

# Viljans upplösning hos geniet

## Schopenhauer och det viljelösa kunskapssubjektet

Av: Felicia Roos

Handledare: Johan Sehlberg  
Södertörns högskola | Institutionen för filosofi  
Kandidatuppsats 15 hp  
Filosofi | Hötterminen 2023



**SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA** | STOCKHOLM  
sh.se

## **Schopenhauer and the will-less subject of knowledge**

In this essay I am going to examine the meaning of the absent will in Schopenhauer's will-less subject of knowledge. I will try to answer the question of why the genius have to get rid of her will during her creative process and the consequences if the individual will prevail. I will also compare Nietzsche's description of "rausch" with Schopenhauer's will-less subject of knowledge. Finally, I will try to place Schopenhauer's will-less subject of knowledge in a contemporary context.

# Innehållsförteckning

1. <b>Inledning</b>	3
2. <b>Grunderna i Schopenhauers filosofiska system</b>	6
2.1 Kants förtjänster	6
2.2 Grundens lag	6
2.3 Föreställningen	7
2.4 Viljan	9
2.5 Konstnären som viljelöst kunskapssubjekt	10
2.6 Skillnaden på begreppet och idén	12
3. <b>Viljelösheten som skapandets förutsättning</b>	14
3.1 Geniets viljelösa förmågor	14
3.2 Manermakaren	16
4. <b>Viljan som skapandets förutsättning?</b>	18
4.1 Paradoxen i att vilja vara viljelös	18
4.2 Nietzsche och den förhöjda viljan	19
5. <b>Viljelöshetens konsekvenser</b>	23
5.1 Ett viljelöst subjekt i dagens kontext	23
6. <b>Sammanfattning</b>	25

## Inledning

Vad innebär att ”förlora sig själv”? Att ge en uttömmande beskrivning av det tillståndet är svårt, förmodligen för att det rymmer så många motsägelser. Att ”förlora sig själv” kan ibland vara en skrämmande upplevelse nära kopplat till självutplåning. Det kan också vara en upplevelse som består av att ”förlora sig själv” i *något*, att träda in i annan värld, en större värld än sin egen. Varpå det egna jaget förloras till förmån för något annat. Medvetandet består, men dess fokus har ändrats, fjärran från jagets oväsentligheter. Ett medvetande utan självmedvetenhet. Att ”förlora sig själv” kan paradoxalt nog också hänga ihop med att bli sig själv fullt ut.

I skapandet av konst har denna förmåga att ”förlora sig själv” i något länge setts som avgörande för att kunna skapa. Men en filosofisk beskrivning av detta tillståndets egentliga funktion och effekter har varit mer sällsynt. På det sättet utmärker sig filosofen Arthur Schopenhauer. Han gav konsten en mycket avgörande och viktig roll i sitt filosofiska system och menade att konst och skapande, bortsett från ett asketiskt leverne, var det enda sätt människan kunde finna tröst i en värld präglad av ett mänskligt elände.

Det tillstånd som konstnären försätts i under sitt skapande kallade Schopenhauer för att bli till ”ett viljelöst kunskapssubjekt”. I *Världen som vilja och föreställning* beskriver Schopenhauer genialitet som ”förmågan att förhålla sig rent åskådande, att förlora sig i åskådningen och att rycka kunskapen, som ursprungligen var till endast för att tjäna viljan, undan denna tjänst, d.v.s. att fullkomligt lämna ur ögonen sitt intresse, sitt viljande, sina syften, följaktligen att på en tid fullkomligt avstå från sin personlighet för att bli kvar som *rent kunskapande subjekt*, som klart världs-öga.”<sup>1</sup> Förmågan att skapa konst hänger alltså enligt Schopenhauer tätt samman med i vilken grad du klarar av att lösgöra dig själv från dina personliga intressen och din vilja – att ”förlora dig själv”. Samtidigt som denna tröst var en av få att finna i en mörk värld, menade Schopenhauer att förmågan att både uppskatta och själv skapa konst är något som varierar kraftigt hos människor – och att enbart geniet förmår att hålla sig kvar i tillståndet som viljelöst kunskapssubjekt tillräckligt länge för att kunna skapa. Schopenhauer beskriver inte skapandeprocessen i kollektiva termer över huvud taget. Det viljelösa kunskapssubjektet upplöser förvisso sin individualitet för att kunna skapa, men inte

---

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer. *Världen som vilja och föreställning*. Umeå: Bokförlaget h:ström – Text & Kultur AB, 2020, 250.

genom att utbyta idéer med någon annan, utan snarare genom att uppgå i ett annat universum, bortom jordelivet.

Denna romantisering av det solitära geniet som står över världsliga ting klingar inte längre särskilt bra i vår tid. Genibegreppet har kritiserats för att vara både elitistiskt och världsfrånvänt. Av många anses ”geniet” vara en ren och skär myt som enbart använts som ett medel för maktmissbrukare att kunna kringgå moralen. Även själva det faktum att en person ensam kan vara ”Gud” ses som trångsynt – ingen kan väl ensam vara upphov till sin inspiration och sina influenser? Ingen människa är en ö – inte ens geniet, hävdas det. Synen på konstens skapandeprocess rör sig nu istället mot en mer relationell och kollektiv sådan, varpå det solitära geniet mer och mer ses som utdaterat.<sup>2</sup>

Det finns problematiska aspekter hos Schopenhauers filosofi både utifrån ett yttre och ett inre perspektiv. Oviljan att fördjupa sig i genibegreppet blir det yttre, medan det inre snarare blir de motsägelsefulla delarna av hans filosofi. Frågan kopplat till det yttre perspektivet berör hur Schopenhauers viljelösa kunskapssubjekt skiljer sig från kollektiva konstnärliga praktiker.<sup>3</sup> Frågan kopplat till det inre perspektivet berör hur mänskligheten kan vara helt undergiven sina egna drifter och behov – för att i nästa ögonblick vara kapabel att frigöra sig från dessa i konsten. Hur kan geniet både vara viljelös och ett subjekt på samma gång? Många filosofer har kritiserat Schopenhauers filosofi för att inte vara koherent på det som berör geniets förmåga till viljelöshet i ett filosofiskt system som samtidigt beskriver viljan som en kraft som människan är underkastad. Bernard Reginster utreder till exempel hur viljan kan påstås vara en så stark kraft vi inte kan styra, samtidigt som geniet av någon anledning kan befrias från denna vilja.<sup>4</sup> Även Friedrich Nietzsche kritiserar att det skulle kunna finnas något tillstånd som består i att vara just viljelös.<sup>5</sup> Samtidigt är en gemensam beskrivning av denna konstnärliga process för de flesta ett tillstånd utöver det normala, där subjektet förändras.

---

<sup>2</sup> Margaret Meban, “The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis”. *Art Education* 62, nr. 6, (2015): 33, <https://doi.org/10.1080/00043125.2009.11519043>

<sup>3</sup> Meban, “The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis”, 33.

<sup>4</sup> Bernard Reginster, “Knowledge and Selflessness: Schopenhauer and the Paradox of Reflection”, *European Journal of Philosophy* 16, nr. 2 (2008): 251–272, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2008.00311.x>

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche. *Till moralens genealogi*. Stockholm/ Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB 2002, 215.

Utgångspunkten för min egen undersökning kommer att rikta in sig på Schopenhauers beskrivning av konstnärens skapandeprocess. Det jag kommer att lägga störst vikt vid är själva inträdandet i tillståndet som viljelöst kunskapssubjekt, alltså själva övergången från viljande individ till viljelöst kunskapssubjekt. Detta att bli viljelös – hur är det möjligt och hur går det till? Varför är viljelösheten enligt Schopenhauer en förutsättning för skapande? Varför är viljelösheten förbehållen just geniet, och vad menar Schopenhauer händer med konsten när den individuella viljan inte upplöses? Vad finns det för paradoxer i beskrivningen av det viljelösa kunskapssubjektet? Slutligen kommer jag att undersöka viljelöshetens potentiella etiska konsekvenser. Jag kommer även göra ett försök att placera Schopenhauers viljelösa kunskapssubjekt i en nutida kontext och undersöka på vilka punkter det viljelösa kunskapssubjektet skiljer sig åt från den konstnärliga inriktning som idag främst går mot ett större fokus på kollektiva praktiker.

För att få klarhet i dessa frågor kommer jag att i det andra kapitlet börja med att presentera en kort bakgrund till Schopenhauers filosofi samt gå igenom de aspekter av Schopenhauers filosofi som är kopplade till konstnären och dennes skapandeprocess. Detta finner vi i den tredje boken av *Världen som vilja och föreställning*, vilken jag kommer utgå från i samtliga kapitel i denna uppsats. I det tredje kapitlet kommer jag att diskutera och analysera Schopenhauers filosofi närmare kopplat till det viljelösa kunskapssubjektet. Jag kommer även att kolla på hans beskrivning av geniet respektive manermakaren och utröna vilka väsentliga aspekter som skiljer dem åt och varför. I det fjärde kapitlet kommer jag att diskutera de paradoxer som det viljelösa kunskapssubjektet innehåller. I kritiken av det viljelösa kunskapssubjektet kommer jag att ta upp mycket av Nietzsches kritik. Därutöver har jag även tagit med kritik hämtad från olika filosofiska artiklar. I det femte kapitlet kommer jag att placera Schopenhauers filosofi och konstnärens viljelösa skapandeprocess i en bredare kontext och jämföra denna med kollektiva skapandeprocesser. Här kommer jag även pröva en del argument som skulle kunna tala för ett moraliskt ansvar som konstnär. Det sjätte kapitlet kommer att bestå av en summering av vad jag kommit fram till i denna undersökning.

Med det sagt ska vi börja med att ta oss an grunderna i Schopenhauers filosofiska system, med hänsyn till det viljelösa kunskapssubjektet.

## Grunderna i Schopenhauers filosofiska system

För att ha en möjlighet att pröva Schopenhauers beskrivning av konstnären och det han kallar för ett ”viljelöst kunskapssubjekt” krävs det att vi först fördjupar oss i de viktigaste beståndsdelarna av Schopenhauers filosofi. Syftet med detta är främst att undersöka de olika aspekterna av viljelöshetens väsen. Vi börjar med att se till Schopenhauers största inspirationskälla – Kant. Schopenhauers filosofi är nämligen i hög grad en vidareutveckling av Kants kritiska filosofi.

### Kants förtjänster

Schopenhauers utgångspunkt i hans eget filosofiska system var till stor del en förtjänst av Kants blottläggande av människans (o)förmåga att tillskansa sig objektiv kunskap om världen. Kant hävdade nämligen att det förvisso finns en yttervärld – men att denna värld är dold bakom våra förnimmelser, vilket hindrar oss från att faktiskt veta något om den. Denna värld bortom våra förnimmelser kallade Kant för *tinget i sig*.<sup>6</sup>

Schopenhauer utvecklade sedan detta resonemang till sin spets, på så vis att han kom att hävda att allt vi har möjlighet att tillskansa oss i själva verket är föreställningar, och att dessa föreställningar enbart får sin giltighet genom en princip om orsak och verkan som inte kan förklara sig själv. *Tinget i sig* skulle enligt Schopenhauer visa sig vara en vilja som är grundlös.

### Grundens lag

Det faktum att vår vilja är grundlös är givetvis ingenting Schopenhauer anser att vi själva uppfattar i vardagen, utan snarare något som är dolt för oss. Vi tillskansar oss enligt Schopenhauer kunskap genom att fråga *varför*, genom att ta reda på en företeelses orsak eller *grund*. Denna lag för vårt inhämtande av kunskap och orsaksbundna sätt att försöka förstå och tolka världen kallar Schopenhauer för *Grundens lag*.<sup>7</sup> Schopenhauer hävdar att gemene man anser det vara en förnuftig och tillförlitlig metod. Men eftersom att grunden själv aldrig kan

---

<sup>6</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 11.

<sup>7</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 27.

förklaras förblir människan utelämnad åt sin ”okunskap”. Bristen i *Grundens lag* ligger enligt Schopenhauer således i att ”Principen förklarar allt, men kan ej själv förklaras. Det seende ögat ser allt utom sig själv.”<sup>8</sup> Det finns med andra ord enligt Schopenhauer hela tiden en bortre gräns för kunskapsinhämtandet vartefter det blir omöjligt att komma vidare. I min läsning av Schopenhauers beskrivning av Grundens lag och hans filosofi i övrigt upplever jag det som att *Grundens lag* många gånger får gestalta människans enfald, självbelåtenhet och naivitet kombinerat med hennes förmåga att genom ”förnuftiga” argument skapa en falsk trygghet.

## Föreställningen

Grundens lag förhåller sig på flera sätt till det som Schopenhauer kallar för föreställningen – människans bild av världen, vilken vi upplever som sann, men som i själva verket inte är mer än just en föreställning. Återigen ligger bristen i att vi inte kan vända vår blick i motsatt riktning, att vi aldrig når bortom vår egen subjektivitet. Schopenhauer skriver:

Det blir då tydligt och visst för henne, att hon ej känner till någon sol, ej heller någon jord, utan alltid endast ett öga som ser en sol, en hand som känner en jord; att den värld som omger henne, endast finns till som en föreställning, d.v.s. helt och hållet endast i förhållande till något annat, till det som föreställer, till henne själv.<sup>9</sup>

Världen är för Schopenhauer alltså föreställning i den mening att varje levande och förnimmande väsen aldrig kan ställa sig utanför sitt förnimmande av världen, då själva erfarenheten av den är beroende av henne själv.<sup>10</sup> Allting som finns till för att tillskansa sig kunskap, följaktligen hela denna värld, är således enligt Schopenhauer enbart ett objekt för subjektet, ett objekt för den åskådande, en åskådares åskådande, en *föreställning*.<sup>11</sup>

Dock skiljer Schopenhauer på två typer av föreställningar, nämligen de abstrakta och de åskådliga. De abstrakta föreställningarna, vilka är kopplade till förnuftet och Grundens lag, är inbördes beroende av varandra genom direkta kausala samband. (Kunskapsinhämtande av abstrakta föreställningar kallar Schopenhauer också för abstrakt kunskap, såväl som åskådliga

---

<sup>8</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 38.

<sup>9</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 55.

<sup>10</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 55.

<sup>11</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 55.



föreställningar för åskådlig kunskap.) De åskådliga föreställningarna är också beroende av Grundens lag, men på ett annat sätt. Schopenhauer skriver:

Över de abstrakta föreställningarna, de till omdömen sammanslutna begreppen härskar visserligen Grundens lag på så sätt, att vart och ett av dem har sitt värde, sin giltighet, hela sin existens, här kallad *sanning*, endast och allenast genom omdörets relation till någonting utom densamma, dess kunskapsgrund, till vilken man således ständigt måste gå tillbaka. Över de reala objekten, de åskådliga föreställningarna däremot härskar Grundens lag ej som lag om *kunskapsgrunden* utan om *vardandesgrunden* (*Grund des Werdens*) som kausallag.<sup>12</sup>

Min tolkning av detta är alltså att de abstrakta föreställningarna är beroende av Grundens lag i och med att de fattas med förnuftet, och de bekräftas som ”sanna” enbart genom att berättiga dem genom andra lika abstrakta föreställningar.

Vad vi använder oss av för att förklara vår värld till vardags, vad även vetenskaperna använder sig av för att förklara världsliga fenomen – alltså förnuftet som förklarar orsakssamband genom abstrakta föreställningar – menar Schopenhauer alltså aldrig kan ge en fullständig eller tillförlitlig förklaring. Detta på grund av att vi inte kan lyckas med att förklara eller bekräfta något som också är helt oberoende av vår egen blick.

De åskådliga föreställningar eller de reala objekten är däremot enbart beroende av Grundens lag i och med att de blivit till i enlighet med denna lag, men inte att själva intagandet av dessa föreställningar i själva förståelsen av de åskådliga föreställningarna skulle vara beroende av Grundens lag.

När vi nu rett ut innebörden av de abstrakta respektive åskådliga föreställningarna är det dags att gå igenom den andra avgörande beståndsdel i Schopenhauers filosofiska system – Viljan.

---

<sup>12</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 68.

## Viljan

Om som konstaterats de abstrakta föreställningarnas förklaringsmodeller alltid är beroende av varandra, och på så sätt är bundna till Grundens lag, har det Schopenhauer kallar för Viljan en annan funktion. Viljan är helt bortom Grundens lag och det man kan tillskansa sig genom förnuftet. Viljan är tingets *i sig*.<sup>13</sup> Hos en levande varelse är detta väsen *viljan*. För subjektet är alltså världen dels föreställning, men också den omedelbara upplevelsen av viljan.<sup>14</sup> Schopenhauer beskriver viljans icke-relation till Grundens lag på följande vis:

Endast med förutsättning av min empiriska karaktär blir motivet en tillräcklig förklaringsgrund för mitt handlande: men abstraherar jag från min karaktär och frågar sedan, varför jag överhuvudtaget vill detta och ej något annat; så är inget svar härpå möjligt, därför att endast viljans *företeelse* är underkastad Grundens lag, men ej viljan själv, vilken så till vida kan kallas *grundlös*.<sup>15</sup>

Viljan är grundlös på grund av att vi förvisso kan motivera våra beslut med diverse fördelaktiga anledningar och konsekvenser, men utan att kunna välja vad vår vilja ursprungligen ska bestå av. Viljan som sådan, viljans *i sig* ligger bortom tid, rum och Grundens lag, medan den individuella viljan med dess olika kausala förklaringsmodeller enbart är viljans *företeelse*. Som exempel kan vi ta en situation då jag kan ge olika anledningar till varför jag vill något (det vill säga olika anledningar och motiv, alltså baserat på Grundens lag), men att förklara ursprunget till min vilja i just detta avseende blir omöjligt.

Världen är alltså till som föreställning och vilja. Dessa två poler består inte av ett samspel, utan av en ständig friktion och smärta.<sup>16</sup> Världen är i realiteten en föreställning, men människan befinner sig först och främst i upplevelsen av Världen som vilja, i och med att hon mestadels är förblindad av sina motiv och drifter kombinerat med det förnuft som skapar förklaringar till de kortsiktiga men ack så intensiva behov som viljan önskar. Schopenhauer hävdar att viljan försätter oss i en ständig och återkommande spiral av ouppfyllda behov, dess tillfredsställelse och därpå dess upplösning varpå nya lika akuta behov uppstår. Den upplevelse av världen som vilja, där vi har ett skriande ”jag” som ser världen ständigt färgad

---

<sup>13</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 159.

<sup>14</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 160.

<sup>15</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 167.

<sup>16</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 12–13.

av sina egna personliga intressen, är det tillstånd eller den värld som människor allt som oftast befinner sig i. Men – ibland lyckas hon bli medveten om att världen i själva verket är en föreställning.

Det kan hon bli först i konstens värld, genom att anlägga ett utanförperspektiv på både sig själva och andra. Förmågan att se världen som föreställning består i att du genom konsten lyckas lösgöra dig själv från den individuella vilja som annars skymmer sikten. Det är nämligen där som din självmedvetenhet och din påträngande vilja kan upplösas och du själv kan gå upp i någonting annat. Det tillstånd som består i att lösgöras från sitt jag, ”att förlora sig själv” i något annat, att enbart vara ett ”klart seende öga” kallar Schopenhauer för att vara ett viljelöst kunskapssubjekt.

### **Konstnären som viljelöst kunskapssubjekt**

Låt oss därför återvända till citatet från inledningen. Schopenhauer skriver där att genialitet är detsamma som ”förmågan att förhålla sig rent åskådande, att förlora sig i åskådningen och att rycka kunskapen, som ursprungligen var till endast för att tjäna viljan, undan denna tjänst, d.v.s. att fullkomligt lämna ur ögonen sitt intresse, sitt viljande, sina syften, följaktligen att på en tid fullkomligt avstå från sin personlighet för att bli kvar som *rent kunskapande subjekt*, som klart världs-öga.”<sup>17</sup>

Jag förstår detta som att det viljelösa kunskapssubjektet förlorar sig i världen självt och det egna konstverket till den grad att subjektet ”glömmer” sina egna behov och motiv, och att den energi som tidigare slösats på individuella syften nu kan ägnas fullt ut åt världen, varför ett helt nytt fokus tar vid, som på så sätt blir klarseende och får en slags objektiv blick.

Schopenhauer beskriver också fenomenet att rycka kunskapen ur viljans tjänst– förmodligen syftar han på att den abstrakta kunskapen<sup>18</sup>, vilken relaterar till förnuftiga resonemang underkastad Grundens lag, får ge vika för en intuitiv, åskådlig kunskap som enligt

Schopenhauer hör hemma i konstens värld.<sup>19</sup>(Den intuitiva och åskådliga kunskapen är alltså enligt Schopenhauer mer objektiv och klarseende än den abstrakta och förnuftiga kunskapen.)

---

<sup>17</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 250.

<sup>18</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 115.

<sup>19</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 115.

Alltså – genom att subjektets slitits sig bort från viljans tjänst kopplat till förnuftet och den abstrakta kunskapen, är hon inte längre bunden av att försöka hitta objektets korrelationer.<sup>20</sup> På så sätt kan hon förlora sig själv fullt ut i själva objektet med ett övermått av intuitiv och åskådlig, direkt kunskap. Det finns inte längre någon skillnad på den åskådande och det åskådade, utan de båda har blivit ett, och uppfylls i lika hög grad av varandra. Individens är inte längre ett viljande subjekt, utan ett viljelöst kunskapssubjekt.<sup>21</sup>

Vad som skiljer tillståndet som viljelöst kunskapssubjekt från människans normaltillstånd är även kontakten med vad Schopenhauer kallar för idén. Han menar att geniet först i sitt tillstånd som viljelöst kunskapssubjekt kan utgå ifrån och avbilda ”den eviga formen”, snarare än det enskilda tinget. Schopenhauer har här utgått från Platons idélära när han talar om idén, även om han vidareutvecklar denna på sitt eget vis. Enligt den mest gängse uppfattningen är idéer för Platon något som inte går att uppleva med sinnen: idéerna är fullkomliga medan sinnenas värld enbart är en skugga av dessa, de eviga idéerna är alltings urformer, medan sinnenas värld är ofullkomlig och temporär.<sup>22</sup>

Men till skillnad från Platon hävdar Schopenhauer att idén endast är ”den omedelbara och för den skull adekvata objektiteten av tinget i sig, vilket själv är *vilja*, viljan såtillvida som den ännu ej objektiverats, blivit till föreställning.”<sup>23</sup> I och med att idén är alltings urform (det fullkomliga originalet i relation till dess bleka skuggor) och på så sätt varje tings essens, tinget i sig, är idén i hög grad likställd med viljan själv, på grund av att viljan själv också är tinget i sig. Av den anledningen är avbildandet av idén i konsten samtidigt ett avbildande av viljan.

---

<sup>20</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 242.

<sup>21</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 242–243.

<sup>22</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 235.

<sup>23</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 239.

## Skillnaden på begreppet och idén

För att ytterligare säkerställa att skillnaden mellan Platons och Schopenhauers idé fattas krävs en genomgång av skillnaden på Schopenhauers begrepp respektive idé.

Schopenhauers beskrivning av idén skiljer sig ytterligare åt från Platons. Schopenhauer menar att idén *inte* är ett begrepp. Även om Schopenhauer medger att idé och begrepp har något gemensamt, nämligen att de båda ”så som enheter representerar en mångfald av verkliga ting”, hävdar han att de därutöver skiljer sig åt väsentligt. I Schopenhauers åtskiljande av idé och begrepp slutar alltså även hans följande i Platons fotspår.<sup>24</sup>

Vad alltså Schopenhauer hävdar är att idén ”är absolut åskådlig och, fastän representerande en oändlig mängd enskilda ting, dock alltigenom bestämd: av individen som sådan fattas den aldrig utan endast av den som höjt sig över allt viljande och över all individualitet till att bli kunskapens rena subjekt.”<sup>25</sup> Jag tolkar det som att idén är absolut åskådlig först för geniet, som genom att höja sig över individualitet och viljande lyckas avbilda denna idé för att på så sätt göra idén åskådlig även i sinnenas värld. Schopenhauer skriver även att idén ej är ”absolut meddelbar, utan endast betingad, i det att den fattade och i konstverket upprepade idén tilltalar var och en endast efter måttet av deras intellektuella värde”.<sup>26</sup> Detta förstår jag som att i och med att idén endast avbildas av konstnären är idén också endast betingad och inte meddelbar.

En annan viktig beståndsdel hos idén är att det rena *kunskapssubjektet* besitter som vi tidigare nämnt en intuitiv och åskådlig kunskap. Det är denna intuitiva och åskådliga kunskap som också enligt Schopenhauer har förmågan att uppfatta idén – vilken även är oförenlig med Grundens lag.<sup>27</sup> Schopenhauers idé är alltså inte abstrakt, utan åskådlig.<sup>28</sup> (Jag skulle vilja säga konkret men Schopenhauer använder sig aldrig själv av det ordet.)

Istället är enligt Schopenhauer begreppet abstrakt! Schopenhauer skriver att begreppet är ”abstrakt, diskursivt, fullkomligt obestämt inom sin sfär, bestämt endast till sin gräns, kan nås och fattas av var och en som blott har förnuft, kan meddelas genom ord utan någon ytterligare

---

<sup>24</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 300–301.

<sup>25</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 301.

<sup>26</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 301.

<sup>27</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 301.

<sup>28</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 115.

förmedling och kan fullkomligt uttömmas i sin definition.”<sup>29</sup> På grund av att begreppet är abstrakt och upplevs genom den abstrakta och förnuftiga kunskapen är det också omöjligt att åskåda.<sup>30</sup> Även om begreppet, själva förnuftigheten, är nyttig för resterande delar av livet och vetenskapen, menar Schopenhauer att det är ”evigt ofruktbart” för konsten.<sup>31</sup> Idén är å andra sidan ”den sanna och enda källan för varje äkta konstverk”.<sup>32</sup> Detta märks tydligt i nedanstående citat:

*Begreppet* liknar en död behållare i vilken det som man lagt ner däri verkligen ligger bredvid vartannat, men ur vilken man ej heller kan hämta upp mera (genom analytiska omdömen), än man lagt ned (genom syntetisk reflexion): *idén* däremot utvecklar hos den, som fattat den, föreställningar vilka med hänsyn till det med densamma liknämnda begreppet är nya: den liknar en levande, sig utvecklande, med fortplantningskraft begåvad organism, som frambringar vad som ej lagts in i den.<sup>33</sup>

Utefter vad jag tolkar det som menar Schopenhauer att begreppet inte frammanar någonting nytt hos konstverket, utan blir endast en fruktlös upprepning. Idén har å andra sidan förmåga att frammana någonting nytt och originellt.

Vi har nu alltså gått igenom de mest grundläggande delarna av Schopenhauers filosofi som är relevanta för att förstå det viljelösa kunskapssubjektet. Schopenhauer hävdar alltså att konstens uppgift är att avbilda idén och få människan att få syn på världen som föreställning och komma ur varandet i Världen som vilja. Men – för att konstnären ska kunna genomföra denna uppgift så är en viktig aspekt en förutsättning. Och det är att först inträda i tillståndet som viljelös – att befrias från den individuella viljan och bli till ett viljelöst subjekt.

Varför är denna övergång till viljelös en så viktig förutsättning? Varför skulle viljan vara ett hot för skapandet självt? Och vad menar Schopenhauer händer när vi försöker skapa med vår individuella vilja närvarande?

---

<sup>29</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 301.

<sup>30</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 95.

<sup>31</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 302.

<sup>32</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 302.

<sup>33</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 302.

## Viljelösheten som skapandets förutsättning

Övergång från viljande individ till viljelöst subjekt är förvisso Schopenhauer ensam om att utreda, men själva beskrivningen av skapandeprocessen som något som innebär att ”försvinna” in i ett annat tillstånd är mindre ny. I Platons berättelser *Ion*<sup>34</sup> och *Faidros*<sup>35</sup> talar man till exempel om hur konstnären var gudomligt inspirerad. Detta att förlora sig själv som konstnär och snarast vara ett medium av diverse idéer och gudomlig inspiration *frånkopplat från självet* är alltså egentligen ingenting nytt under solen.

Schopenhauer var dock den första att beskriva skapandeprocessen som viljelös, i ett i övrigt filosofiskt system som baserats på människans undergivenhet kring Viljan själv. Hur kan denna övergång från viljestyrd individ till viljelöst subjekt vara möjlig? Och varför är denna förmåga att bli till viljelöst subjekt endast förunnat geniet?

### Geniets viljelösa förmågor

Om vi vill förstå hur övergången från viljestyrd individ till viljelöst subjekt är möjlig, måste vi även undersöka vad för slags förmåga som enligt Schopenhauer krävs för att bli viljelös. Alltså – vilka egenskaper är av största vikt för att bli till ett genialt viljelöst kunskapssubjekt? Till att börja med hävdar Schopenhauer att geniet besitter förmågan att *stanna kvar* i tillståndet som viljelöst kunskapssubjekt *under en längre tid* än genomsnittet. Först då blir det möjligt att hinna uppfatta och avbilda idén genom konstverket.<sup>36</sup> Schopenhauer menar nämligen att förmågan att övergå till viljelöst kunskapssubjekt inte är en förmåga man har eller inte har – snarare menar han att denna förmåga varierar mellan individer och således är en gradskala. Men för att kunna klassas som ett geni och skapa konst måste du klara av att vara kvar i tillståndet som viljelöst kunskapssubjekt under en avsevärt längre tid än genomsnittet. (Värt att nämna är att det enbart är det konstnärliga geniet som enligt Schopenhauer behöver besitta denna förmåga – vetenskapsmän ansåg nämligen inte Schopenhauer vara genier, då de enbart rörde sig i världen som vilja genom grundens lag.)<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Platon, *Skrifter bok 2*, övers. J. Stolpe, (Stockholm: Bokförlaget Atlantis AB, 2001), 211–228.

<sup>35</sup> Platon, *Skrifter bok 2*, 307–377.

<sup>36</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 260.

<sup>37</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 250.

Men vad är det då som gör att geniet har förmåga att stanna kvar i tillståndet som viljelöst kunskapssubjekt under en längre tid än genomsnittet? Schopenhauer skriver:

Det är som om individen, för att geniet skall kunna framträda i honom, måste få på sin lott ett mått av kunskapskraft, som vida överstiger det som är nödvändigt för att tjäna en individuell vilja; och detta frigjorda överskott av kunskap nu blir till ett viljerent subjekt, en ljus spegel av världens väsen.<sup>38</sup>

Schopenhauer skriver här att geniet måste ”få på sin lott ett mått av kunskapskraft”. (Här måste vi återvända till det vi skrev om angående abstrakt kunskap och åskådlig kunskap i tidigare kapitel. Vi måste också dra oss till minnes att abstrakt kunskap innebar förmågan att ta till sig abstrakta föreställningar, medan åskådlig kunskap innebar förmågan att ta till sig åskådliga föreställningar.) Denna ”kunskapskraft” som man också enligt Schopenhauer måste ”få på sin lott”, det låter som att det är någon slags medfödd begåvning han pratar om. Någon slags tur i att födas med ett större mått av kunskapskraft, vilken själv är så stor att den blir över även till den åskådliga kunskapen, trots att den individuella viljan underhålls. Schopenhauer skriver ju nämligen att den individuella viljan tjänas, men kanske menar han att överskottet av kunskapskraft riktat gentemot de åskådliga föreställningarna hjälper till att släppa taget om den individuella viljan för en stund. Denna kunskapskraft som Schopenhauer beskriver som den viktigaste anledningen till att kunna uppgå som viljelöst kunskapssubjekt verkar med andra ord inte ha någon ytterligare förklaring än just ”begåvning”.

Utöver kunskapskraft nämner Schopenhauer även fantasi som en förutsättning för genialitet. Schopenhauer skriver:

Därtill är de verkliga objekten nästan alltid synnerligen bristfälliga exemplar av den idé som framställer sig i dem: varför geniet behöver fantasin att i tingen ej se det naturen verkligen bildat, utan vad den bemödade sig om att bilda, men på grund av den i förra boken nämnd inbördes kampen mellan dess former, ej kunde bringa till stånd.<sup>39</sup>

Denna fantasi eller föreställningsförmåga skulle alltså vara den egenskap som gjorde det möjligt att återskapa sina visioner i fysisk form, trots att dessa går bortom dennes egna

---

<sup>38</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 250.

<sup>39</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 251.



erfarenheter.<sup>40</sup> Det skulle kunna tolkas som att fantasin är en del i att fylla i de luckor som saknas för att idén ska framträda i sinnenas värld. Värt att notera är att Schopenhauer endast menar att fantasin är en betingelse för genialiteten, men inte att fantasi i sig själv automatiskt medför genialitet.<sup>41</sup> Jag tolkar det därför som att ha fantasi eller hög föreställningsförmåga inte är lika viktigt som en hög ”kunskapskraft”, eftersom att kunskapskraften är nödvändig för att kunna uppgå som viljelöst kunskapssubjekt, medan fantasi först blir nödvändig efter att ha uppgått som viljelöst kunskapssubjekt och för att då återskapa sina visioner och idén i fysisk form.

På frågan om hur själva övergången från viljande individ till viljelöst kunskapssubjekt är alltså enbart kunskapskraft det som kan sägas vara förklaringen till denna övergång. Att en hög kunskapsförmåga skulle vara tillräcklig för att överskrida viljan är trots fördjupning av Schopenhauers beskrivning svår att förstå. Schopenhauer har ju beskrivit viljan som något som driver världen och människan, en kraft starkare än allt. Varför skulle ett överskott av intelligens eller kunskapskraft vara tillräckligt för detta kraftprov?

Vad som kanske hade varit mer förenligt med Schopenhauers filosofiska system i övrigt vore egentligen att konstnären lyckades skapa trots att den individuella viljan var närvarande. Men det menade Schopenhauer vara en omöjlighet. Han hävdade nämligen att skapande av konst med den individuella viljan involverad bara var ett sken av en ”sann konstnär” – en så kallad manermakare.<sup>42</sup>

### **Manermakaren**

Manermakaren, med dess individuella vilja närvarande, kunde enligt Schopenhauer bara komma i kontakt med begreppen – inte idén. Den individuella viljan sammankopplade Schopenhauer med ”den kloka avsiktligheten”<sup>43</sup>, vilken han hävdade hindrade individen från att komma i kontakt med idén. I och med att manermakaren inte hade tillgång till idén, blev hennes enda ingång till konst via begrepp – via förnuftet. Resultatet blev ett försök att tänka sig till hur verket borde vara genom att efterapa det som tycktes förefalla vara det vinnande

---

<sup>40</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 250–251.

<sup>41</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 251.

<sup>42</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 303.

<sup>43</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 303.

epitetet hos ett hyllat konstverk. Men verk som skapas utifrån begrepp kan enligt Schopenhauer enbart bli till stumma sådana, då endast idén kan ge ett verk inre liv.<sup>44</sup>

Inte nog med att den närvarande viljan skulle omöjliggöra en övergång till viljelöst kunskapssubjekt och på så sätt en avbildning av idén – en konsekvens av detta skulle också bli att manermakaren inte skulle kunna skapa tidlös konst. Enligt Schopenhauer utgörs varje samtid av en ”slö massa” som endast känner till begrepp och inte idéer. Manermakaren uppskattas ofta i sin tid, just för att det enda som bär upp verket är dess smickrande inför sin publik och de ”härskande begreppen” i just den tid som styr. Av samma anledning faller dessa ”verk” fort i glömska så fort de härskande begreppen inte längre är i samklang med nästkommande tidsålder. Geniets verk får enligt Schopenhauer däremot mer sällan eller sent uppskattning emedan de aldrig faller i glömska hos nästkommande generationer. I och med att geniets konstverk inte vilar på tidsandan, utan den tidlösa idén, har de kvalitéer långt mer extraordinära och intuitiva, vilka står sig över tid.<sup>45</sup>

För att summera lämnar Schopenhauer oss med antingen ett geni som enbart genom ovanligt stark kunskapskraft lyckas överskrida viljan i ett filosofiskt system där viljan tycks övermäktig – eller en manermakare som förvisso har en närvarande vilja i sin skapandeprocess och på så sätt kan tyckas mer kompatibel med Schopenhauers system i övrigt, men som Schopenhauer själv hävdar enbart är en skam och ett bedrägeri för konsten själv. Själva paradoxen vi har landat i, och som vi tidigare i uppsatsen har närmat oss, består alltså i hur övergången från viljande individ till viljelöst kunskapssubjekt är möjlig i en värld styrd av viljan själv. För att ytterligare fördjupa oss i Schopenhauers viljelösa kunskapssubjekt krävs det att vi också utforskar hans kritiker. Av den anledningen ska vi i följande kapitel öppna ögonen för det viljande geniet.

---

<sup>44</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 302–303.

<sup>45</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 303.

# Viljan som skapandets förutsättning

## Paradoxen i att vilja vara viljelös

Någon som starkt kritiserat denna viljans paradox är Friedrich Nietzsche. I det tredje kapitlet av *Till moralens genealogi* "Vad betyder asketiska ideal?" kritiserar han kristen moralisering och det asketiska idealet som består i att upplösa den egna viljan på olika sätt <sup>46</sup>, vilket han anser vara applicerbart både på det asketiska levnadssättet och det viljelösa kunskapssubjektet. Hans sista ord i detta kapitel lyder som följer:

"... – allt detta innebär, låt oss nu fatta modet att förstå detta, en *vilja till intet*, en motvilja mot livet, ett uppror mot livets grundläggande förutsättningar, men det är och förblir *en vilja!*... Och, för att till sist upprepa det som jag sade i början: människan vill hellre vilja *Intet*, än att *intet* vilja..." <sup>47</sup>

Även om vi ska ha i åtanke att Schopenhauer skilde på det asketiska levnadssättet och det viljelösa kunskapssubjektet, rymmer de båda en slags "befrielse" från den egna viljan och därför samma logiska problem. Utifrån min egen läsning beskriver Nietzsche här situationen i att utplåna sin vilja inte är möjligt på grund av att hålla sig kvar i ett "Intet" fortfarande inbegriper en vilja att stanna kvar i "Intet" och på så sätt att fortsätta välja och vilja. Applicerat på det viljelösa kunskapssubjektet återgår frågan till hur den individuella viljan kan övergå till viljelöst subjekt.

Liknande logiska problem som det viljelösa kunskapssubjektet ställs under, liknande problem kan man sedan tidigare känna igen på problemet med fri vilja. Även här – om viljan är fri, varför kan du då inte välja vad du vill? Hur kan du förklara din "fria" vilja utan att använda dig av förklaringsmodeller som varken inbegriper en totalt isolerad entitet (alltså slump) eller kausala orsakssamband? Det underliga blir också att Schopenhauer heller inte hävdar att fri vilja finns, utan istället menar att det är viljan själv som styr mina beslut. Detta på grund av att de argument jag använder mig av för att rättfärdiga mina beslut i själva verket bara är en

---

<sup>46</sup> Daniel Came, "Disinterestedness and Objectivity", *European Journal of Philosophy* 17, nr. 1 (2009): 92, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2008.00334.x>

<sup>47</sup> *Till moralens genealogi*, 317.

efterkonstruktion av viljans drift.<sup>48</sup> (Detta går att härleda till Schopenhauers beskrivning av Viljan som vi gick igenom i tidigare kapitel. Detta att viljans *företeelse* går att styra genom vårt förnuft, men att viljan *i sig*, ligger bortom räckhåll för oss, varför vi inte kan välja vad vi vill.) Människan har alltså ingen kontroll över sig själv eller sina beslut, med andra ord ingen fri vilja, men hon lyckas ändå befria sig från viljan själv? Å andra sidan nämner aldrig Schopenhauer huruvida tillståndet som viljelöst kunskapssubjekt är något som geniet beslutar sig för, eller om det är något som bara ”sker”. Måttet av kunskapskraft man föds med kan ju å ena sidan ses som en slump och inte något man själv kan styra över, å andra sidan skulle man möjligen kunna tolka kunskapskraft som förmågan att överskrida viljan via någon form av aktiv handling... Denna bredare frågeställning kring fri vilja och fri viljelöshet ska vi nu snäva av och återvända till Nietzsches mer specifika kritik av det viljelösa kunskapssubjektet.

### Nietzsche och den förhöjda viljan

I en annan del av *Till moralens genealogi* vänder sig nämligen Nietzsche mer direkt till själva det viljelösa kunskapssubjektet i sin kritik. Han skriver:

Låt oss i fortsättningen, mina herrar filosofer, bättre än hittills ta oss i akt för den farliga gamla begreppsförvirring som predikat ”ett rent, viljelöst, smärtfritt, tidlöst kunskapssubjekt”! Må vi vara på vår vakt, mot de fångstarmar som sådana kontradiktoriska begrepp som ”det rena förnuftet”, ”den absoluta andligheten”, ”kunskapen i sig” sträcker ut efter oss! Här fordras det av oss att vi tänker oss ett öga, som över huvud taget inte kan tänkas, ett öga, vars blick inte får ha någon bestämd riktning, ett öga vars aktiva och interpreterande krafter måste vara hämmade, till och med saknas, trots att seendet genom dem först blir ett seende av något – här fordras något fullkomligt orimligt och meningslöst av ögat. Det finns *endast* ett perspektivistiskt seende, *endast* en perspektivisk ”insikt”. Och *ju fler* affekter vi låter komma till tals om en sak, *ju fler* ögon – olika ögon – vi begagnar oss av för att betrakta en sak, desto fullständigare kommer vårt begrepp om denna sak att bli, desto fullständigare vår ”objektivitet”. Men att över huvud taget eliminera all vilja, att koppla bort allt vad affekter heter – om vi nu verkligen vore i stånd till det – vad skulle det innebära? Skulle det inte vara detsamma som att *kastrera* intellektet?<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Reginster, “Knowledge and Selflessness: Schopenhauer and the Paradox of Reflection”, 255.

<sup>49</sup> *Till moralens genealogi*, 281.

Nietzsche ratar här tesen om ”det klart seende ögat”, han menar att ett sådant inte finns. Istället borde det närmsta en objektiv blick vara en summering av så många olika perspektiv så möjligt, så många subjektiva åskådningar som möjligt. Nietzsche hävdar att viljan hos subjektet inte går att förintä. Ett öga utan ”aktiva interpreterande krafter måste vara hämmade”. Det blir tydligt att Nietzsche ser på Schopenhauers geni som utan riktning och kraft, liksom urholkat i sitt intagande av världen. I Nietzsches egen beskrivning av geniet finns ingen tillstymmelse till viljelöshet. “För att konst ska finnas, för att det ska finnas någon estetisk verksamhet och skådande är en fysiologisk förutsättning oundgänglig: *ruset*.”<sup>50</sup> Så inleder Nietzsche sin beskrivning av geniets ”förgiftade” tillstånd i *Avgudaskymning*. Men han avslutar beskrivningen med följande citat –” slutligen viljans rus, ruset av en överfull och svällande vilja.”<sup>51</sup>

Värt att notera är att Nietzsche precis som Schopenhauer beskriver tillståndet av skapande som något som skiljer sig från det normala. Men medan Schopenhauer beskriver viljan som något som måste upplösas i detta tillstånd, menar Nietzsche istället att denna vilja förhöjs än mer än vanligt och likaså är en förutsättning för skapandet. Nietzsche talar i själva verket inte om ett tillstånd som skulle dämpa jaget, utan istället förstärka jaget. Nietzsche kallar detta tillstånd för ”rausch” eller ”rus”. Under tillståndet Nietzsche benämner som ”rausch” verkar det som att konstnären öser all inspiration och skaparkraft ur sig själv, helt av egen kraft. Det ointresserade betraktandet lyser med sin frånvaro, istället verkar konstnärens högst subjektiva avtryck vara en förutsättning för verket. Nietzsche fortsätter sin beskrivning av ”rausch”.

“I detta tillstånd berikar man allt med sitt eget överflöd: vad man ser, vad man vill, det ser man uppsvällt, hopträngt, starkt, laddat med kraft. En människa i detta tillstånd förvandlar tingen tills de återspeglar hennes makt – tills de reflekterar hennes fullkomlighet. Detta behov att förvandla till fullkomlighet är – konst. Till och med allt som hon inte är, blir för henne ändå till lust över sig själv; i konsten njuter människan sig själv som fullkomlighet.”

<sup>52</sup>

Viljan är som tidigare nämnts enligt Nietzsche förstärkt under själva skapandeprocessen. Men det är inte längre en idévärld bortom dig själv som avbildas, utan istället tycks den egna subjektiva viljan eller makten vara det som enligt Nietzsches beskrivning är det som avbildas.

---

<sup>50</sup> Friedrich Nietzsche. *Avgudaskymning: Eller hur man filosoferar med hammaren*. Stockholm/Höör: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB 2013, 129.

<sup>51</sup> *Avgudaskymning*, 130.

<sup>52</sup> *Avgudaskymning*, 130.

Inget klart seende öga är till hands, men det verkar heller inte vara en förutsättning för att konst ska kunna bli till. Viljan är kort sagt, enligt Nietzsche, inte ett hinder i skapandet, utan ett mål i sig självt, en förutsättning för skapandet och en oundviklig del av skapandet.

Vad vi hittills kan notera, lite förenklat, är att Schopenhauer hävdar att viljelösheten är en förutsättning för skapande medan Nietzsche hävdar att den subjektiva viljan är en del av skapandeprocessen. Samtidigt är de båda överens om att tillståndet av skapande är ett tillstånd utöver det vanliga, ett slags ”omänskligt” tillstånd där ens förmågor tycks vara förhöjda. Schopenhauers viljelösa kunskapssubjekt träder ut ur Världen som vilja för att bli ett klart seende öga och se Världen som föreställning. Nietzsches beskrivning av skapandeprocessen består förvisso i att uppleva en förstärkt vilja, men samtidigt ett nytt och förhöjt tillstånd han väljer att kalla för ”rus”. Schopenhauer menar att viljelösheten gör att man befrias från den självmedvetna delen av sig själv och på så sätt går in i ett annat universum, Nietzsche att man går in i ett rus som på engelska översätts som förgiftning. Har inte det tillståndet som de båda beskriver, det gemensamma att den skapande förlorar kontrollen över sig själv när denne skapar? Den vilja som Nietzsche beskriver låter inte som en självmedveten och förnuftig vilja, utan som en oregerlig kraft som tar sitt grepp om individen. Både Nietzsches och Schopenhauers skaparjag tycks alltså förlora sig själva.

I och med att Nietzsche i likhet med Schopenhauer talar om vansinnet i positiva ordalag tycks även tillståndet i Nietzsches ”rus” vara befriat från förnuft. Skulle det i själva verket kunna vara så att det är frånvaron av det förnuftiga som är det Schopenhauer vill åt i sin beskrivning av geniet, men att han förväxlade förnuftet med den subjektiva viljan? Alltså att viljan var det som faktiskt hade kunnat vara kvar hos geniet, och att enbart förnuftet hade behövt försvinna. I och med att Schopenhauer skriver att vansinnet och genialiteten hänger samman. Borde inte viljan vara högst närvarande i vansinnet? Hur kan man vara vansinnig utan en individuell vilja? Vansinnet är väl i högsta grad kopplat till affekter av alla möjliga slag, skulle affekter vara fränkopplade viljan?

Detta gör Nietzsches beskrivning av geniet som mer logiskt förenlig, med tanke på att han hävdar att geniet både är uppfylld av sin egen subjektiva vilja och i detta också samtidigt är vansinnig. Både Schopenhauer och Nietzsche förkastar det förnuftiga kopplade till genialiteten, och säger att vansinne och geni går in i varandra. Å andra sidan – borde inte en viss medveten vilja förintas om man inte längre är vid sina sinnens fulla bruk, likt ”rausch”?

Kanske motsäger Nietzsche sig själv, dels i beskrivningen av det omöjliga i det viljelösa, dels i beskrivningen av skapandets tillstånd som ett rus som genomgriper människan, bortom hennes kontroll?

Detta att gå in i ett tillstånd utöver det vanliga är de alltså överens om är någonting nödvändigt i skapandeprocessen. Men hur går det att förstå varför den individuella viljan måste upplösas bara för att du går in i ett annat tillstånd utöver det normala? Ett svar på detta är givetvis att du måste bli fri från dig själv för att kunna skapa utan ditt eget ego närvarande. Utan dina egna idéer om dig själv och dina föreställningar om världen, som också skapar ett större avstånd mellan dig och världen, utan att du själv är medveten om det. Ditt egos önsknings, drifter och behov får inte smitta av sig på verket. Kanske är det självmedvetenheten som är det största hindret för skapandet – inte nödvändigtvis viljan?

Daniel Came hävdar i sin artikel ”Disinterestedness and Objectivity” att Nietzsche verkar uppfatta Schopenhauers beskrivning av det viljelösa kunskapssubjektet som ett apatiskt och totalt oengagerat tillstånd, utan någon som helst känsla eller intresse. Men Came föreslår att vi kanske snarare ska förstå Schopenhauers viljelöshet, och dess nödvändighet, i ljuset av att den som skapar måste rikta all sin uppmärksamhet bort från sig själv – *mot* någonting annat, snarare än att upphöra i sin riktning överhuvudtaget. Viljelösheten blir alltså en beskrivning av ett fokus bortkopplat från drivkrafter kopplade till nyttiga aspekter för mig själv som individ, men inte ett tillstånd i avsaknad av kraft eller driv. Came menar alltså att Nietzsches starka kritik gentemot det viljelösa i själva verket är en missuppfattning av vad Schopenhauer faktiskt försöker komma åt med denna beskrivning, och att Nietzsche alltför snabbt dömer Schopenhauer utefter bilden av hans asketiska ideal.<sup>53</sup>

Det viljelösa kanske inte ska förstås som ett upplösande av självet, utan som ett upphörande fokus på självet, mot någonting annat. Detta överskott av kunskapskraft som Schopenhauer pratar om kanske i själva verket ska förstås som en förmåga till ett fokus som är tillräckligt starkt för att göra det möjligt att släppa taget om den egna självmedvetenheten och lyckas glömma tid och rum? Utifrån det perspektivet kanske inte tillståndet av ”rausch” och det viljelösa kunskapssubjektet har så stora olikheter vad gäller upplevelsen av att förlora sig

---

<sup>53</sup> Came, “Disinterestedness and objectivity”, 95.

själv.<sup>54</sup> Rent fenomenologiskt tycks Nietzsche prata om att förlora sig, men han använder sig inte av ordet viljelös.<sup>55</sup> Came menar även på att även om Schopenhauers beskrivning av viljelösheten må ha sina logiska och metafysiska brister, måste själva den fenomenologiska beskrivningen av skapande som Schopenhauer ger erkännas som sann.<sup>56</sup>

När vi fördjupat oss mer ingående i vad Schopenhauers beskrivning av det viljelösa kunskapssubjektet innebär, anser jag det vara läge att experimentera med tanken kring hur det vore att placera detta viljelösa kunskapssubjekt i en nutida kontext. Om Schopenhauers beskrivning av det viljelösa kunskapssubjektet rent metafysiskt är svårbegripligt, men fenomenologiskt riktigt, hur förhåller sig denna fenomenologi till den syn på konstnärligt skapande som mer och mer rör sig mot kollektiva praktiker? Och vad har det viljelösa kunskapssubjektet för potentiellt etiska konsekvenser?

## **Viljelöshetens konsekvenser**

### **Ett viljelöst subjekt i dagens kontext**

Vad händer om man placerar det viljelösa kunskapssubjektet i en mer nutida kontext? I nyare, mer kollektiva skapandeformer, har man nämligen vänt sig bort från det individuella, solitära geniet. Margaret Meban inleder sin artikel om kollektiva praktiker med orden: "Rather than the aesthetic being conceived of as an experience that takes place between an individual viewer and an art object, it is conceived as an inter-subjective process in which meaning is derived collectively."<sup>57</sup> Det beskrivs med andra ord som utdaterat att inte ta hänsyn till sin egen kontext eller det faktum att skapande ofta innebär att influeras och kommunicera med sin omgivning. Skapandeprocessen med utgångspunkt från det viljelösa kunskapssubjektet har ersatts av en intersubjektiv sådan.<sup>58</sup> I kollektiva skapandeformer är det med andra ord varken självklart eller önskvärt att upplösas som viljelöst kunskapssubjekt. Men – i och med det stora fokuset på det interaktiva skapandet får hennes individualitet gärna upplösas. Här finns en spännande och relevant skillnad i relation till Schopenhauers beskrivning av det solitära

---

<sup>54</sup> Came, "Disinterestedness and Objectivity", 98.

<sup>55</sup> Came, "Disinterestedness and Objectivity", 98.

<sup>56</sup> Came, "Disinterestedness and Objectivity", 96.

<sup>57</sup> Meban, "The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis", 33.

<sup>58</sup> Meban, "The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis", 33.



geniet, vars individualitet består samtidigt som hennes vilja upplöses. I kollektiva skapandeformer ägnar sig konstnären åt att komma närmare omvärlden och de andra. Det solitära geniet vänder sig bort från omvärlden, mot en annan. En kollektiv skapandeprocess tar oss således bort från den konst som fokuserar på det egna uttrycket. Kester hävdar att nutiden kräver ”a shift from a concept of art based on self-expression to one based on the ethics of communicative exchange”<sup>59</sup>. Vi rör oss med andra ord närmare ett kommunikativt utbyte med andra – och kanske därmed också ett större fokus på etik. Själva platsen där detta utspelar sig, och själva platsens diskurs, blir också en del av själva konstverket.<sup>60</sup>

Om vi börjar med att placera det viljelösa kunskapssubjektet i frågan kring etik skriver Schopenhauer:

Och emedan idén är och förblir åskådlig, är konstnären ej *in abstracto* medveten om sin avsikt och sitt mål; det är ej ett begrepp utan en idé som föresvävar honom: därför kan han ej avlägga någon räkenskap för sitt handlande: han arbetar, som man brukar uttrycka sig, blott med känslan och omedvetet, ja instinktmässigt.<sup>61</sup>

I och med att geniet inte är medveten om sig själv under skapandeprocessen blir det alltså omöjligt att ”avlägga någon räkenskap för sitt handlande”. Jag tolkar det här som att det viljelösa kunskapssubjektet går in i en annan värld och på så sätt heller inte kan ta ansvar för de etiska aspekterna av sitt konstverk. Schopenhauers geni skulle av den anledningen inte passa särskilt bra in i de kollektiva praktikernas fokus på etik.

En annan svårighet för det viljelösa kunskapssubjektet i en nutida kontext är skiftet från fokus på det egna uttrycket till ett kollektivt utbyte. I och med att det solitära geniet ”vänder sig bort från världen” i syfte att på egen hand gå upp i idén, omöjliggör det kollektiva det solitära geniets tillbakadragande från gruppen.

Själva platsens och dess diskurs delaktighet i konstverket skulle också kunna tänkas skapa problem för det viljelösa kunskapssubjektet. Världen som vilja tycks då inte vara något som bör skärmas av, utan snarare behandlas närmare, för att på så sätt omvärdera själva jordelivet.

---

<sup>59</sup> Meban, “The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis”, 34.

<sup>60</sup> Meban, “The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis”, 34.

<sup>61</sup> Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, 302.

Världen som vilja omvärderas – men frångås aldrig. Konstnären befinner sig i ett kollektiv där hon interagerar, kanske tar hon avstånd från sig själv, men fortfarande med en vilja att skapa någonting annat, fortfarande i samma värld som hon startade ifrån.

Utöver de problem som det viljelösa kunskapssubjektet skulle få i de kollektiva praktikerna, är det även möjligt att se vissa likheter hos kollektiva skapandeprocesser och det som Schopenhauer kallar för att vara en ”manermakare”. Det kollektiva skapandet rör sig ut mot publiken och skapar någonting tillsammans med gruppen, genom en ”ansvarsfull social interaktion”.<sup>62</sup> Likt en manermakare skulle risken för att skapa konstverket utifrån begreppet snarare än idén kunna vara överhängande stor, om konstverkets bakgrundsinformation och kontext är minst lika viktig som verket själv.<sup>63</sup> Om konstens värld inte blir ett inträdande i en annan, riskerar vi också att förbli på Grundens lags territorium...

## Sammanfattning

För att återknyta till inledningen och själva temat kring ”att förlora sig själv” och mer specifikt i denna utredning, vad det innebär att upplösas från viljande individ till viljelöst kunskapssubjekt, har det inneburit ett djuplodande arbete i Schopenhauers snåriga begreppsvärld.

Precis som att det vore svårt att i strikt filosofiska termer förklara vad ”kärlek” är, minst lika svårt borde det väl vara att förklara vad ”att skapa” innebär. Men inte desto mindre avtar intresset att göra just det. Någonstans i *Världen som vilja och föreställning* skriver Schopenhauer att Grundens lag och förnuftet är användbar i alla delar av livet – förutom i konsten. Trots det vågade han sig på att angripa den konstnärliga processen med filosofiska medel.

Att som konstnär skapa, att som Schopenhauers geni uppgå som viljelöst kunskapssubjekt, kan vi konstatera kräver ett lösgörande från den egna *individuella* viljan, men att denna vilja förmodligen inte ska tolkas som ett lösgörande från min inre livskraft eller heller misstas för apati, utan ett skiftat fokus från mig själv till någonting annat – ett så starkt intagande av

---

<sup>62</sup> Meban, “The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis”, 34.

<sup>63</sup> Meban, “The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis”, 34.

världen att min egen självmedvetenhet försvinner. Det att vara viljelös är alltså att befrias från min egen självmedvetenhet – och på så sätt bli fri. Ett förespråkande av åskådliga föreställningar och intuition, kombinerat med ett förkastande av förnuftet, påvisar ett motstånd mot ett överintellektualiserande av skapandets processer. Det ser vi också tydligt i Schopenhauers beskrivning av manermakaren.

Det är lätt att instämma i att ingen människa är en ö, inte ens konstnären. Lika väl som att konstnären inte är en Gud, utan en människa. Dock kan man fråga sig om avståndstagandet från det solitära geniet också gjorde att dess underliggande syfte gick förlorat. Det solitära har ju inget egenvärde i sig självt, utan själva syftet med ensamheten består ju i att det gränslösa kan framträda på ett annat sätt, att dörren till en ny värld kan öppnas utan påträngande blickar eller åsikter. Att vända sig bort och gå in i en annan värld – kan inte det vara en nödvändighet för att sedan kunna ge? Kanske behöver vi på nytt påminnas om att tillgången till det egna rummet är en kraftkälla som måste få vara helig.

## Källförteckning

### Böcker:

Nietzsche, Friedrich. *Till Moralens Genealogi*. Stockholm/ Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Avgudaskymning: Eller hur man filosoferar med hammaren*. Stockholm/Höör: Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB, 2013.

Platon, *Platons skrifter bok 2*, övers. Jan Stolpe, Stockholm: Bokförlaget Atlantis AB, 2001.

Schopenhauer, Arthur. *Världen som vilja och föreställning*. Umeå: Bokförlaget h:ström – Text & Kultur AB, 2020.

### Artiklar:

Came, Daniel, “Disinterestedness and objectivity”. *European Journal of Philosophy* 17, nr. 1 (2009): 91–100, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2008.00334.x>

Meban, Margaret. “The Aesthetic as a Process of Dialogical Interaction: A Case of Collective Art Praxis”, *Art Education* 62, nr. 6 (2009): 33-38, <https://doi.org/10.1080/00043125.2009.11519043>

Reginster, Bernard. “Knowledge and Selflessness: Schopenhauer and the Paradox of Reflection”. *European Journal of Philosophy* 16, nr 2 (2008): 251–272, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2008.00311.x>