikke askesen ha moralsk signifikans. Tilbaketrekningen fra andre er en ensom resignasjon i forhold til verden, og utfra dette mener Schopenhauer at det bare er asketen som oppnår glede og fred i dette liv<sup>224</sup>. Hans asket går ikke ut blant menneskene og utfører dydshandlinger fordi erkjennelsen fører til overskudd av kjærlighet til alt og alle slik tilfelle er innen vedanta. I stedet hevder Schopenhauer at det er en overgang fra dydshandlinger til askese:

”Nämlich es genügt ihm nicht mehr, andere sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu tun wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willem zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt“<sup>225</sup>

### *Intet*

Alt er vilje og opphør av vilje må da være *Intet*. Hvordan skal man forstå *Intet* i Schopenhauers system, og hvorfor virker *Intet* umiddelbart skremmende på individet?

”Es ist dieser, dass, nachdem unsere Betrachtung zuletzt dahin gelangt ist, dass wir in der vollkommenen Heiligkeit dass Verneinen und Aufgeben alles Wollens und ebendadurch die Erlösung von einer Welt, deren ganzes Dasein sich uns als Leiden darstellte, vor Augen haben, uns nun ebendieses als ein Übergang in das leere *Nichts* erscheint. Hierüber muss ich zuvörderst bemerken, dass der Begriff des *Nichts* wesentlich relativ ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht, welches er negiert“<sup>226</sup>

*Intet* er altså ikke absolutt, men relativt fordi det alltid refererer til ”noe” bestemt som negeres. I henhold til vedanta er det kun den rene være som er. Det eksisterende har bare relativ være og er derfor en illusjon. Idet den rene være står frem i sin renhet, er eksistensen *Intet*. Ved hjelp av vedantas omvendte standpunkt søker Schopenhauer å forklare hva *Intet* i viljesfornektelsen er: ”Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen.“<sup>227</sup>

”*Etwas*” er virkelighetens verden. I viljesbejaelsen vil *Intet* bare kunne beskrives negativt, altså som fravær av noe, og oppleves smertefullt og skremmende. I viljesfornektingen trer *Intets* relativitet frem, og fremstår som noe. Da oppleves *Intet* positivt. Dermed er det bare i viljesfornektingen av *Intet* viser seg som metafysisk realitet, men da kan det heller ikke fattes

<sup>224</sup> WWV I s. 530

<sup>225</sup> *ibid.* s. 516

<sup>226</sup> *ibid.* s. 554

<sup>227</sup> *ibid.* s. 556

med fornuften. ”*Intet*” som begrep gir bare mening i forestillingen, altså der viljen objektiviserer seg og språket hersker. Vanskeligheten med å forstå *Intet* er at *Intet* ikke kan være i, men likevel er i forestillingen og viljen samtidig; i forestillingen som et fraværhetsbegrep, i viljen som tilstedeværelse eller væren. Schopenhauer mener dette er i tråd med Empedokles’ lære om at like kan bare forstå like.<sup>228</sup> Ved erkjennelsen av *Intet* når mennesket balansepunktet mellom verden som forestilling og verden som vilje hvor det ikke er noen objektivasjon, verken forestilling eller vilje. Her uttrykker Schopenhauer sin ene altomfattende filosofiske tanke: ”*Denn die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens*”<sup>229</sup> Filosofisk innebærer dette at mennesket kan abstrahere og holde fra hverandre de to realitetsnivåer, viljen og forestillingen eller *Intet* og virkeligheten, slik at bevisstheten kan oppfatte både forestillingen, viljen og *Intet*.

Slik jeg ser det deler viljesfornektelsen seg i to former, intellektuell og ikke-intellektuell, eller betraktende og handlende. Forløsning for Schopenhauer er resignasjon.<sup>230</sup> De to veiene til forløsning er lidelse og erkjennelse. Askesen og kontemplasjonen fremstår som rent intellektuell viljesfornektelse og må da være erkjennelsesveien, fordi den intuitive erkjennelsen her er abstrahert. Medlidelsen er ikke-intellektuell fordi intuisjonen ikke abstraheres, og dermed er dette lidelsesveien.

Fravær av lidelse er også ensbetydende med fravær av mennesker. Den kontemplerende, den rene tilskuer, slipper andre mennesker! Etter kontemplanasjonen forblir Schopenhauer i melankolien der hvor verden er tom og livet uten mening. Han forblir i forestillingen som nå har mistet sitt skinn, eller i verket som ikke lenger blander, men som likevel ikke frigjør. Smerten han føler ved viljens meningsløshet er også resultat av refleksjon og derfor i seg selv forestilling. Schopenhauers filosofiske prosjekt er å vise hvor menneskets forløsning fra lidelsen finnes. Hans svar er i *Intet*.

Hvis det som har absolutt realitet også bestemmer verdien av det som har relativ realitet, slik vedanta forfekter, er det et viktig spørsmål hva som har størst grad av realitet, lidelse eller *Intet*, og hvor kommer den største grad av realitet faktisk til syne? Hinsides viljen er *Intet* det eneste som er, dvs. ren væren, og dette tilsvarer således vedantas ”selvet”. Vedanta fremholder at alt må måles mot selvet for å få sin rette vekt og verdi. Schopenhauer bestrider ikke

---

<sup>228</sup> *ibid.*

<sup>229</sup> *ibid.*

<sup>230</sup> *ibid.* s. 226

dette, men hans argumentasjon etterlater likevel en forståelse av at for ham er forløsning fra egen lidelse det viktigste. Idet han går over til å beskrive de andre former for viljesfornektelse trekker han analogi fra sin kontemplative erfaring, men den smerten han nå føler, synes å overskygge erkjennelsen av den metafysiske realiteten. Schopenhauer verdsetter den intellektuelle viljesfornektelsen og er på den måten konsekvent i forhold til sin avsky for viljen. Hans viljesfornektende hierarki fremstår derfor likevel som en verdiskala hvor forløsning fra egen smerte har større filosofisk vekt enn *Intet*.

Døden er metafysisk en illusjon som skyldes tidens individuasjon, det har Schopenhauer i likhet med vedanta slått fast. Da har også *Intet* like stor realitet i livet som etter døden. Dette er et avgjørende poeng ved *Intet* som blir utydelig hos Schopenhauer. Han dveler ved askesens lengsel mot den fysiske døden, altså *Intet* etter døden. Da opphører den individuelle objektivasjonen og dermed smerten, men dette får lett transcendent implikasjoner. Viljesfornektelse er et fenomen, og derfor forestilling, men en forestilling forårsaket av erkjennelse av *Intet*. Askesen er et forsøk på vedvarende eller temporær viljesfornektelse, altså en forestilling som gjentas etter at intuisjonen er opphørt. Intuisjon erfares i øyeblikket som er tidløst fordi det ikke er en tidsenhet som kan måles. Det kan ikke fastholdes, men dermed er øyeblikket uendelig, slik uendeligheten er mulig å fornemme i tiden. Schopenhauer sier selv at ”Die Gegenwart allein ist das, was immer daist und unverrückbar feststeht.”<sup>231</sup> Askesens temporære nedbryting av individualiteten fremstår som en illusorisk kamp mellom to illusjoner, individet mot individualiteten, der en selv er bevissthetens objekt. Når kampen ikke munner ut i filantropi, er *Intet* blitt så fordunklet i Schopenhauers askese at den fysiske døden fremstår som betingelse for at *Intet* igjen skal tre frem.

Den individuelle opplevelse av egen lidelse er drivkraften for Schopenhauers asket, ikke intuitiv erkjennelsen av andres lidelse som ens egen. I sin indifferens til all lidelse vender hans asket ryggen til verden, og opplever ro og fred, fordi verden ikke lenger kan vekke det individuelle begjæret. Er dette resignasjon eller er det begjær etter en ny type velbefinnende? Resignasjon betyr ’opphøvelse’, eller ’å ta bort seglet’<sup>232</sup>. Viljesmetafysisk må det helt klart være den individuelle karakteren som oppheves. Men er den opphevet når asketens bevissthet bare er fylt av sin egen nedbrytelse og lengsel etter ro? Schopenhauers fremstilling av asketens avsky for verden sammenfaller dårlig med vedanta, men som det vil fremgå, i grunnen også

<sup>231</sup> *ibid.* s. 385

<sup>232</sup> *Bokmålsordboka. Definisjons- og rettskrivningsordbok*, Universitetsforlaget 1986

dårlig med hans egne eksempler på hellige personer, se under. I vedanta er ikke askesen en erkjennelsens endestasjon før den absolutte overgangen til *Intet*. Derfor avvises jo også den ekstreme askese som for Schopenhauer er den edleste form viljesfornektelse. Riktignok er askesen i vedanta et middel til å bryte ned egoet, men i motsetning til Schopenhauers system skjer det der en overgang fra askese til medlidelse. Vedantas resultat av den filosofiske praksis fremholdes å være at man på nytt åpner seg for verden, men nå som medlidende. Med andre ord skiller ikke vedanta askese og medlidelse som to separate uttrykk for den samme erkjennelse, slik Schopenhauer gjør. Hos ham er medlidelse øyeblikkets unntaksfenomen, i vedanta en filosofisk-religiøs livsform, men der har jo heller ikke en definisjon av moralsk verdi noen relevans. Hvorvidt de medlidende handlinger er en øvelse i å betvinge eget begjær eller impulser av erkjennelse har som nevnt ingen filosofisk betydning i vedanta.

Medlidelsen opphever betraktningen og innebærer ingen refleksjon utover hva som skal til for å hjelpe og heller ingen kamp mot individualiteten. Dyd er et resultat av erkjennelse, men aldri abstrakt erkjennelse. Schopenhauer slår den intuitive erkjennelsen hos den moralske aktør fast. Derfor kan dyd eller medlidelse aldri læres.<sup>233</sup> Den moralske aktør kan bare forklare sin edelmodige handling med at den er hva enhver ville gjort i samme situasjon. Tilskueren vet at dette ikke nødvendigvis er tilfelle. Den medlidende kan ikke gjøre rede for erkjennelsen som ligger til grunn for handlingen, dette ligger utenfor språket og den objektive bevissthet. Handlingen er god fordi den hjelper en lidende og har moralsk verdi fordi den går på tvers av aktørens egoisme. For den medlidende er handlingen og han selv *Intet* i handlingsøyeblikket, hvilket vil si at den medlidende har resignert eller opphevet seg selv. "Den andre" har samme rolle som ideen har i kontemplasjonen, men skillet som nå slettes ut er ikke mellom det erkjennende subjekt og objektet, men mellom "jeg" og "du" som smelter sammen i lidelsen.

Atwell stiller spørsmål ved hva den medlidende faktisk ser i den andre<sup>234</sup>. De fleste innvendinger mot Schopenhauers medlidenhetslære går på at medlidenheten egentlig er egoistisk motivert. Det å se seg selv i andre og så hjelpe er det samme som å promotere eget vel. Synet forutsetter subjektiv idealisme som Schopenhauer eksplisitt har tatt avstand fra, og Atwell slutter seg heller ikke til innvendingen. I stedet mener han at den medlidende ser den egoistiske viljen-til-liv i andre, og på dette grunnlag betviler Atwell medlidelsens moralske verdi. "Viljen-til-liv" er et begrep Schopenhauer anvender når han reflekterer over sin intuitive er-

---

<sup>233</sup> WWV I s. 501

<sup>234</sup> Atwell 1990 s. 122

kjennelse som han er kommet frem til gjennom refleksjon. Den medlidende forblir i intuisjonen, og der er begrepet livsvilje ikke tilstede, bare lidelse uten noen jeg/du-dikotomi. For meg virker dette plausibelt.

”Noe” er bare noe for individet, og ”*Intet*” er bare *Intet* for individet. Manglende individualitet er identitet. I medlidenhetens øyeblikk er identiteten like total som i den dype drømmeløse søvnen, men i søvnen er det ingenting utenfor selvet, der er ingen objekter. I medlidelsen er det ikke ego eller *jiva*, bare lidelse som må bringes til opphør. I likhet med søvnen vekker medlidelsen heller ikke i ettertid refleksjon. Det er andre enn aktøren som søker svar på hva som gjorde at aktøren handlet og ikke for eksempel i stedet ble redd. Spørsmål om egen frykt besvares faktisk ofte med at aktøren ikke hadde tid (!) til å bli redd. Der det ikke er tid, ikke refleksjon og ikke individualitet er der i stor grad *Intet*.

Schopenhauer legger uten tvil mer vekt på askesen enn på medlidelsen. Dersom det er graden av *Intet* eller der overgangen til *Intet* er størst som skal vektlegges, fremstår det som en selv-motsigelse når askesen er en tilbaketrekning og et stadig arbeid på sin egen viljesfornektelse. Opplevelsen av egen lidelse er uttrykk for individualitet. Hvis målet er å tre ut av individualiteten for å unnsnippe lidelse, da sitter asketen fast i individualiteten i motsetning til de andre former for viljesfornektelse. Asketen forblir i individualiteten og søker mot identiteten, mot *Intet*. Den avsky for verden som Schopenhauer har erfart etter sin estetiske kontemplasjon, videreføres analogt i askesen, og den ro og fred han erfarer i kontemplasjonen viderefører han også analogt i askesen. Viljens selverkjennelse hos Schopenhauers asket synes da å ha stoppet opp i erkjennelsen av den karakteriserte viljen, den blinde streben, og han forblir i tiden og venter på døden. I sammenligning med vedanta tilsvarer dette erkjennelsen av *Saguna Brahman*, men den schopenhauerske askese fører ikke til tilbedelse eller hengivelse. Vedantas erkjennelsesvei går videre til erkjennelsen av *Nirguna Brahman* og Schopenhauer antyder at viljens selverkjennelse går videre til *Intet*, altså der hvor filosofien stopper. Da skulle han etter mitt syn vektlagt det fenomen der *Intets* tilsynekomst er størst, nemlig i medlidelsen.

### ***Hellighet***

Hellig er religionsforskningens hovedbegrep, opprinnelig en gammel germansk og fellesnordisk glose<sup>235</sup>. Grunnbetydningen er ”utskilt og innviet”, altså en dobbelbetydning som for øvrig er den samme i det latinske ”sanctus”. Med betydningen ”utskilt” etableres en motset-

---

<sup>235</sup> F. Stefánsson m.fl. 1997 s. 139

ning til "det ikke-hellige", som har fått den tekniske betegnelsen "profan", dvs. ikke-innviet eller verdslig. Med dobbelbetydningen "utskilt" og "innviet" peker "hellig" i to retninger. Dels mot en menneskelig aktivitet, dels mot noe ikke-menneskelig som fremkaller denne aktiviteten. Religionsforskningen har da latt "hellig" være noe som på en gang er konkret foreliggende, (for eksempel et hellig sted eller en hellig handling), og samtidig en kvalitativ makt som de impliserte er avhengig av og som helliggjør innsatsen deres. Her foretar religionsforskningen en objektivisering av grepet "hellig" til "det hellige". Den objektiverte formen vant hevd i religionsforskningen med Rudolf Ottos religionspsykologiske verk "Das Heilige", (München 1917). Siden har begrepet blitt videreført innen religionsvitenskapen. Otto forbandt begrepet "det hellig" med begrepet "det numinøse" som i henhold til ham betegner den anonyme makt hinsides denne verden og menneskers rekkevidde. Dermed peker Otto på en dimensjon i tilværelsen som han betegner "*mysterium tremendum et fascinans*", dvs. en hemmelighetsfull makt som fremkaller ærefrykt, men som også øver en uimotståelig tiltrekning. Det numinøse beskriver "det hellige" og derfor dreier begge begreper seg om det samme. Ottos forståelse og bruk av "det hellig" preger forskningen, men også den allmenne forståelsen. I henhold til religionsforskningens tolkning får "hellig" og "helliggjørelse" sin mening fra "det hellige" som eksklusivt anses å hører til den religiøse praksis, altså menneskets forhold til og dyrking av overmenneskelige vesener eller makter.

Religionsvitenskapens betydningsinnhold er vanskelig å forene med en ateistisk grunnholdning. Gonzales tar utgangspunkt i religionsvitenskapens forståelse av "det hellige", for hos ham er "det hellige" og "Gud" synonyme begreper. De refererer til et transcendent vesen eller en transcendent makt. Han prøver å finne ut om ateismen bare er et ytre skinn hos Schopenhauer, som jo eksplisitt og med stor kraft avviser transcendent metafysikk. "**At first glance, Schopenhauer's system is totally immanent and self-contained leaving no room for the question of a Transcendent Being.**"<sup>236</sup>. Immanensen er avgjørende for mennesket som moralsk aktør både i Schopenhauers system og i vedanta. Gonzales trekker dette i tvil. Han ønsker å kartlegge om det likevel er mulig å finne en transcendent guddom i Schopenhauers tenkning, men da gjennom "a backdoor to the Holy" siden hoveddøren er stengt av Schopenhauer selv.

Gonzales finner det godt gjort at Schopenhauer ikke legger noen signifikans i religionen som et møte med "det hellige", ved å vise til at Schopenhauer mener "det hellige" bare er en hy-

---

<sup>236</sup> Gonzales, 1992, s. 262

postasert projeksjon av menneskets frykt og angst<sup>237</sup>. ”Det hellige” denoterer ikke det samme før og etter komma i foregående setning dersom Schopenhauers forutsetninger legges til grunn. Gonzales tar imidlertid for gitt at hans egen forståelse av begrepet er sammenfallende med Schopenhauers betydningsinnhold, og på den måten blander han kortene. Før komma, altså når det gjelder signifikansen, skulle Gonzales ikke brukt ”det hellige”, men ”hellighet”. Schopenhauer ser nemlig på religionens betydning i forhold til det som for mennesket er av ”ultimate concern” – frigjørelse fra døden og lidelsen, dvs. overgangen til *Intet*. Frigjørelsen som ligger i resignasjon gjennom viljesfornektelse er ikke noe som kommer til mennesket utenfra, men innenfra. Det er bare i møte med eller i opplevelsen av viljesfornektelse, dvs. overgang til *Intet*, at mennesket konfronteres med hellighet. Den forestilling som religionen har skapt på grunnlag av menneskets frykt og angst er ”det hellige”. Religionen har gitt objektiv realitetsverdi til noe som i følge Schopenhauer ikke har det. Religionsforskningen stiller seg nøytral til realitetsverdien, men holder fast ved objektiviteten. Gonzales derimot stiller seg verken nøytral til realitetsverdien eller til objektiviteten.

Den utdanning Schopenhauer fikk i ung alder var preget av kristen dogmatikk, og han benytter ofte religiøse metaforer i sine filosofiske tekster. Typisk eksempel på dette er måten han omtaler opphevelsen av karakteren som følge av den endrede erkjennelse: **„Diese seine Aufhebung ist es ...was in der christlichen Kirche sehr treffend die Wiedergeburt, und die Erkenntnis, aus der sie hervorgeht, dass, was die Gnadenwirkung genannt wurde”**<sup>238</sup>. For Gonzales indikerer dette at Schopenhauer ikke frigjorde seg fra religionen. Han siterer Heinrich Hasse som sier at Schopenhauers filosofiske betraktninger har religionen som objekt, og Max Horkheimer som uttaler at Schopenhauers vektlegging av forbindelsen mellom viljesfornektelse og den etiske tendens i kristen askese er et siste store filosofiske forsøk på å bevare kjernen i kristendommen<sup>239</sup>. I kapittel 4 om viljesmetafysikken viste jeg at Schopenhauers filosofiske betraktninger har opplevelsen av den menneskelige tilværelse og dens dødelige utgang som objekt. Schopenhauer hevder at dette også er religionens objekt. Med utgangspunkt i denne ”fellesnevneren” redegjør han for det han mener er menneskets universelle metafysiske behov, og viser at religionen ikke har Gud som objekt for sine betraktninger. Gud er i stedet religionens løsningsforslag på tilværelsens lidelser, og ved å hypostasere frykten og angsten gir religionen selvstendig eksistens til noe som bare er en tankeaktivitet. Opplevelsen av den menneskelige

---

<sup>237</sup> *ibid.* s. 291

<sup>238</sup> WWV I s. 548

<sup>239</sup> Gonzales, s. 256



tilværelsens mørke sider er altså det punkt hvor filosofien og religionen møtes. Filosofien slik Schopenhauer definerer den, forklarer lidelsen utfra erkjennelsen av den tilgrunnliggende enheten og dens splittelse. Fra denne erkjennelse springer helligheten. Møte med hellighet slik Schopenhauer bruker begrepet, finner ikke sted i den religiøse praksis. Horkheimer har dermed rett i at Schopenhauer søker å bevare det som i følge Schopenhauer selv er kjernen i kristendommen - ikke Gud, men å bringe lidelsen eller eksistensen til opphør. Et slikt opphør forutsettes av den monistiske erkjennelse ikke av en monoteistisk gud. Bruken av religiøse metaforer indikerer neppe at Schopenhauer egentlig ligger under for religiøs tro, men snarere at han søker å få frem et sannhetsinnhold i de religiøse metaforer som han mener går tapt gjennom den dualistiske verdensforståelse. Når han bruker begreper som "gjenfødelse" og "nådevirkning" er det tydelig at de er metaforiske, men også at han ser dem som metaforiske i den religiøse bruk. Her er det overhode ikke snakk om bokstavelig tale. Schopenhauer var nøye med sin språkbruk, på grensen til det ekstreme, og nedla forbud mot å endre på et eneste komma i hans tekster. Det er derfor lite sannsynlig at han brukte hellighetsbegrepene tilfeldig eller metaforisk uten at dette går klart frem, og det gjør det ikke. Jeg legger til grunn at den måten begrepene brukes og i den sammenheng de står, fra Schopenhauers side er ment å være selvforklarende, og at de denoterer en entydig mening for ham. Med dette som utgangspunkt vil jeg avslutningsvis finne ut om "hellighet" har den samme eller en annen mening for Schopenhauer enn for Gonzales og hvorfor han ikke bruker begrepet "det hellige".

Det mest interessante for Gonzales "is Schopenhauer's admission that the will in its pristine essence eludes human conceptual grasp."<sup>240</sup> I dette begrepsmessige tomrom er grensen mellom transcendens og immanens hårfin. Tomrommet muliggjør utvilsomt en åpning mot transcendens, men om det i henhold til Schopenhauers tenkning er riktig å gripe det, slik Gonzales gjør, er mer tvilsomt. Schopenhauer avviser begrepet "Gud" fordi det er tomt, dvs. det har ingen sansbare objektive referanser. Gonzales hevder dette er en overfladisk holdning av Schopenhauer<sup>241</sup>. For Gonzales er en diskurs om Gud filosofisk meningsfull hvis man forlater den strengt etymologiske forståelsen av begrepet "objekt" og utvider betydningen til å gjelde alt hva mennesket kan påkomme å stille spørsmål ved. En slik bruk av objektsbegrepet kan komme til å lede diskursen over i det vedanta kaller uvirkeligheten, hvor filosofien ikke hører hjemme. Den bryter i hvertfall med Schopenhauers empiriske, dvs immanente og sansbare grunnholdning. Gonzales gjennomgår Schopenhauers ulike tilnærminger til Gud, og kommer til at Gud er et ikke-

---

<sup>240</sup> *ibid.* s. 325

<sup>241</sup> *ibid.* s. 324

begrep for Schopenhauer: Viljen som upersonlig, fryktingytende, blind streben er intet *sum-mum bonum* og kan derfor ikke fungere som et annet ord for Gud, verken i panteistisk eller transcendent forstand. I forhold til aseitet er Gud utelukket siden Schopenhauer eksplisitt og utelukkende tillegger viljen absolutt aseitet. Gonzales påpeker at "Gud" denoterer "verdens årsak" for Schopenhauer, og at en slik første årsak er en logisk kontradiksjon i Schopenhauers verdensbilde. Idet Gonzales selv ikke skiller mellom Gud og det hellige skulle hans tilnærming stanse her, men den kjensgjerning at Schopenhauer lar noe forbli uforklart bruker Gonzales som understøttelse for å la spørsmålet om Gud være åpent.

„Moreover, aesthetic experience, virtue and holiness as degrees of denial of the will-to-live, themselves appear to be grounded in an extra-temporal dimension of the will that is beyond self-estrangement. For they neither arise nor proceed from diseased willing, nor have their ground in reason as such. Since philosophical speculation is rendered impotent before the mystery that all this suggests, it is reasonable to conclude that the question of God remains an open issue given the unanswerables in Schopenhauer's thought.”<sup>242</sup>

Ved å hevde at spørsmålet om Gud er åpent synes Gonzales' holdning å være at dersom Schopenhauer ikke hadde insistert på å være en immanent metafysiker, kunne han ha vært en transcendent sådan. Holdningen er i tråd med Schopenhauers syn på religionens makt: "Die Religionen haben sich der metaphysischen Anlage des Menschen bemächtigt"<sup>243</sup> Gonzales ser transcendent implikasjoner i det uforklarlige. I Schopenhauers tekster brukes "Heiligkeit" og "Heiligen" alltid i forbindelse med moralske handlinger og viljesfornektelse, altså overgangen til *Intet*. Utfra *Intets* relativitet hevder Gonzales at "the nothingness' which is the final goal of the ascetical praxis... is a 'something' that eludes the philosopher's conceptual grasp"<sup>244</sup> "Something" sporer hans transcendent søken etter Gud. Gonzales lar det religiøse spørsmål stige opp av intetens relative natur, fordi dette indikerer at det tilgrunnliggende eller opprinnelige har skjulte kvaliteter.<sup>245</sup> Han søker støtte i Schopenhauers etterlatte papirer<sup>246</sup> og siterer i den forbindelse følgende fra dem:

"...the question can always still be asked what *in the final analysis the will-in-itself may be?* That is to say, what it may be, apart from the fact that it presents itself as Will, that is to say, apart from the fact that it appears in general, hence is *known* in general and is *represented*. This question is obviously *never* to be answered.....Solely from the possibility of this question, it arises that even the thing-in-itself...can have and may have, outside of all possible experience, determinations, qualities and modes of existence, which for us are absolutely ungraspable and unknowable. These qualities may now even constitute the existence of the thing-in-itself, which ....presents itself as a passage into *nothingness*,

<sup>242</sup> *ibid.* s. 337

<sup>243</sup> PP II, s. 21

<sup>244</sup> Gonzales, 1992, s. 336

<sup>245</sup> *ibid.* s. 317

<sup>246</sup> Der handschriftliche Nachlass, München 1985

after it has freely abolished itself as will, by means of which the entire world of phenomena is also abolished... Were the will absolutely the thing-in-itself, then such a nothingness would be an absolute nothingness. But there we will find that it is only a relative nothingness.”<sup>247</sup>

Eventuelle kvaliteter an-sich ligger utenfor menneskets intellektuelle kapasitet, og dermed utenfor filosofien. Fra menneskets synsvinkel som vi altså alltid må gå utfra, er det imidlertid slik at dersom viljen hadde vært absolutt an-sich, da ville *Intet* vært absolutt. I og med at viljen også er forestilling eller et bestemt ”Etwas”, er viljen som vilje relativ, og dermed er også *Intet* relativt. Hvorfor tok ikke Schopenhauer den siterte passasjen med i de skriftene han faktisk utga?<sup>248</sup> Den inviterer unektelig til spekulasjoner om hva de uerkjennbare kvaliteter skulle bestå i, og dermed forviller tanken seg bort fra den smale filosofiske sti. Det essensielle ved viljen fremstår plutselig som egenskaper vi ikke kan kartlegge. Enheten og den menneskelige tilværelsen forsvinner ut av den filosofiske oppmerksomheten. *Maya* overtar rett og slett på ny, men nå ved å skape en transcendent verden i stedet for den empiriske. Ethvert forsøk på intellektualisering rundt an-sich innebærer overgang til teologi. Erkjennelse an-sich er en kontradiksjon – å erkjenne er alltid fenomen. Når Schopenhauer går i mot Kant ved å hevde at tingene an-sich kan erkjennes som vilje, betyr dette altså at persepsjonsobjektene essensielt er vilje, men ikke at viljen an-sich er vilje. An-sich er alltid tilslørt av viljen. Erkjennelsen Schopenhauer forfekter som menneskelig mulighet er alltid gjennom enkeltfenomener, det være seg ting, ideer, mennesker eller lidelse. Hva viljen er når den ikke er vilje, er afilosofisk. Kanskje unnlot Schopenhauer å ta med den siterte passasjen fordi han så den åpenbare invitten til transcendent spekulasjon. BUs negative beskrivelse av selvet “not this, not this” står seg også best i viljesmetafysikken. Schopenhauer synes å mene at mennesket har mer enn nok å kartlegge og erkjenne på den erkjennebare ”side” av tilværelse, og dette er tilstrekkelig for ham til å konkludere med viljesfornektelse som løsning på tilværelsen. Erkjennelsen av *Intet* slik Schopenhauer formidler den, har egentlig bare ett siktemål slik jeg oppfatter det – å bekjempe dødsangsten og her er han på linje med vedanta. Spekulasjoner rundt *Intet* som går utover dette er meningsløse for Schopenhauer, men ikke for Gonzales.

---

<sup>247</sup> Gonzales, 1992, s. 314-15

<sup>248</sup> Jeg har ikke lest Nachlass og kan derfor ikke vurdere i hvilken sammenheng det står. Siden det er lite som tyder på at Schopenhauer ikke fikk utgitt tekster nok til å få frem det han mente, mener jeg det er tilstrekkelig å forholde seg til hans utgitte skrifter for å kunne trekke konklusjoner om Gud og det hellige i hans tenkning

**”By underscoring the relative nature of nothingness, not to mention the essential ambiguity of the thing-in-itself, Schopenhauer tacitly admits that the pristine character of the thing-in-itself has an ulterior reality other than the one that appears in time and space via acts of willing.”<sup>249</sup>**

Schopenhauers aksept av ”an ulterior reality” muliggjør ikke at denne realiteten kan ordlegges eller tenkes, eller at den kan være Gud selv om Schopenhauer ikke vil si det. Gonzales deler ikke Schopenhauers grenser for filosofien, og vektlegger konsekvent det som Schopenhauer bare streifer som afilosofisk. Han fremhever *Intet* som askesens ultimate mål, hvilket Schopenhauer også gjør, noe jeg mener er en svakhet ved Schopenhauers fremstilling av askesen. Dermed forbigår Gonzales *Intet* slik det ”viser” seg i de andre former for viljesfornektelse. I stedet bygger han opp en forestilling om *Intet* som ”noe” som primært finnes etter den fysiske døden, og ikke grunnleggende som negasjon av et bestemt ”Etwas”. Menneskets uttreden av tid og rom i intuisjonen berører han ikke i denne sammenhengen. Imidlertid er det den samme erkjennelsen av enheten som er sentral i alle former for viljesfornektelse.

Viljen er ikke hellig, verken i religiøs/religionsvitenskapelig forstand eller i det jeg vil hevde er Schopenhauers betydning av ordet. Den er skrekkinngytende i sin grådighet og forbindes aldri med noe godt. Likevel er den nesten uimotståelige slik driftslivet og intellektet arbeider i naturlig viljesbejaelse. Møtet med viljen, altså karakterisert og ikke an-sich, fremstår som et møte med det numinøse. Erkjennelsen av viljen er et *mysterium tremendum et fascinosum*. Det numinøse er menneskets frykt og angst i møte med viljen, men dette er ikke et møte med hellighet slik religionsfenomenologen legger til grunn. Viljen inngir ikke ærefrykt, dvs. ærbødighet eller hengivelse, men frykt og avsky hevder Schopenhauer. Tilsynelatende mangler viljen de indiske guddommers tvetydighet som er gjenstand for både hengivelse og frykt. Det numinøse og hellige synes å være to uforenlige begreper i Schopenhauers system. Viljen viser seg nå å være *mayas* skaperkraft.

Følgende eksempler viser hvordan Schopenhauer bruker hellighetsbegrepet:

**”..einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt.”<sup>250</sup>**

---

<sup>249</sup> Gonzales, 1992, s. 337

<sup>250</sup> WWV I s. 397

Her viser det seg at hellighet utelukkende hører til i forestillingen, fordi hellighet er et fenomen. Menneskets kontradiksjon med seg selv frembringer altså fenomenene dyd, hellighet og selvfornektelse, og de første kan ikke opptre uten det siste.

„Sein Tun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht in moralischer Hinsicht nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefassten unmittelbaren Erkenntnis der Welt und ihres Wesens hervor..<sup>251</sup> ...Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowohl das selbstgeföhlte wie das fremde, als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigungen als de Entfernung davon anzusehn“<sup>252</sup>

Det er utelukkende utfra en persons gjøren at vedkommende kan karakteriseres som helgen eller hellig. Gonzales legger til grunn at „det hellige“ manifesterer seg i dydshandlinger<sup>253</sup>. Han støtter seg på Schopenhauers antydninger om askesens mål hinsides døden og det relative *Intet*. Ved å plasserer ”det hellige” i det relative *Intet* og legge til grunn at det er dette som viser seg i handlingen, har Gonzales objektivert *Intet*. Men dette strider mot Schopenhauers avvisning av å objektivere an-sich. Når han i likhet med vedanta vil rive *mayas* slør i stykker, betyr det at viljen som vilje oppheves og dermed enhver objektivering. *Intet* kan dermed ikke objektiviseres til ”det hellige” fordi *Intet* er negasjonen av alle objektivasjoner. Helligheten i handlingen er ingen manifestasjon av et utenomverdslig vesen eller makt. Derimot er overgangen til *Intet* hellig. Overgangen kommer til syne ved at erkjennelsen av enheten manifesterer seg i den uegoistiske handling. Dyd og hellighet er komplementære begreper.

”Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt und das wir wie die Kinder das Finstere fürchten, zu verscheuchen; statt selbst es zu umgehn wie die Inder durch Mythen und bedeutungsleere Worte wie Resorption in das Brahm....<sup>254</sup>

Det ytterste målet for Schopenhauer er *Intet*, og det ligger altså bakom dyd og hellighet. Dermed er det klart at hellighet og *Intet* ikke denoterer det samme. Dyd og hellighet kan ikke eksistere uten erkjennelsen av viljen, fordi erkjennelsen av viljen er forutsetningen for viljesfornektelse. Idet denne erkjennelsen fører til at viljen vender seg mot seg selv, er *Intet*. Nå

---

<sup>251</sup> *ibid.* s. 521

<sup>252</sup> *ibid.* s. 539

<sup>253</sup> Gonzales, 1992, s. 333

<sup>254</sup> WWV I s. 558

fremstår erkjennelsen, men ikke verden, hos Schopenhauer som tredelt - forestilling, vilje, *Intet*.

Hellige mennesker er sjeldne og det er de færreste forunt å møte noen. Schopenhauer går til litteraturen for å finne eksempler på hellige personer, og disse eksemplene kommer han med i sin behandling av askesen. Det kan derfor være plausibelt å legge til grunn at Schopenhauer mener at asketen er hellig fordi han er kysk og utøver selvpinsler tilbaketrasket fra verden. Interessant er det da at Schopenhauers eksempler på hellige personer er Franz fra Assisi fra den kristne kulturkrets, og Gotama Buddha fra Østen<sup>255</sup>. Riktignok levde både den hellige Franz og Gotama Buddha i fattigdom og kyskhet. Det karakteristiske ved dem var imidlertid at de overkom sin avsky for verden. Deres erkjennelse munnet ut i medlidelse, og dette ble deres livsform, ikke bare unntakstilfeller. Skillet mellom jeg og du ble slettet ut og de gjorde gode gjerninger, altså var graden av *Intet* stor i deres vandel. Asketen slik Schopenhauer fremstiller ham, betrakter *Intet*, mens den medlidende dvs. den hellige lever *Intet* i øyeblikket.

Gonzales påpeker at moralitet hos Schopenhauer ikke er knyttet til teisme eller tro på det hellige.<sup>256</sup> Dette er riktig, men moral og hellighet er likevel det samme hos Schopenhauer. For Schopenhauer eksisterer den moralske bevissthet, dvs følelsen av ansvarlighet uavhengig av religion. Det er til denne følelsen at religionens metafysiske system appellerer. Det er den etiske dimensjon i en religion som gjør den interessant for en filosof som Schopenhauer, ikke den historiske hendelsen den eventuelt hviler på, fordi den etiske dimensjon knytter an til erkjennelsen av *Intet*. Da er det den etiske dimensjon i enhver menneskelig aktivitet som er interessant. Men det interessante ved den moralske, hellige handling er at karakteren er opphevet. Ansvarligheten er knyttet til at man er den man er, og når man handler utfra sin karakter vil alltid handlingene være egoistiske, i beste fall selvbeherskelse. Med andre ord kan man bare være ansvarlig for livsbejaelse. I medlidelsen har ikke ansvarlighet relevans. Den ærefrykt som kan oppleves i møte med hellighet, synes å forutsette selvbevissthet hos betrakterne. Fordi Schopenhauer ser Jesus som symbolet på viljesfornektelse, ser han også korset som symbol på det samme. Dersom han ikke hadde vært så beskjeftiget med smerten og forløsningenslæren, kunne han i stedet ha sett korset som symbol på menneskets naturlige reaksjon eller viljesbejaelse i møte med hellighet, nemlig korsfestelse. Dette ville vært i tråd med hans pessimisme hvor han ser mennesket som *homo homini lupus*. Hadde menneskene levd i viljes-

---

<sup>255</sup> *ibid.* s. 522-23

<sup>256</sup> Gonzales, 1992, s. 292

fornektelse eller overgang til *Intet*, hadde både menneskene og lidelsen opphørt, men dette ”tillater” ikke viljen.

Hellighet hos Schopenhauer er genuint menneskelig og konkret foreliggende ved at dydshandlingen som menneskelig aktivitet finner sted og denne er en resignert, frivillig lidelse. Den fremkalles av noe ikke-menneskelig, nemlig viljen, for det er viljen selv som har frembrakt både lidelsen og erkjennelsen. Viljesfornektelse er en kontradiksjon til jeg’et og naturstridig, men som sådan spesifikt menneskelig fordi mennesket har erkjennelsesevne. Helligheten i dydshandlingen er ”utskilt” fra alt annet som eksisterer, dvs. viljesbejælselser som er det ikke-hellige eller profane. Med sin grunn i *Intets*-erkjennelsen som er utilgjengelig for de fleste, dvs. de uinnviede, er helligheten i dydshandlingen ”innviet”. Schopenhauers hellighetsbegrep er i overensstemmelse med ordets opprinnelige betydning, uten teologiens og religionsvitenskapens transcendentale implikasjoner.

## 8. Avslutning

Oppfatningen av den menneskelige tilværelse som problematisk er tidløs. Beskjeftigelsen med problemet blir aldri foreldet, og Schopenhauers tenkning har derfor beholdt sin aktualitet. Hans morallære synes imidlertid for lik kristendommens nestekjærlighetsetikk til at den har vekket særlig interesse. Holdt opp mot menneskets naturlige levevis, altså viljesbejaelse, er den like radikal som kristendommens morallære, men i motsetning til kristendommen viser Schopenhauers morallære at nestekjærlighet ikke kan påbys eller læres, den bare oppstår. Hans morallære mangler rett og slett appell, og må i henhold til viljesmetafysikken nødvendigvis gjøre det. Der de optimistiske tenkere løfter menneskeheten opp på bekostning av individet, forsvarer Schopenhauer individet og avviser menneskeheten som et tomt begrep. Der optimistene lovpriser menneskeverdet og preker ærefrykt for livet, avviser Schopenhauer dette som sentimentalitet og holder opp arten som det eneste betydningsfulle for livsviljen. Men Schopenhauer er ingen endetidsprofet. Han holder fast på at menneskene aldri mangler livsvilje til å opprettholde seg selv. For individet er dette ødeleggende og derfor må individet resignere for å unngå å videreføre smerte, ikke for at verden skal bli bedre. Vedanta setter fokus på selvet og slik marginaliseres smerten. Hele tankesystemet fremstår som en opphevelse av dødsangst. Schopenhauers fokus ligger på viljen, og han holder smerten ved tilværelsen frem for fornuften og leserne. Dermed har Schweitzer (jf innledningen) rett i at Schopenhauer er fullt og helt europeer. I en så viljesbejaende kultur som den vesterlandske dualistiske kan viljesfornektelse vanskelig anta annen form enn protest. Europeeren Schweitzer betrakte den indiske tenkningen interesseløst som en storartet verdensanskuelse. Men han tar den ikke innover seg og lar den endre innstillingen til livet og eksistensen. I sin viljesbejaelse avviser han den til tross for at den er storartet, fordi den ikke fører til forbedringer. Schopenhauer kan kritiseres for at man ikke kan gjøre noe med hans moralfilosofi, men nettopp det er det essensielle ved den. Harmoni og viljesbejaelse er kontradiktoriske.

Den moralsk verdifulle handling, dvs. helligheten, skal ikke og kan ikke tjene til noenting. Helligheten er i seg selv. Med immanensen og det empiriske fundament ligger det hele i individet. Når all kult er borte kan det samfunnsmessige renses for moral og bare gjøres instrumentell, og dermed faller kritikken av Schopenhauers manglende sosiale eller samfunnsmessige nivå i moralfilosofien. Moral kan bare ligge på individnivå. Ut fra viljesmetafysikken og pessimismen lar det seg ikke gjøre å skape et moralsk og harmonisk samfunn. Vi tror imidlertid at den irrasjonelle streben etter materielle goder er rasjonell og mulig å tilfredsstille og



harmonisere, og at vi i frihet kan velge å gjøre det med en såkalt rettferdig fordelingspolitikk, basert på en stadig forbedret vitenskapelig kunnskap om verden.

Verken Gud eller det hellige er åpne spørsmål i Schopenhauers filosofi. Det åpne spørsmålet er hvordan den enkelte som har innforlivet viljesmetafysikken i sin tenkning og som tross alt elsker livet, kan leve i bevisst motsetning til innsett nødvendighet, dvs. i helvete, og likevel gjøre tilværelsen meningsfull. Fornuftens løsrivelse fra viljen er Schopenhauers drøm som han drømte i filosofien og kunsten, og som han tror blir realisert i askesen. Den blir stående som hans ultimate løsning som jeg ikke godtar, og som han selv ikke var i stand til å tre inn i. Hans personlige smerte fører til at han ikke overkommer avskyen og forakten for verden og det kroppslige mennesket, og dermed levendegjøres ikke helligheten og medlidelsen hos Schopenhauer slik det skjer i vedanta. Men hans lovprisning av det unyttige i form av kontemplasjon og tenkning for tenkningens egen skyld, antyder i det minste at når en plaget europeer ikke orker livsbejelsen, kan han tidvis søke tilflukt i filosofien.

## Litteratur:

### Originallitteratur:

- Schopenhauer, Arthur: **Sämtliche Werke I-V**, Frankfurt am Main 1998:  
*Die Welt als Wille und Vorstellung, I und II* (Band I und II)  
*Über die Freiheit des Willens* (Band III)  
*Über den Satz vom Grunde* (Band III)  
*Über die Grundlage der Moral* (Band III)  
*Parerga und Paralipomena, I und II* (Band IV und V)
- Schopenhauer, Arthur: *The world as will and representation I og II*, oversettelse av E.F.J. Payne, New York 1966
- Schopenhauer, Arthur: *On the Basis of Morality*, oversettelse av E.F.J. Payne, Providence 1995
- Schopenhauer, Arthur: *Verden som vilje og forestilling*, Innledning og tekstutvalg ved Johan Fredrik Bjelke, oversettelse ved Helge Salemonsén, Oslo 1991
- Brhadaranyaka upanisad (The principal upanisads)*, oversettelse av S. Radhakrishnan, London 1968
- Øvrig litteratur:
- Atwell, John E. *Schopenhauer on the character of the world*, Los Angeles 1995
- Atwell, John E. *Schopenhauer: The Human Character*, Los Angeles 1990
- Bader, Jonathan *Meditation in Sankara's Vedanta*, New Dehli 1990
- Bailey, John *Pessimism*, New York 1988
- Bataille, George *Erotismen*, Oslo 1996
- Deutsch, Eliot *Advaita Vedanta*, Honolulu 1988
- Fox, Michael *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*, Brighton 1980
- Gonzales, Robert A. *An Approach to the Sacred in the Thought of Schopenhauer*, N.Y. 1992
- Janaway, Christopher *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, New York 1989
- Levy, John *The Nature of Man according to the Vedanta*, London 1970
- Radhakrishnan, S. *The principal upanisads*, London 1968

- Safranski, Rüdiger *Schopenhauer and the wild years of philosophy*, Cambridge  
Massachusetts 1989
- Schweitzer, Albert *Ærefrykt for livet*, De norske Bokklubbene 2002
- Sedlar, Jean W. Sedlar *India in the mind of Germany. Schelling, Schopenhauer and  
their Times*, Washington D.C. 1982
- Surendranath Dasgupta *Indian Idealism*, Cambridge 1962

Oppslagsverk:

- Stefánsson, Finn m.fl. *Religion/Livsanskuelse*, 2. utg., Viborg 1997
- Landrø, Marit I. M.fl. *Bokmålsordboka, Definisjons- og rettskrivningsordbok*, Oslo  
1986