**2. Ο κόσμος ως θέληση και ως παράσταση**

**Α.** Στο πρώτο μάθημα κάναμε μια σύντομη αναδρομή στις βασικές αισθητικές θεωρίες των νεότερων χρόνων. Δεν πρόκειται για τυχαίες συλλήψεις, αλλά θεωρίες που συναρτώνται άμεσα με τις αντίστοιχες μεταφυσικές θέσεις. Έτσι, π.χ., ο Χιουμ μπορεί να υποστηρίζει ότι υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια του γούστου, γιατί προϋποθέτει την εμπειριστική θέση ότι όλες μας οι νοητικές παραστάσεις είναι αποτέλεσμα αισθητικών εντυπώσεων, οι οποίες έχουν αντικειμενικό χαρακτήρα. Η θέσεις του Μπαόυμγκαρτεν προϋποθέτουν την ορθολογιστική πίστη στη δυνατότητα ενός συστήματος εννοιών, ενώ η κριτική της αισθητικής δύναμης της κρίσης του Καντ αποτελεί μέρος μιας προσπάθειας σύνδεσης της θεωρητικής με την πρακτική φιλοσοφία, καθώς η αισθητική αντίδραση δεν είναι μεν πρακτική, όμως το ωραίο αποτελεί «σύμβολο της ηθικότητας». Η άποψη, τέλος, του Χέγκελ ότι υπάρχουν χρονικά διαδοχικές μορφές της τέχνης είναι προϊόν της ιστορικοποίησης του Λόγου, στο πλαίσιο της εγελιανής φιλοσοφίας.

Παρόμοια είναι και η περίπτωση του Σόπενχαουερ. Έτσι, η κατανόηση της φιλοσοφίας της τέχνης του είναι αδύνατη χωρίς κάποιες γνώση των μεταφυσικών του θέσεων. Με αυτές ακριβώς θα ασχοληθούμε στο παρόν μάθημα. Είναι απαραίτητο, διότι ο Σόπνεχαουερ, μισούσε μεν την εγελιανή σκέψη, μοιράζεται όμως με τον Χέγκελ και με άλλους φιλοσόφους, όπως τον Σέλλινγκ, την άποψη ότι η τέχνη κατέχει ιδιαίτερη σχέση με την αλήθεια.

Το διασημότερο βιβλίο του Σόπενχαουερ, *Ο κόσμος ως θέληση και ως παράσταση* (1859),αποτελεί ένα μεταφυσικό έργο. Σε αυτό ο Σόπενχαουερ δεν παραλείπει να προσδιορίσει τον εαυτό του σε σχέση με τη φιλοσοφική παράδοση. Δηλώνει οπαδός του Καντ αλλά και του Πλάτωνα, δύο φιλοσόφων από διαφορετικές εποχές και φυσικά με εντελώς διαφορετικές φιλοσοφικές θέσεις. Υπάρχει, ωστόσο, κάτι κοινό. Τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Καντ είναι, για να το πούμε έτσι, δυϊστές. Αρκεί να θυμηθεί κανείς την πλατωνική θεωρία των ιδεών και τη βασική διάκριση μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής φιλοσοφίας, Είναι και δέοντος, στην περίπτωση της καντιανής φιλοσοφίας. Ο Σόπενχαουερ γράφει σε μια εποχή κατά την οποία έχει ολοκληρωθεί η πρώτη αντίδραση στη φιλοσοφία του Καντ, χαρακτηριστικό της οποίας είναι η διαμαρτυρία για τη σκεπτικιστική πλευρά της καντιανής γνωσιοθεωρίας, η οποία δεν θεωρεί δυνατή την πρόσβαση στο πράγμα καθ’ εαυτό, το οποίο διακρίνει σαφώς από τα αντικείμενα της εμπειρίας, τα φαινόμενα. Ήδη ο Καντ δεν ήταν απολύτως ευχαριστημένος με αυτή τη διάκριση, που είναι ουσιαστικά, εκείνη μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Στην τρίτη *Κριτική*, θα υποστηρίξει ότι υπάρχουν στη φύση κάποια αντικείμενα, εκείνα που βλέπουμε ως ωραία, τα οποία μας δίνουν την αίσθηση ότι είναι φτιαγμένα σύμφωνα με την ιδιαιτερότητα της γνωστικής μας ικανότητας και επομένως όχι τυχαία, όπως θεωρεί ο Καντ ότι είναι τα υπόλοιπα αντικείμενα εν γένει. Αυτή η τυχαιότητα είναι αποτέλεσμα του δυϊσμού μεταξύ πράγματος καθ’ εαυτό και φαινομένου. Καθώς η διάνοιά μας καθορίζει μόνο τη μορφή της αντικειμενικότητας γενικά, οι υλικές διαφορές μεταξύ των αντικειμένων δεν μπορούν να προβλεφθούν νοητικά και είναι διαπιστώσιμες μόνο μέσω της αίσθησης, δηλαδή των τυχαίων εμπειριών μας. Το αντικείμενο γενικά έχει τη μορφή που του επιβάλλει η διάνοια, όμως το μεμονωμένο αντικείμενο δεν εξαντλείται στους εννοιολογικούς του όρους και έχει, με άλλα λόγια, ένα άλογο υπόλοιπο. Τα μεμονωμένα ωραία αντικείμενα, προσαρμοσμένα όπως μοιάζουν στην υποκειμενικότητά μας, μας δίνουν μια γεύση ενός έλλογου κόσμου, όπου η φύση απαντά στις ανάγκες μας. Φυσικά, η αισθητική εμπειρία δεν εξαφανίζει την τυχαιότητα, καθώς δεν είναι όλα τα αντικείμενα ωραία.

Η διαμεσολάβηση υποκειμένου και αντικειμένου πραγματοποιείται στο πλαίσιο της φιλοσοφίας τους γερμανικού ιδεαλισμού, όπου, σε γενικές γραμμές υποκείμενο και αντικείμενο αλληλοπροσδιορίζονται. Στη φιλοσοφία του Χέγκελ, για τον λόγο αυτό, οι πόλοι αντιθετικών εννοιακών ζευγών παραπέμπουν ο ένας στον άλλο. Είδαμε, έτσι, ότι ο Χέγκελ θεωρεί πως ουσία και φαινόμενο είναι μεν αντίθετα μεταξύ τους, την ίδια όμως στιγμή πως ό,τι είναι ουσιαστικό υποχρεωτικά έρχεται στην επιφάνεια και εμφανίζεται, και είναι μάλιστα ουσιώδες για την ουσία να εμφανίζεται. Το σχετικό δεν αποκλείει το απόλυτο, αλλά είναι έκφρασή του, ενώ αυτό που είναι τα πράγματα καθ’ εαυτά δεν είναι ανεξάρτητο από αυτό που είναι τα πράγματα για εμάς.

Ο Σόπενχαουερ θα αντιδράσει επίσης στην καντιανή σύλληψη του πράγματος καθ’ εαυτό, με μία βασική διαφορά. Δεν αμφισβητεί τη διάκριση μεταξύ αυτού και του φαινομένου (αντίθετα θέλει να την υπερτονίσει), αλλά θεωρεί ότι αυτό που είναι καθ’ εαυτό και όχι για εμάς δεν μπορεί να είναι πράγμα. Φυσικά, ο Καντ διαχώριζε το πράγμα (καθ’ εαυτό) από το αντικείμενο (της εμπειρίας), δηλαδή το φαινόμενο, το οποίο θεωρούσε ως το πράγμα από την οπτική γωνία του υποκειμένου. Το υποκείμενο αυτό δεν έχει, κατά τον Καντ, πρόσβαση στο πράγμα καθ’ εαυτό, επειδή δεν διαθέτει εποπτική διάνοια. Επομένως, το πράγμα καθ’ εαυτό του Καντ δεν είναι παρά το πράγμα από την οπτική γωνία ενός υποκειμένου που διαθέτει εποπτική διάνοια, ας πούμε του Θεού. Τότε όμως είναι και πάλι αντικείμενο για κάποιον, έστω και αν αυτός ο κάποιος δεν είναι ανθρώπινο υποκείμενο. Ο Σόπενχαουερ θεωρεί λοιπόν ότι ο Καντ δεν διαχώρισε αρκετά το πράγμα καθ’ εαυτό από το αντικείμενο, ακριβώς επειδή το θεωρεί αντικείμενο του Θεού. Συνεπώς, αν είναι να μιλήσουμε για αυτό που είναι καθ’ εαυτό, δεν μπορούμε να το ονομάζουμε πράγμα. Ο Καντ είναι ένοχος μιας «πραγμοποίησης», θα λέγαμε σήμερα. Όπως θεωρεί ο Σόπενχαουερ, αυτή η πραγμοποίηση είναι ό,τι συμβαίνει στο καθ’ εαυτό μόλις τεθεί υπό την οπτική γωνία ενός υποκειμένου, όποιο και αν είναι αυτό.

Έτσι, ο Σόπενχαουερ έρχεται σε αντίθεση με την άποψη εκείνη σύμφωνα με την οποία οι δύο κόσμοι του Καντ, ο νοητός και ο εμπειρικός, δεν είναι κόσμοι αλλά οπτικές γωνίες. Καθώς απορρίπτει αυτή την ερμηνεία, οντολογικοποιεί την κριτική γνωσιοθεωρία του Καντ. Το να είναι κάτι φαινόμενο δεν είναι μια θεώρηση του πράγματος αλλά μια κατάσταση. Το αντικείμενο της εμπειρίας είναι η παράστασή του και όχι, όπως πιστεύει ο Καντ, κάτι του οποίου έχουμε παράσταση. Αντικείμενο και παράσταση είναι ένα και το αυτό. Αυτή η θέση θυμίζει αρκετά τον ιδεαλισμό του Μπέρκλεϋ, με τον οποίο ο Σόπενχάουερ μοιράζεται τη θέση ότι τα αντικείμενα είναι ιδεατά, αν και βεβαίως δεν συμμερίζεται την άποψη ότι πρόκειται για ιδέες στο μυαλό του Θεού. Αντιθέτως, παραιτείται από την αξίωση του Μπέρκλεϋ να κάνει τον ιδεαλισμό συμβιβάσιμο με τον κοινό νου. Ο ιδεατός αυτός κόσμος των παραστάσεων, δηλαδή των αντικειμένων, δεν είναι ο κόσμος καθ’ εαυτόν, αλλά *ο κόσμος ως παράσταση*. Είναι ένα όνειρο μέσα στο οποίο βρισκόμαστε, παρόμοιο με τα όνειρα που βλέπουμε στον ύπνο μας, για τα οποία θεωρούσε ότι είναι σελίδες κομμένες από το ίδιο βιβλίο της ζωής μας. Μπορούμε άραγε να ξυπνήσουμε από το όνειρο αυτό;

Πάντως, ο Σόπενχάουερ συνεχίζει να πιστεύει, όπως ο Καντ, ότι η υποκειμενικότητα αυτού του κόσμου οφείλεται στην ιδεατότητα του χώρου και του χρόνου, που, κατά τον Καντ, προέρχονται από το υποκείμενο της εμπειρίας και όχι από τα αισθητά αντικείμενα. Εν προκειμένω σκέφτεται όμως και πάλι διαφορετικά από τον Καντ. Εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι η συμπλοκή του χώρου και του χρόνου και όχι η καθεμιά διάσταση από μόνη της. Αν τα αντικείμενα βρίσκονταν μόνο στον χώρο, τότε, δεδομένης της απειρίας του, και της στατικότητας που θα συνεπάγετο η έλλειψη χρόνου, δεν θα συναντιούνταν μεταξύ τους ποτέ. Θα ήταν αδιάφορο το ένα για το άλλο, διασκορπισμένα στο χωρικό αχανές. Το ίδιο θα συνέβαινε αν τα αντικείμενα ήταν στον χρόνο, αλλά όχι στον χώρο. Θα διαδέχονταν το ένα το άλλο χωρίς κανόνα και χωρίς μεταξύ τους συσχέτιση. Είναι όμως επειδή είναι στον χώρο και στον χρόνο μαζί που έρχονται σε μεταξύ τους σχέση. Κάτι μπορεί να είναι στον ίδιο χώρο με κάτι άλλο, μόνο αν είναι εκεί σε διαφορετικό χρόνο. Και μπορεί να είναι στον ίδιο χρόνο, σε διαφορετικό όμως χώρο. Ο χωροχρόνος είναι όρος της δυνατότητας της σύγκρισης μεταξύ των αντικειμένων, της ταυτότητας και της διαφοράς τους. Είναι επίσης εκείνος που θεσπίζει κανόνες απαγόρευσης (ποτέ στον ίδιο χώρο και χρόνο δύο αντικείμενα) και άρα μια τάξη. Η τάξη αυτή είναι εκείνη με την οποία τα αντικείμενα μπορούν να διαδέχονται το ένα το άλλο, δηλαδή η τάξη της αιτιότητας, που είναι η υπαρκτική εκδοχή της *αρχής του αποχρώντος λόγου*. Επειδή όλες μας οι παραστάσεις είναι χωροχρονικές, ο κόσμος ως παράσταση είναι ένας κόσμος υπό την αρχή του αποχρώντος λόγους, στον οποίο μπορεί να υπάρχει διάρκεια (υπόσταση) και μεταβολή. Ο κόσμος ως παράσταση, στον οποίο τα αντικείμενα σχετίζονται μεταξύ του σύμφωνα με αιτιακούς κανόνες, είναι ένας κόσμος των επιδράσεων. Η πραγματικότητα είναι μια «Wirklichkeit».

Ο κόσμος υπό την αρχή του αποχρώντος λόγου είναι ένας κόσμος σχέσεων και η γνώση που μπορούμε να έχουμε για αυτόν είναι μόνο σχετική. Εκείνο που μπορούμε να γνωρίζουμε σύμφωνα με τους αιτιακούς κανόνες είναι συναρτήσεις αντικειμένων και όχι τα ίδια τα αντικείμενα. Αυτό οδηγεί, σύμφωνα με τον Σόπενχαουερ, σε δύο αντινομίες. Η πρώτη συνίσταται ότι κάθε φορά που έχω ένα Ax το εξηγώ αιτιακά μέσω ενός Αx-1. Ουδέποτε όμως μπορώ να καταλήξω σε ένα πρώτο Α, ένα Α1, αφού κι αυτό θα έχει αιτιακή εξήγηση. Μπορώ να εξηγήσω κάτι, λέγοντας πώς προκύπτει, δεν μπορώ όμως να πω τι είναι χωρίς αναφορά σε κάτι άλλο, αν και χρειάζομαι μια πρώτη αρχή της αλυσίδας. Είμαι λοιπόν καταδικασμένος σε αυτή τη σχετικότητα. Η δεύτερη αντινομία συνίσταται στο ότι είναι εύλογο να υποθέσω ότι εγώ που σκέφτομαι και εξηγώ, το υποκείμενο της εμπειρίας και της γνώσης, είμαι ένα ύστερο προϊόν της φύσης, ας πούμε, όπως θα λέγαμε σήμερα, ένα προϊόν της φυσικής εξέλιξης. Η νόηση, το υποκείμενο, έρχεται χρονικά μετά τα αντικείμενα. Ωστόσο, χωρίς το υποκείμενο δεν υπάρχει χρόνος και άρα υποχρεώνομαι να σκεφτώ έναν (φυσικό) μέσα σε έναν (υπερβατολογικό) χρόνο. Στον Καντ, αυτά τα δύο δεν έρχονται σε αντίθεση, αφού ο μεν έχει οντολογικό χαρακτήρα και ο δε όχι. Στην περίπτωση όμως του οντολογικοποιημένου καντιανισμού που πρεσβεύει ο Σοπενχάουερ, υπάρχει σύγκρουση.

Πριν δούμε ποια διέξοδος προσφέρεται από αυτά τα προβλήματα, θα πρέπει να σχολιάσουμε κάτι ακόμη, που είναι κεντρική σημασίας. Επειδή ο Σόπενχαουερ θεωρεί, όπως είδαμε, ότι οι μορφές του χρόνου και το χώρου οδηγούν άμεσα σε αυτή την αιτιότητας, δεν διακρίνει μεταξύ αισθητικότητας και διάνοιας όπως ο Καντ. Χρησιμοποιεί, λοιπόν, την έννοια της διάνοιας και για τον χώρο και τον χρόνο. Ο Καντ διέκρινε μεταξύ αισθητικότητας και διάνοιας (επιμέρους και καθολικού) και έκρινε επιβεβλημένη την εφαρμογή των εννοιών στο ετερόκλητο υλικό της εποπτείας. Για την εφαρμογή αυτή θεωρούσε υπεύθυνη τη δύναμη της κρίσης. Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, ο Καντ υποστηρίζει ότι η δύναμη της κρίσης μάς δίνει το κριτήριο, δηλαδή τον κανόνα σύμφωνα με τον οποίο μπορούν να εφαρμοστούν οι έννοιες, ως κανόνες της διάνοιας, στο υλικό της εποπτείας. Τότε όμως χρειάζεται ένας περαιτέρω κανόνας για την εφαρμογή του κανόνα της δύναμης της κρίσης και άρα τελικά άπειροι κανόνες. Συνεπώς, η κριτική ικανότητα δεν γνωρίζει έσχατο κανόνα, είναι μάλλον ένα ταλέντο, που είτε το έχει κανείς είτε όχι. Η δύναμη της κρίσης είναι άμεση.

Καθώς ο Σόπενχαουερ δεν αναγνωρίζει διαφορά μεταξύ διάνοιας και αισθητικότητας, η διάνοια, συνολικά, κληρονομεί αυτή την αμεσότητα. Είναι περισσότερο μια αίσθηση παρά μια ικανότητα. Κάθε εποπτεία είναι, επομένως, διανοητική. Δεν υπάρχει αισθητηριακή παράσταση χωρίς αιτιότητα. Ακριβώς επειδή πρόκειται για μια αίσθηση, η διάνοια είναι κοινή σε ανθρώπους και ζώα, καθώς και αυτά αναγνωρίζουν αντικείμενα, δηλαδή έχουν παραστάσεις. Εκείνο που διακρίνει τους ανθρώπους δεν είναι η διάνοια, αλλά ο Λόγος, τον οποίο ο Σόπενχαουερ διακρίνει από τη διάνοια πολύ πιο αυστηρά από ό,τι ο Καντ. Στην καντιανή φιλοσοφία, διάνοια και Λόγος διακρίνονται για τον ίδιο λόγο που διακρίνονται μεταξύ τους η αισθητικότητα από τη διάνοια και απαιτείται η εφαρμογή των εννοιών στην εποπτεία. Καθώς, για τον Σόπενχαουερ, δεν υφίσταται παρόμοια διάκριση και ανάγκη εφαρμογής, ο Λόγος δεν διαθέτει υπερβατολογικό ρόλο. Είναι μια ικανότητα με αυστηρά και μόνο λογική δικαιοδοσία. Είναι μια ικανότητα χειρισμού (υπολογισμού) του υλικού το οποίου του προμηθεύει η διάνοια.

Αυτό έχει μια πολύ σημαντική συνέπεια. Η διάκριση μεταξύ της διάνοιας και το Λόγου μετατρέπεται σε διάκριση μεταξύ αμεσότητας και εμμεσότητας, intuitio (που εδώ σημαίνει τόσο εποπτεία όσο και έννοια) και αναστοχασμού (Reflexion). Κάθε φορά που επιστρατεύεται ο Λόγος εκκινεί μια διαδικασία που μας απομακρύνει από το παρόν, λόγω της εμμεσότητάς της. Δεν σχετιζόμαστε ευθέως με τα πράγματα, αλλά με τη σχέση μας με τα πράγματα. Οι έννοιες (τις οποίες διαμορφώνει ο Λόγος) είναι παραστάσεις παραστάσεων, όχι απλώς άλλου είδους παραστάσεις. Εδώ η αρχή του αποχρώντος λόγου ισχύει λογικά και όχι υπαρκτικά. Ο Λόγος αναζητεί παραστάσεις που εξηγούν άλλες παραστάσεις. Η διάνοια παρατάσσει τις παραστάσεις σύμφωνα με κανόνες, αλλά ο Λόγος τις συντάσσει, και για αυτό ακριβώς η χρήση του είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη χρήση της γλώσσας. Η γλώσσα (δηλαδή ο λόγος) σημαίνει πάντοτε μια αποξένωση, και θα λέγαμε ότι, μέσω αφαίρεσης, σκοτώνει την άμεση εμπειρία, με στόχο τη φρόνηση και τη συγκρότηση κανόνων προς καθολική εφαρμογή.

Έτσι, αν και ο Λόγος είναι μια δραστηριότητα δευτέρου βαθμού, είναι, για αυτό ακριβώς, μια δραστηριότητα εξαρτημένη από εκείνη της διάνοιας και άρα κατώτερη. Δεν έχει, όπως στον Καντ, την συμπαραδήλωση της ελευθερίας. Ο Λόγος είναι από μόνος του κενός και λαμβάνει το υλικό του από άλλου. Κατά κάποιον τρόπο, η αντίθεση μεταξύ διάνοιας και Λόγου παίρνει τη θέση της καντιανής διάκρισης μεταξύ αισθητικότητας και εποπτείας, με τη διαφορά ότι ο Σόπενχάουερ προσδίδει στη διάκριση ψυχολογική σημασία. Μπορούμε, μάλιστα, λέει ο Σόπενχαουερ να χωρίσουμε τους ανθρώπους ανάλογα με τη σχετική βαρύτητα των δύο δραστηριοτήτων. Κάποια άνθρωποι είναι άμεσοι, άλλοι προτιμούν την εμμεσότητα του Λόγου. Αυτή η διάκριση θυμίζει κοινούς τόπους που είναι τρέχοντες και σήμερα. Λέμε για κάποιους ανθρώπους ότι είναι αυθόρμητοι και για άλλους ότι υποβάλλουν τα πάντα σε λογική επεξεργασία. Σε κάθε περίπτωση, ανάμεσα στη διάνοια και τον Λόγο υπάρχει ένα χάσμα, και είναι, όπως θεωρεί, ο Σόπενχαουερ αυτό του χάσμα που εξηγεί κάποια κατ’ εξοχήν ανθρώπινα φαινόμενα όπως το γέλιο, το οποίο γεννάται από την ασυμμετρία μεταξύ αντικειμένων (παραστάσεων) και εννοιών.

**Β.** Η ταύτιση αντικειμένου και παράστασης, όπως είναι φανερό, καθιστά τον Σόπενχαουερ αντίπαλο μια ρεαλιστικής φιλοσοφίας. Ο ρεαλισμός, όπως τουλάχιστον τον εννοεί ο Σόπενχαουερ, υποθέτει μια επίδραση του αντικειμένου στο υποκείμενο της γνώσης, μέσω της οποίας γεννάται η παράσταση του αντικειμένου. Αλλά ο Σόπενχαουερ θεωρεί ότι η παράσταση *είναι* το αντικείμενο και έχει ως σύστοιχο το υποκείμενο. Η τάξη των αντικειμένων είναι η γνωστική τους τάξη, η οποία διέπεται από την αρχή του αποχρώντος λόγου, η οποία είναι η μορφή της παράστασης γενικά. Ωστόσο, η αρχή του αποχρώντος λόγου δεν ισχύει ανάμεσα στο υποκείμενο και στο αντικείμενο. Συνεπώς η ρεαλιστική θεώρηση θα πρέπει να απορριφθεί. Εξίσου όμως θα πρέπει να απορριφθεί και η ιδεαλιστική θεώρηση σύμφωνα με την οποία το αντικείμενο είναι προϊόν της επίδρασης του υποκειμένου. Ο Σόπενχαουερ έχει εν προκειμένω κατά νου τη φιλοσοφία του Φίχτε, ο οποίος θεωρούσε ότι του Μη-Εγώ (το αντικείμενο) «τίθεται» από το Εγώ (υποκείμενο). Το αντικείμενο δεν μπορεί, όμως, να είναι αποτέλεσμα, μολονότι όλα τα αντικείμενα έχουν μεταξύ τους αιτιακές σχέσεις. Αντιστοίχως, ο Σόπενχαουερ θεωρεί ότι δεν δικαιώνεται ο σκεπτικισμός, ο οποίος επισημαίνει ότι γνωρίζουμε πάντα την επίδραση του αντικειμένου και ποτέ αυτό το ίδιο. Το αντικείμενο, για τον Σόπενχαουερ, δεν είναι παρά αυτό που ο σκεπτικισμός ονομάζει «επίδρασή» του.

Παρ’ όλα αυτά, το ερώτημα του σκεπτικισμού έχει νόημα, αν διατυπωθεί διαφορετικά. Διότι, αν και δεν μπορούμε να ρωτάμε, τι είναι το αντικείμενο πριν την επίδρασή του (αφού παράσταση και αντικείμενο είναι ένα και το αυτό), μπορούμε να ρωτήσουμε μήπως ο κόσμος είναι και κάτι διαφορετικό από παράσταση. Η απόρριψη της αιτιακής σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου δεν αναιρεί τον θεμελιώδη δυϊστικό προσανατολισμό της φιλοσοφίας του Σόπενχαουερ. Τι μάς κινεί όμως προς ένα τέτοιο ερώτημα; Κατά τον Σόπενχαουερ, υπάρχουν πολλοί λόγου. Ένας πρώτος λόγος είναι ο καταστατικός περιορισμός της επιστήμης. Η επιστήμη μας μιλά για τη χωροχρονική τάξη των αντικειμένων, λέει δηλαδή πώς, σύμφωνα με ποιους κανόνες, η μια κατάσταση της ύλης διαδέχεται την άλλη. Ασχολείται, λοιπόν, μόνο με σχέσεις μεταξύ φυσικών καταστάσεων και όχι με το τι είναι οι καταστάσεις αυτές. Έχει να κάνει με μορφές και όχι με περιεχόμενα. Στηριζόμενη στην αρχή του αποχρώντος λόγου, διατυπώνει αναγκαίες σχέσεις μέσα από φυσικούς νόμους. Δεν μπορεί όμως να εξηγήσει τι είναι οι ίδιες οι φυσικές δυνάμεις και αρκείται στη μελέτη της επίδρασής τους. Αυτό το οποίο δεν είναι σε θέση να κάνει η επιστήμη είναι το έργο της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία επεκτείνεται επομένως σε ένα πεδίο πέραν των σχέσεων και συνεπώς πέραν της αρχής του αποχρώντος λόγου. Σύμφωνα με τη μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Σόπνεχαουερ, αυτό που κάνει η επιστήμη μοιάζει με την κατάσταση εκείνου που ξαφνικά βρίσκεται εν μέσω μιας παρέας αγνώστων και αρχίζει να την γνωρίζει, παρατηρώντας τις μεταξύ τους σχέσεις. Η φιλοσοφία όμως θέτει ένα ριζικό ερώτημα. Αναρωτιέται, όπως ο άνθρωπος του παραδείγματός μας, «πώς, στο διάολο, βρέθηκα εδώ πέρα;».

Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο τίθεται το ερώτημα πέραν της επιστήμης είναι πιο συγκεκριμένος. Έχει να κάνει με την ειδική σχέση που έχουμε με το σώμα μας, για το οποίο ο Σόπενχαουερ χρησιμοποιεί τη γερμανική λέξη «Leib». Θα δούμε αμέσως ποια ιδιαίτερη σύλληψη εννοεί ο συγκεκριμένος όρος, που χρησιμοποιείται αντί του συνηθέστερου «Körper». Όλοι και όλες μας διαθέτουμε, ως άτομα, σώμα. Κατ’ αρχήν πρόκειται για ένα αντικείμενο ανάμεσα στα άλλα, μια συνηθισμένη παράσταση στον κόσμο. Διαπιστώνουμε ωστόσο ότι οι επιδράσεις που ασκούνται πάνω του (σύμφωνα με την αρχή του αποχρώντος λόγου) έχουν διαφορετική σημασία από τις υπόλοιπες. Τις αισθανόμαστε, προκαλούν ευχαρίστηση ή πόνο. Ως φυσικό σώμα, το σώμα μας κινείται και οι κινήσεις αυτές έχουν μια αιτία. Υπάρχει πάντα κάποιο κίνητρο. Τα κίνητρα των πράξεών μας τα συλλαμβάνουμε, όμως, με διαφορετικό τρόπο από τα άλλα αίτια στον κόσμο. Είναι άμεσα δικά μας. Αναγνωρίζουμε σε αυτά τη δική μας θέληση. Ο Σόπενχαουερ έχει, όμως, κατά νου να πει κάτι διαφορετικό από εκείνο που υποστηρίζουν οι υποστηρικτές της ελευθερίας της θέλησης (όπως ο Καντ). Οι αποφάσεις που λαμβάνουμε για να πραγματοποιήσουμε κάποιες κινήσεις, δηλαδή οι αποφάσεις πράξεων, δεν είναι αποφάσεις της θέλησης, βουλητικά ενεργήματα, τα οποία συνιστούν αίτια των σωματικών κινήσεων. Αυτή ήταν, περίπου, η θεώρηση του Λοκ, στην οποία είχε ασκήσει κριτική ο Χιουμ. Αντιθέτως, λέει ο Σόπενχαουερ, η πράξη της θέλησης και η πράξη με την έννοια της σωματικής κίνησης είναι ένα και το αυτό. Η απόφαση είναι η πράξη και όχι κάποια απλή πρόθεση, την οποία μπορούμε να ανακαλύψουμε με τον αναστοχασμό. Δεν αποφασίζω να σηκώσω το χέρι μου και έπειτα το κουνάω, αλλά η απόφαση είναι η κίνηση. Η σωματική κίνηση, η πράξη, δεν είναι, λοιπόν, παρά αντικειμενοποιημένη θέληση. Το σώμα (Leib) είναι η θέληση που έγινε παράσταση. Παρόλο που το σώμα είναι κι αυτό μια παράσταση, μέσω του σώματος καταλαβαίνω κάτι άλλο που δεν είναι παράσταση (αλλά γίνεται). Αυτή είναι, κατά τον Σόπενχαουερ, η κατ’ εξοχήν φιλοσοφική αλήθεια: Το σώμα μου και η θέληση μου είναι Ένα, απλώς στο σώμα τη συναντώ σε μορφή αντικειμένου. Με μια έννοια, το σώμα είναι το αντικείμενο που είναι και υποκείμενο.

Το σώμα εμφανίζεται, λοιπόν, διαφορετικό από όλα τα άλλα αντικείμενα. Αν όλος ο κόσμος των αντικειμένων, ο κόσμος ως παράσταση, είναι ένα όνειρο, το σώμα είναι το μόνο πράγμα στον κόσμο που δεν είναι απλώς παράσταση. Είναι κάτι καθ’ εαυτό. Πώς να καταλάβουμε αυτή τη μοναδικότητα. Η μία ερμηνεία είναι εκείνη του σολιψισμού. Υπάρχει μόνο το σώμα μου και τίποτε άλλο. Ο Σόπενχαουερ θεωρεί περιττό να ανασκευάσει μια τέτοια εξωφρενική υπόθεση. Υπάρχει, ωστόσο, μια δεύτερη, καλύτερη ερμηνεία. Μπορεί αυτό το μοναδικό να μην είναι το σώμα μου, αλλά η ιδιαίτερη σχέση που έχω με το σώμα μου. Μπορεί μόνο σε αυτό να αντιλαμβάνομαι ό,τι ισχύει γενικά. Αυτό είναι, σύμφωνα με τον Σόπενχαουερ, το κλειδί της μεταφυσικής. Γιατί, αν είναι έτσι, τότε το σώμα απλώς μας δείχνει αυτό που ισχύει και για όλες τις άλλες παραστάσεις. Όλα τα αντικείμενα, τα φαινόμενα, είναι φαινόμενα θέλησης. *Το πράγμα καθ’ εαυτό είναι η θέληση*!

Αξίζει εδώ ένα περαιτέρω σχόλιο. Ο Καντ, που θεωρούσε ότι οι αισθήσεις παρέχουν περιορισμένη πρόσβαση στο Είναι, μιλούσε για δύο είδη του υπεραισθητού (μάλιστα η γεφύρωσή τους, που ποτέ δεν είναι πλήρης, είναι το θέμα της τρίτης *Κριτικής*). Είναι από τη μια το πράγμα καθ’ εαυτό ως υπεραισθητό υπόστρωμα των πραγμάτων, αυτό που δεν συλλαμβάνεται υπό κατηγορίες της διάνοιας και δεν είναι χωροχρονικό. Από την άλλη, είναι το νοούμενο, όρος που χρησιμοποιείται από τον Καντ για τον μη εμπειρικό εαυτό μου και την ελευθερία του. Υπάρχει, θα λέγαμε, ένα υπεραισθητό Αυτό και ένα υπεραισθητό Εγώ. Τώρα όμως, σύμφωνα με τον Σόπενχαουερ, δεν μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα στις δύο αυτές εκδοχές. Καθώς το πράγμα καθ’ εαυτό δεν είναι πράγμα (αυτό), είναι παντού και πάντα, στον άνθρωπο και στη φύση, θέληση. Εδώ πλέον δεν έχει θέση η διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Αυτά έχουν νόημα μόνο ως σύστοιχα των παραστάσεων. Θα σκεφτόταν κανείς ότι ο Σόπενχαουερ επιχειρεί να ενοποιήσει υποκείμενο και αντικείμενο, με τον τρόπο που το επιχείρησε και ο γερμανικός ιδεαλισμός. Υπάρχει όμως μια βασική διαφορά. Εδώ, η ενοποίηση δεν γίνεται υπό την κυριαρχία του υποκειμένου (της ελευθερίας) του. Αντίθετα, τρόπον τινά, το Αυτό απορροφά το Εγώ. Η θέληση δεν χαρακτηρίζει το υποκείμενο. Τα πάντα είναι θέληση.

Η υποβάθμιση του Εγώ (και μαζί με αυτό υποβαθμίζονται η σκέψη, ο Λόγος, η ελευθερία κ.ο.κ.) σηματοδοτεί κάτι που θα ονομάζαμε ανορθολογιστική στροφή. Δεν χρειάζεται να συλλάβουμε τον όρο ως αρνητικό αξιολογικό χαρακτηρισμό. Ο ανορθολογισμός της φιλοσοφίας του Σόπενχαουερ εκδηλώνεται σε πολλά επίπεδα. Ας δούμε τρία από αυτά. Το πρώτο, και ίσως λίγότερο φανερό, είναι ότι ο κόσμος ως θέληση, που δεν είναι αίτιο του κόσμου ως παράσταση, δεν έχει, για αυτό το λόγο, καμιά σχέση με τον κόσμο ως παράσταση. Δεν ισχύει εδώ, ότι θα λέγαμε στην περίπτωση του Καντ, ότι το πράγμα καθ’ εαυτό περνά μέσα από το φίλτρο της υποκειμενικότητας. Η θέληση είναι κάτι εντελώς ξένο στον λογικά τακτοποιημένο κόσμο των παραστάσεων. Δεύτερον, στον κόσμο ως θέληση δεν ισχύει, προφανώς, η αρχή του αποχρώντος Λόγου. Αν και είναι οντολογικά το θεμέλιο του κόσμου των παραστάσεων, ο ίδιος δεν έχει θεμέλιο. Η θέληση είναι αβυσσαλέα. Τρίτον, και ως συνέχεια του προηγούμενου, η θέληση για την οποία μιλά ο Σόπενχαουερ είναι πολύ διαφορετική από τη θέληση του Καντ. Στον Καντ, η θέληση θέλει πάντα κάτι, έχει δηλαδή ένα σκοπό (θέλει για κάποιο λόγο). Εδώ όμως δεν υπάρχει λόγος και σκοπός. Στην καθημερινή μας ζωή διακρίνουμε ανάμεσα στη θέληση, την οποία αποδίδουμε στον άνθρωπο, στην περίπτωση των ζώων και των φυτών και στην περίπτωση του ανόργανου κόσμου. Ξεχωρίζουμε τον άνθρωπο, γιατί οι αιτίες που προσδιορίζουν τις κινήσεις του είναι παραστάσεις, δηλαδή διανοητικά αίτια. Από τη σκοπιά του Σόπενχαουερ, ωστόσο, αυτές οι διακρίσεις καταρρέουν. Πρόκειται για μια θέληση που δεν κινείται βάσει παραστάσεων, δεν θέλει κάτι συγκεκριμένο, είναι ένα σκέτο θέλειν, που δεν εμπίπτει στην αρχή του αποχρώντος λόγου. Πρόκειται για μια επιδίωξη που είναι τυφλή, μια σκοτεινή ροπή, χωρίς στόχο. Μόνο όταν η θέληση παριστάνεται στην ύλη εκδηλώνεται με τη μορφή στόχων και φυσικών επιδράσεων. Όμως ο Σόπενχαουερ δεν βλέπει τη θέληση ως μια δύναμη, αλλά κάθε δύναμη ως, στο βάθος, θέληση. Από τη σκοπιά του κόσμου ως θέλησης, οι διακρίσεις μεταξύ συνείδησης και ενστίκτου, ζωικών και ζωτικών κινήσεων, ζώων και φυτών, οργανικού και ανόργανου. Η ταυτότητα της θέλησης με το σώμα σημαίνει, έτσι, ότι, π.χ., τα δόντια των ζώων δεν είναι παρά αντικειμενοποιημένη πείνα, τα γεννητικά όργανα αντικειμενοποιημένη σεξουαλική ορμή κ.α. Ακόμη και το σπίτι που χτίζουμε με αρχιτεκτονικό σχεδιασμό δεν διαφέρει ουσιαστικά από το κέλυφος του σαλιγκαριού. Και στα δύο φανερώνεται θέληση. Ό,τι είναι σε μένα το κίνητρο είναι και για την πέτρα η κλωτσιά με την οποία μετακινήθηκε. Ο Σόπενχαουερ μοιάζει με αντεστραμμένο Σπίνόζα. Δεν ανάγεται η θέληση στην αναγκαιότητα, αλλά η αναγκαιότητα στη θέληση. Η πέτρα θέλει να κινηθεί.

Αν συγκρίνουμε τον δυϊσμό του Σόπενχαουερ με εκείνον του Καντ, θα παρατηρήσουμε ότι εδώ δεν είναι ότι η διάκριση των δύο κόσμων αφήνει πάντοτε ένα άλογο υπόλοιπο. Αντίθετα, ο «πραγματικός» κόσμος είναι ουσιαστικά άλογος. Ο καντιανισμός παίρνει μια τροπή που οδηγεί στην έξοδο από τη μεταφυσική. Ωστόσο, δεν είναι ακριβώς έτσι. Αυτό το «ουσιαστικά» άλογος παραμένει μια μεταφυσική χειρονομία. Υπάρχει, σύμφωνα με τον Σόπενχαουερ, ένας κόσμός πίσω από τον κόσμο, έστω και αν σε αυτόν δεν ισχύει η λογική τάξη, η αρχή του αποχρώντος λόγου. Για αυτό το λόγο ο Σόπενχαουερ διατηρεί δεσμούς με τη φιλοσοφική παράδοση.

Ας ξαναδούμε, πρώτα από όλα, τη σχέση με τον Καντ. Μιλώντας για πράγμα καθ’ εαυτό, ο Καντ άφηνε ίσως ενίοτε να εννοηθεί ότι υπάρχουν τόσο πράγματα καθ’ εαυτά όσα και φαινόμενα. Πίσω από το μολύβι που κρατάω υπάρχει, εκτός χώρου και χρόνου, το μολύβι αυτό, αλλά καθ’ εαυτό, όπως είναι ανεξάρτητα από εμένα. Στον Σόπενχαουερ, όμως, οδηγούμαστε σαφώς σε έναν κόσμο, αυτόν της θέλησης, που δεν υφίσταται διάκριση μεταξύ του ενός και των πολλών. Η θέληση είναι ριζικά μία και παντού η ίδια. Η πολλαπλότητα είναι ιδιότητα του χώρου και του χρόνου, οι οποίοι εισάγουν την αρχή της εξατομίκευσης, το principium individuationis.

Η ιδέα της ενότητας εξακολουθεί όμως να έχει σχέση με τον Καντ. Στη Διαλεκτική του καθαρού Λόγου ο Καντ υποστήριζε ότι οι ποικίλες πράξεις μας μπορούν να αναχθούν σε μια κανονικότητα της συμπεριφοράς μας, στον εμπειρικό χαρακτήρα μας. Αυτός ο εμπειρικός χαρακτήρας ανάγεται όμως σε ένα άλλο, νοητό χαρακτήρα, που ισχύει για εμάς ως νοούμενα. Η θέληση του Σόπενχαουερ είναι το αντίστοιχο του νοητού χαρακτήρα, όρο τον οποίο επεφύλασσε ο Καντ ειδικά στον άνθρωπο. Και πράγματι, μολονότι η θέληση είναι μία, ακόμη και στον Σόπενχαουερ ο άνθρωπος κατέχει προνομιακή θέση. Δεν είναι μόνο ότι οδηγηθήκαμε στην ιδέα της θέλησης μέσω του σώματός μας. Είναι επίσης ότι η αντικειμενοποίηση της θέλησης στον άνθρωπο είναι μια ιδιαίτερη αντικειμενοποίηση. Σε αντίθεση με τον δογματικό ρεαλισμό, που βλέπει παντού φυσικές δυνάμεις, ο Σόπενχαουερ βλέπει παντού τη μία θέληση, απλώς σε διαφορετικές μορφές αντικειμενοποίησης. Στον άνθρωπο, ωστόσο, όλες αυτές οι μορφές συνυπάρχουν. Εντός του πραγματοποιούνται απλές μηχανικές διαδικασίες, όπως και στον ανόργανο κόσμο. Πραγματοποιούνται επίσης χημικές διαδικασίες, διαδικασίες ανάλογες με εκείνες των φυτών, που αντιδρούν σε ερεθίσματα, διαδικασίες ενστικτώδεις, όπως στα ζώα και εκτός όλων αυτών υπάρχουν και τα ανθρώπινα κίνητρα. Όλες αυτές οι διαδικασίες αντιστοιχούν σε διαφορετικές αντικειμενοποιήσεις. Ο άνθρωπος, όμως, που τις συνενώνει είναι ο εκπρόσωπος της βαθιάς ενότητας της θέλησης. Με αυτή την έννοια, είναι η ύψιστη αντικειμενοποίησή της, αυτή που επιτρέπει την αναλογία μεταξύ όλων των διαφορετικών μορφών. Είναι, έτσι, εκείνος που θέτει όλη τη φύση, κάθε αντικειμενοποίηση, στην υπηρεσία του. Και όχι μόνο αυτό. Ο Σόπενχαουερ θεωρεί ότι κάθε φυσική δύναμη, για την οποία επιστήμη δεν μπορεί να πει τι είναι, είναι μια ειδική μορφή αντικειμενοποίησης, κάθε είδος ζωντανού οργανισμού επίσης. Στην περίπτωση όμως του ανθρώπου, ο κάθε μεμονωμένος άνθρωπος είναι μια μοναδική αντικειμενοποίηση, με καντιανούς όρους, έχει το δικό του νοητό χαρακτήρα. Η αρχή της εξατομίκευσης πραγματώνεται εδώ πλήρως. Προφανώς, λοιπόν, ο Σόπενχαουερ θεωρεί ότι υπάρχουν συγκεκριμένα είδη αντικειμενοποίησης, και θα δούμε στα επόμενα ότι θα χρησιμοποιήσει για αυτά τον όρο ιδέες. Σε κάθε περίπτωση, αυτό σημαίνει την προσχώρηση σε ενός είδους ουσιοκρατία. Υπάρχουν ουσιώδεις μορφές, από τις οποίες συντίθεται ο κόσμος των παραστάσεων.

Από πού όμως έρχεται αυτή η πολλαπλότητα, αν ο κόσμος ως θέληση είναι ενιαίος; Πώς γεννιούνται τα πολλά από το ένα; Δεν θα έπρεπε η μία θέληση να εμφανίζεται ως ένα αντικείμενο, μία παράσταση. Ο Σόπενχαουερ έχει μια απάντηση στο ερώτημα αυτό. Είδαμε ότι ο κόσμος ως θέληση είναι μεν ενιαίος, είναι όμως και άλογος, δεν γνωρίζει τάξη και αρμονία, αλλά βρίσκεται, τρόπον τινά, σε διαρκή πόλεμο. Ο κόσμος ως θέληση τρέφεται από τον ίδιο του τον εαυτό, είναι ουσιωδώς ένας διχασμένος κόσμος. Ο εσωτερικός διχασμός είναι η ενότητά του.