

SCHOPENHAUER IN SLOVENSKA MISEL

Razprava govori o pojmu časa, kakor sta ga dojemala Schopenhauerjeva (1778–1860) metafizično razvita etika, zavračajoča historizem, in Janez Mencinger (1883–1912) v romanu *Abadon* iz leta 1893. Med njima je določena podobnost, nikakor pa nista istovetna. Slovenska misel je bila v Schopenhauerjevem času že docela evropsko in svetovljansko usmerjena, zato se je samostojno odzivala na dogajanje v idejnem svetu in kulturi nasploh. Soočenje s Schopenhauerjem mora pri nas potekati na ravni *Schopenhauer in slovenska misel* in ne kot *Schopenhauerjev vpliv na Slovence*. Panteizem in kozmodiceja ohranjata antropocentrično naravnost in ne vključujeta nihilistične sopomenskosti, »metafizičnega nihilizma«.

čas, panteizem, kozmodiceja, antropocentrizem, metafizični nihilizem, A. Schopenhauer, J. Mencinger, *Abadon*

The article discusses the concept of time as understood by Schopenhauer's (1778–1860) metaphysically developed ethics, rejecting historicism, and Janez Mencinger (1883–1912) in his novel *Abadon* of 1893. There is a certain similarity between them, but they are by no means identical. At the time of Schopenhauer, the orientation of Slovene thought was entirely European and cosmopolitan, therefore it independently reacted to the developments in ideology and culture in general. The Slovene confrontation with Schopenhauer must thus be on the level of "Schopenhauer and the Slovene thought," and not of "Schopenhauer's influence on Slovenes." Pantheism and cosmodicea preserve an anthropocentric orientation and do not include nihilistic synonymicity, "metaphysical nihilism."

time, pantheism, cosmodicea, anthropocentrism, metaphysical nihilism, A. Schopenhauer, J. Mencinger, *Abadon*

1 Etika biti in ne etika dolžnosti

Arthur Schopenhauer je nedvomno zelo samosvoj mislec, ki združuje tako uporništvo kot svetništvo, asketstvo in prefinjen občutek za čutnost. Upira se ustaljenemu redu, bodisi družbenemu ali notranjemu, tradiciji in merilom razsvetljenske tradicije, ki so moderno očitno vedno bolj soočale z dilemami, kako misliti pojem svobode, da ne bi ta spet prešel v svoje nasprotje. Vsaj v tem kontekstu je treba priznati, da sta anarhizem in nihilizem – še posebej znotraj njegove ruske tradicije – samo druga in ne vedno, glede na zahodnoevropsko tradicijo, najbolj posrečeno

izbrana izraza za občutje svobode, ki izhaja iz boja in upora proti redu in še bolj iz očitnega prizadevanja za nov, drugačen, nerepresivni red. Toda tudi govor o svobodi prinaša uvid v možnost nesvobode in Schopenhauer je sredi tradicije, ki se je hvalila s priseganjem na razum, doumel, kako se um spreminja v ne-um in kako vse sile samoosvobajanja prehajajo v lastne, samodestruktivne sile. Temu se je več kot očitno želel izogniti, čeprav je pri tem za koga zvestega racionalistični tradiciji prihajal že v nevarno bližino česa anarhističnega: toda še takšna podobnost s čim anarhističnim glede na ustaljeni red, se pri njem ne izteče v nihilizem. Še odpoved življenju z askezo ne pomeni toliko zanikanje življenja kot prej protest proti tistim družbeno ustaljenim oblikam, ki življenje sploh priznavajo za pravo, sprejemljivo, ugledno, dostojno itd. Zato je Schopenhauer enkrat filozof, drugič prerok, pa spet umetnik in heretik, ki vse, na videz še tako medsebojno protislovno, ustavlja z etiko; ta vzor je očitno dobil pri Grkih, kamor se je vedno znova vračal.

Thomas Mann, ki je prepoznaval Schopenhauerjevo prizadevanje po homogeni, znotraj sebe nerazlikovani zavesti – ta še ne pozna ločitve na pojmovno in doživljajsko, ločitve med bitjo in bistvom, in Schopenhauer jo je v svojem najzgodnejšem obdobju imenoval *boljša zavest* –, je moral opozoriti, da »zgodovina Schopenhauerjeve misli vodi nazaj k izhodiščni točki zahodnega spoznavnega sveta, od koder izhajata tako znanstvena zavest kot tudi umetniški duh Evrope in kjer sta še vedno eno: vodi nazaj k Platonu.«¹ S pripisom seveda, da ne nazaj k platonizmu, vsaj ne v pomenu, ko je človek prebivalec dveh svetov, razklan med dušo in telesom, svetom večnih, absolutnih idej in zemeljsko minljivostjo in nepopolnostjo, ki ne premore smisla sama v sebi. Tako je filozofija življenja, kamor Schopenhauer nedvomno spada, dualizem duše in telesa ukinjala z nečim celostnim in to se glasi: življenje. Človek zdaj ni več prebivalec dveh svetov, življenje pa ne več dojeta na podlagi višjega, hierarhično določenega smisla.

Trmasto je Schopenhauer dokazoval, kako je življenje samodoločujoče in v samem sebi premore samoobnovitveno moč, ki je tolikšna, da vključuje celo *nesmrtnost*, tako da je eden njegovih zvestih nadaljevalcev in zelo dober poznavalec njegove in Nietzschejeve misli, Georg Simmel (1858–1918), kljub očitni ateizaciji poudarjal, kako je ideja o nesmrtnosti »le akumuliran, enkraten, v silen simbol strnjen občutek za samopreseganje življenja.«² Tako je pred nami svojevrstni ateizem, ki ohranja idejo o nesmrtnosti, s katero je Simmel posredno branil Schopenhauerja pred očitki nihilizma in zavračal Nietzscheja. Ta Schopenhauerjev vpliv prek Simmla učinkuje znotraj sodobne filozofske misli še danes, saj z njim mnogi ustavljajo in zavračajo tanatologijo Heideggerjevega porekla. Tej namreč očitajo, da je zaradi nje iz sodobne misli domala izginila ideja o nesmrtnosti.

¹ Thomas MANN, *Schopenhauer*, nav. po Thomas MANN, Reden und Aufsätze, *Gesammelte Werke IX*, Frankfurt am Main: Fischer, 1990, 531.

² Georg SIMMEL, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Berlin: Duncker und Humblot, 1994, 21.

Nedvomno je Schopenhauerjeva samosvojost razumljiva iz zgodovinskih okvirov njegove dobe. Schopenhauerjevo uporništvo ima povsem konkretne razloge, ki njegovi misli vedno dajejo določen zgodovinski pomen, viden danes mnogo bolj kot v stoletju, v katerem je deloval, krajše obdobje tudi kot Heglov docent na univerzi v Berlinu. Schopenhauerjeva uporniška drža je verjetno najbolj zgodovinsko določena antizgodovinskost, ki jo je pogojevala njegova nezaupnica tako *zgodovini* kot *času*, še posebej, ko je oboje skupaj razumljeno kot sinonim za napredek, vendar tega ne moremo kar naravnost imenovati nihilizem, tudi ne anarhizem. Svetovne zgodovine po Schopenhauerju nikakor ne moremo dojemati kot načrtno in povsem organsko konstruirano celoto, ki jo usmerja zgodovinskorazvojni optimizem, zato je že v izhodišču njegove filozofije očitno antiheglovstvo.

Politizacija, ki ji je bil priča še na akademski ravni svojih filozofskih kolegov, ga ni prepričala v tem smislu, da bi mogla človeštvu prinesiti zares kaj odrešenjskega, tuja ji je tudi vsakršna svetost bivanja: »Schopenhauer predstavlja pomemben korektiv lahkotnemu liberalističnemu optimizmu, ki je bil tako navzoč v življenju devetnajstega stoletja.«³ Ni pretirana trditev, da v prihajajočem liberalizmu med drugim ni videl zadosti etične naravnosti, izpad, *manko* etičnega pa je lahko razlog za globoko skepso v zgodovinski napredek, ki je po Schopenhauerjevi smrti človeštvo v marsičem soočal s katastrofalnim razvojem. Kljub temu je tema o odnosu med etiko in politiko samo posredna takrat, ko gre za vprašanje, recimo v tej obliki, *čemu etika* po Schopenhauerju. Morda tudi zato – priznajmo, da so to še malo sebični nameni, ko se odločamo za etiko – nam namreč omogoča določeno avtonomijo, neodvisnost, nepodrejenost; življenje je v mnogih trenutkih lahko zelo lepo, daje občutek nečesa popolnega. Toda zdaj je treba etiko odtegniti politiki in načeti vprašanje odnosa med etiko in naravo; po Schopenhauerjevem vzoru gre tukaj celo za stvarnost v najširšem smislu.

Eden izmed zelo tehtnih razlogov za učinkovanje misli upornega Heglovega učenca je to, da je bil *trdovraten človek morale*,⁴ kot o njem ugotavlja Friedrich Nietzsche. Če filozof premore etiko, potem je njegova filozofija transparentna in taka je Schopenhauerjeva filozofija, namreč raz-vidna po svojih temeljih in v njih in še bolj glede na svojo naravnost, ki je bila tako zelo miroljubna. Taka filozofija daje varnost in celo zaščito, ker svet, v katerem človek prebiva, vsaj v malem dela za sprejemljivega; ni vse v tem svetu samo sovražno in uperjeno proti človeku, tudi trpljenje in pesimizem dobivata še kakšne razsežnosti ob samo sovražnih ali celo nihilističnih. Nečemu absolutnemu iz onstranstva stoji docela enakovredno nasproti samozadostnost morale, kot prizemeljena, imanentna in totranska absolutnost.⁵

³ Alasdair MACINTYRE, *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1993, 222.

⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Volja do moči*, Ljubljana: Slovenska matica, 1991, 238.

⁵ Kljub temu Schopenhauer ne gre tako daleč kot ruski moralisti, če zanje sprejmemo tezo, da je »vera nihilizma moralizem«. Gl. Tatjana JUDINA, *Nihilismus in der russischen Moderne*, nav. po Silvio VIETTA, Dirk KEMPER (ur.), *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, München: Fink Verlag, 1998, 388.

Schopenhauer je skušal odgovarjati na vprašanje, kako se miroljubno, ne z revolucijo, soočiti s trpljenjem, ki ga je v svetu mnogo preveč, da bi naše bivanje postalo znosno, celo etično in kot tako premoglo *svetost*, pojem, ki mu moderna po njegovem ni znala prisluhniti. Pot za to je nedvomno nakazal Schopenhauer, kajti, kot je pozneje Friedrich Nietzsche etiki očital, je ta bila vse preveč onenaravljena, vendar ta očitek ne velja za Schopenhauerja. Schopenhauerjeva etika si nedvomno zasluži vzdevek *onaravljena etika*. Kot taka je v službi življenja, nikakor pa življenje ne služi njej. Etika torej za življenje – in ne etika proti življenju.

Toda kako naj bi filozof, kot je bil Schopenhauer, ves prežet z ljudomrzjem, človek, ki se sploh ni družil z ljudmi, sicer znan kot *elegantni filozof*, celo kot *filozofski Rafael*, sploh lahko razmišljal o kakovosti medčloveških odnosov in o etično ozaveščenem življenju? Pri tem je svojega mojstra Hegla primerjal z likom Kalibana⁶ iz Shakespearjeve drame *Vihar*. Kaliban je negativni junak, nekakšen zli duh, podobno kot Ábadon, po grško Apolión, angel brezna.⁷ Prizvok nečesa pogubnega in uničevalnega je zajet v pojmu časa, ki je obsedel celo Samorada Veselina, glavnega junaka v romanu Janeza Mencingerja *Abadon* iz leta 1893. Soočenje s Schopenhauerjem, po Mencingerju tem *drznim sebehvalcem*, ki »je zmešal glavo mnogim omikancem«,⁸ mora potekati na enakovredni ravni, in ta se glasi *Schopenhauer in slovenska misel*.

Kaj omogoča takšno enakovredno primerjavo?

Najprej samo dejstvo obstoja sveta, bitnost sveta samega in obstoj življenja v njem. To sproža radost bivanja, celo občudovanje in strmenje, ki je zelo daleč od pesimizma. Takšno občutje oziroma doživljanje sveta, ki se izoblikuje kot izrazito motriteljska dejavnost, ima v sebi univerzalno razsežnost, ki jo Schopenhauerjeva filozofija samo bolj glasno in odločno izgovarja kot kakšna druga, nikakor pa ne pripada samo komu izbranemu, ki se je za izbranega oklical povrh samovoljno in sam. In kakor koli že razumemo navzočnost Schopenhauerjeve misli v Mencingerjevem *Abadonu*, tudi v njem gre – povedano s Schopenhauerjevo pomočjo – za univerzalnost človekovega dojetanja, ki se nikakor ne omejuje samo na en narod, na eno kulturo, ampak je kljub vsem razlikam prepoznavna vsepovsod v svetu.⁹ Schopenhauer je namreč zavrnil Heglovo tezo – tezo velikega šarlatana –, iz katere izhaja, da je svetovni duh hkrati delujoč samo na enem samem mestu. Nasprotno, po Schopenhauerjevem suverenem prepričanju je vedno na več mestih sočasno. Zato je nemški filozof Karl Jaspers sledil temu zgledu in z očitno Schopenhauerjevo teoret-

⁶ Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, SW I, 18, nav. po Arthur SCHOPENHAUER, *Kleinere Schriften, Sämtliche Werke* III (SW I–IV), ur. W. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

⁷ Gl. William SHAKESPEARE, *Vihar*, Ljubljana: Slovenska matica, 1942, 22–23.

⁸ Janez MENCINGER, *Abadon*, nav. po *Zbrano delo* 2, Ljubljana: DZS, 1962, 163.

⁹ Obširneje o Mencingerjevem odnosu do Schopenhauerja glej v *Dodatku* dela *Abadon*, 427–435. Kot zanimivost naj navedem Mencingerjev poskus zavračanja pesimizma. Ker Schopenhauerjeva misel ni pesimizem, je morda Mencinger dobil oporo za to že pri samem Schopenhauerju, kar potrjuje pravilnost njegovega razumevanja *elegantnega filozofa*.

sko pomočjo vpeljal pojem *svetovna filozofija*, ki danes, v času globalizacije, opozarja na univerzalno razsežnost človekovega doživetja znotraj različnih kultur, univerzalnost, ki je, navkljub vsem zaklinjalcem – ničejanskega – nominalizma, lahko najbolj naravna podlaga za izgradnjo svetovnega etosa.¹⁰ Pri tem gre med drugim za univerzalno komunikacijsko zmožnost, dialoškost svetovnih razsežnosti kot vzorno vrednoto svetovljanstva za vse ljudi.

Če se vprašamo, kje so razlogi za bistveno nesoglasje med njim in Heglom, potem je treba opozoriti na problem *učasovanja bivajočega*. Človeška iznajdba časa je po Schopenhauerju zgrešena predvsem zaradi tega, ker po njegovem ne moremo človekovih časovnih ciljev povzdigovati do večnih in absolutnih ciljev. Tako njegova nezaupnica zgodovini pomeni dejansko nazaupnico času. Pri tem je zavračal zamisel o obljubljeni srečni prihodnosti kot podlagi za zgodovinskorazvojni optimizem, kajti če bi nas čas mogel z lastno silo pripeljati v nekakšno srečno stanje, bi v takem stanju morali že zdavnaj biti. Njegov ugovor teoriji propada (ideji konca zgodovine), po kateri časovno bistvo zgodovine določamo z razvojem navzdol, torej s čim propadajočim, pa je, da nas, kot Schopenhauer ironično pripominja, po tej logiki že zdavnaj ne bi smelo več biti. Schopenhauerjeva teorija bivajočega je kot himna obstoju, bivanju v trajanju, ki se izpoje v večnost.

V *Abadonu* beremo: »Človeška iznajdba časa! in nje malenkost nasproti večnosti. Malenkost ohole človeške zgodovine.«¹¹ Vladimir Truhlar zato v prispevku »*Notranje krščanstvo*« v *Mencingerjevem »Abadonu«* komentira: »Kaj nakazujejo te beležke? Da je človek 'iznašel čas'. V njem gradi zgodovino. Oholo človeško zgodovino. Ta je malenkostna v primeri z večnostjo. V tej oholi zgodovini se človek moti, ker vidi učinke, vzrokov pa v resnici ne.«¹² Že leta 1814 je Schopenhauer zapisal: »Lahko bi rekli: vsa naša grešnost ni nič drugega kot temeljna zmota, da je mogoče večnost izmeriti s časom, je obenem zgolj nenehni poskus kvadrature kroga. Kajti stremi edino za tem, da bi se podaljšalo časovno bivanje, deloma v individuumu (pohlep, grabežljivost, sovražnost), deloma v vrsti (spolni nagon).«¹³ Zato je po Schopenhauerju historično filozofiranje zgrešeno in osebno nasprotuje temu, da bi filozofija zgodovine preučevala to, »kar vedno nastaja in nikdar ni.«¹⁴ Svet je treba motriti celostno, vendar ne se spraševati, »po zakaj, od kod, čemu sveta, temveč edino in samo po *kaj*«. ¹⁵ Vprašanje *zakaj svet* je namreč po Schopenhauerju vedno podrejeno temu *kaj sveta*; tako odločno trdi, da je *zakaj sveta* samo izpeljani pojem, v bistvu posledica in ne vzrok. Celotna teorija, tudi

¹⁰ V tej smeri glej Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München: Piper, 1990.

¹¹ Janez MENCINGER, *Abadon*, 425.

¹² Vladimir TRUHLAR, *Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju*, Ljubljana: Župnijski urad Dravlje, 1977, 36.

¹³ Arthur SCHOPENHAUER, *Frühe Manuskripte (1804–1818)*, HN I, 84–85, nav. po Arthur SCHOPENHAUER, *Der Handschriftliche Nachlaß II (HN I–V)*, ur. A. Hübscher, Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1966–1975.

¹⁴ Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW II, 569.

¹⁵ Arthur SCHOPENHAUER, *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen (PV) I*, ur. V. Spierling, München: Piper, 1985, 570.

filozofija in umetnost, zato pomenijo le ponavljanje in odražanje sveta v pojmi, ki nimajo samo in izključno duhovnega porekla, ampak so hkrati tudi popolnočutni govor, ki enakovredno vključuje diskurzivno in intuitivno, refleksijsko in doživljajsko.

Heglovstvo s svojim historizmom in deklariranim optimizmom prihaja po Schopenhauerju celo v bližino katolicizma, zato ne preseneča tale sklep: »*Nemški* ali *novi katolicizem* ni namreč nič drugega kot popularizirano heglovstvo. Pri obeh ostane svet nepojasnen, brez dodatnih izpeljav samó obstaja. Preprosto obdrži naziv *Bog*, človeštvo pa *Kristus*. Oba sta 'sama sebi namen', to je, sta pač tu in treba ju je pustiti pri miru, vse dokler traja kratko življenje. Gaudeamus igitur! [Veselimo se torej!] In Heglovo poveličevanje države, ki vodi vse do komunizma.«¹⁶ Za te misli so mu mnogo poznejši marksisti, kot je Max Horkheimer, dali priznanje z ugotovitvijo, da je zgodovini videl v srce.¹⁷ Čas sesutja socializma boljševiškega izvora, ki končuje dvestoletno obdobje revolucij, ponovno odpira pot k branju in razmisleku o tem, kaj je ta čudni samotar in ljudomrznež želel, ko nas je opozarjal, da dajmo zlo svetovnih razsežnosti ustavljati s čim miroljubnim in nikdar ne z revolucijo, z nasiljem, ki spet poraja samo nasilje.

Schopenhauer je bil zelo dolgo ne samo s strani heglovsko razmišljajočega uma, žal tudi s strani marksizma – uradnega še posebej –, deležen očitka, da njegovemu učasovanju bivajočega očitno primanjkuje čut za tematizacijo pojma napredka. Toda očitek, da je Schopenhauerjeva filozofija *filozofija zaustavljenega napredka*, ki prisega na nekakšno *brezčasnost*, je treba soočiti z dejstvom, da Schopenhauer mnogo bolj kot napredek sam zaustavlja človeško aroganco. Zaustavlja s čim? Predvsem z etiko – in etika je tista, ki vsak kanček življenja naredi za docela razvidnega v tem smislu, ker etično ozaveščeno bivanje spreminja svet v pristno, neodtujeno bivanje, ki obvladuje celo pesimizem.

Klic romantike *nazaj k naravi* v Schopenhauerjevem uporniškem svetu ne pomeni eskapizma po vzoru ruskega sveta, kjer mužik beži v prostranstvo narave, da uteče družbeno ustaljenim pravilom življenja, ki dušijo življenje. Taisti eskapizem usmerja intelektualca in plemiča, da odhajata bodisi na Kavkaz ali v samostan. Schopenhauer doživljanje narave tovrstnemu eskapizmu odtegne in ga prenese v človekovo notranjost, jo tam okrepi, predvsem v smislu »ozaveščanja občutja prvobitnosti, ki je v vsakem spoznavajočem bitju«. ¹⁸ Če ta obrat k notranjosti pomeni navzočnost mistike, pa je hkrati s tem *notranjost* kot *ključ za bistvo sveta*, ker se z njo po Schopenhauerju da razbrati celotni pojavni svet v njegovi soodvisnosti in univerzalni povezanosti vsega z vsem. In ravno ta *hèn kai pán* – eno je vse – je več kot očitna kozmodiceja in panteizacija, ki se ji pridružuje poetizacija narave. Zdaj je svet po Schopenhauerju filozofsko berljiv, z vsem izstopa stoicizem, njegov klic nazaj k naravi ni le romantična nostalgija premožnega

¹⁶ Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena* I, SW IV, 180–181.

¹⁷ Max HORKHEIMER, Die Aktualität Schopenhauers 42, *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1961, 14.

¹⁸ Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena* II, SW V, 25.

in samovšečnega misleca, je klic nazaj k duhu sveta. Gre za hermenevtiko bivajočega, pred katero ne ostaja čisto nič skrivnostno in zagonetno, zavest je spoznavajoča in povzemajoča in nikakor ne več po vzoru absolutnega idealizma konstituirajoča. Ohranja svojo metafizično naravnost, ki pa vsemu absolutnemu po vzoru platonističnega zasvetovja odločno reče ne, vendar odgovor spet ni nihilizem.

Upor proti absolutnemu idealizmu se končuje v etiki, ki ne priznava več absolutnih meril, čeprav etika sama zdaj marsikdaj nastopa kot verovanje, celo absolutni ideal, ki življenje z vsem osredinja in ga krepi. Prihaja do sovpadanja človekovega notranjega reda z zunanjim, družbenim in obojega s svetovnim redom, harmonični krogotok svetovne biti in življenja v njej je sklenjen. Podobno kot etika nastopa še kultura, ki pri mnogih intelektualcih, ki so sledili Schopenhauerju, pomeni najvišji imperativ bivanja, najbolj osredinjeno življenje.

2 Etična metafizika – metafizična etika

Postavimo si še enkrat vprašanje: Kaj je namen Schopenhauerjeve etike in kaj je z njo sploh želel? Čemu torej etika?

Že zelo zgodaj, leta 1813, je izrazil, da se v njegovem duhu poraja filozofija, ki je »etika in metafizika v enem«,¹⁹ in ta filozofija se oblikuje postopoma, domala nezavedno, toda spontano. Po njegovem uvidu sta etika in metafizika neločljivi, zato je njuno ločevanje tako napačno kot ločevanje in razlikovanje človeka na dušo in telo. Zato tudi samozavestno poudarja, da še takrat, ko razpravlja o etiki, izhaja iz »iste imanence«²⁰ kot vsi drugi deli njegove filozofije. Metafizična naravnost njegove filozofije je tako intenzivna, da metafizika v najboljšem smislu pomeni univerzalno razumevanje izkustva samega. Vendar je treba pri Schopenhauerju vedno znova opozarjati, da je njegova metafizika podana z znotrajsvetnimi, tostranskimi merili in nikdar in nikakor ne z onstranskimi po vzoru platonističnega zasvetovja. Zaradi tega Schopenhauer svoje pojmovanje metafizike imenuje *imanentno* in v primerjavi s tradicionalnim celo negativno, kajti to je z vsem *prizemljena metafizika*, v najširšem smislu razumljena kot teorija stvarnosti same. Zato tudi za njegovo etiko velja, da je svetu imanentna in prizemljena, in kot taka ostaja docela zvesta »nespodbitni etično-metafizični tendenci življenja«. ²¹ Ta najintenzivnejša tendenca življenja je vsekakor v Schopenhauerjevem prepričanju, da je življenje nesmrtno.

Tako njegova filozofija v celoti, etika še posebej, nalaga evropski kulturi enkratno oporoko – ohranjati in negovati idejo nesmrtnosti – in je zelo daleč od vsakršne Nietzschejeve in poznejše eksistencialistične zahteve – pregnati jo iz evropske kulture.

¹⁹ Arthur SCHOPENHAUER, *Frühe Manuskripte* (1804–1818), HN I, 55.

²⁰ Arthur SCHOPENHAUER, *Metaphysik der Sitten*, PV IV, 59.

²¹ Arthur SCHOPENHAUER, Die beiden Grundprobleme der Ethik, *Kleinere Schriften*, SW III, 800.

Schopenhauerjeva misel je filozofija življenja, ki pojem življenja postavlja v središče svojih razmišljanj in ne dopušča, da bi se ta njegov nosilni pojem razšel v pojmu eksistence. Hkrati s tem življenje, boljše svetost življenja, odteguje vsemu nihilističnemu, kajti Schopenhauerju *svetost življenja*²² nikakor ni sinonim za svetost smrti. Dejstvo, da obstaja svet in življenje v njem, sproža klic po ohranjanju zavesti o tem, da je življenje po Schopenhauerju enakovredno in sveto v vseh svojih pojavnih oblikah, na vseh razvojnih stopnjah. Prav Schopenhauer je ponovno obudil interes za pojem svetosti, ki po njegovem – podobno kot čut za etiko – ne izhaja iz refleksije, ampak iz narave bivajočega kot takega, iz biti, bivanja, obstoja. Zato se navzočnost panteizma in kozmodiceje ne končuje v metafizičnem nihilizmu, tj. v nekakšnem *breznu nič*,²³ kar grobo in neupravičeno ugotavljajo nekatere kritike, tudi pri nas, ko gre za t. i. posredni »vpliv« Schopenhauerjeve misli na Stritarja. Pri mislecih, ki svoje dožemanje sveta gradijo na očitnem obratu nazaj k naravi, ta obrat ne pomeni nujno nihilizacije, odpovedi pojmu nesmrtnosti, opustitve pojma večnosti. V marsičem gre še vedno za zgodbo o času, vendar, vsaj kar se tiče Schopenhauerja, je treba dejati, da je to *čas brez konca v večnost*. Nietzschejev vzor je drugačen, saj gre po njegovem za *čas brez konca v nič*.²⁴

Očitni obrat od teodiceje kot prve in najvišje resnice bivajočega k poetizaciji nastaja zaradi rehabilitacije pojma narave, ki je bil izrinjen in pripoznan za manjvrednega znotraj evropske kulture, ki je prisegala na čistost duhovnosti. Predpostavka za rehabilitacijo čutnosti je pojem narave in s tem panteizacija, vendar dosledno v pomenu, da je vse eno, in ne, da je vse bog (*pán theós*). Tako Stritar, podobno kot Schopenhauer, s svojim razumevanjem estetizacije sveta razume, da je umetnost najbolj pristno izrekanje, zatrjevanje življenja, samodanosti sveta. Zdaj umetnost pomeni kozmični doživljaj in občutenje, ki še vedno z znotrajsvetnim platonizmom in hkrati panteizmom z vsem reče življenju *da*. Narava in človekova notranjost sta usklajena v svoji polnosti bivanja, ki je nad vsakršnim breznom nič. Problem v miselnosti teh, ki namesto panteizma vidijo in – v bistvu – kot psovko izrekajo metafizični nihilizem, je preveč toga zavezanost tradicionalni deduktivni logiki prvega in poslednjega. Glede Schopenhauerja naj bo jasno povedano, da je zaklinjalec življenja in ne nič, da z vsem ohranja metafiziko, kajti po njegovem je človek celo »animal metaphysicum«.²⁵ Tudi zaradi tega je njegova misel v celoti gledano filozofija zaustavljenega pesimizma, in vedno znova je treba poudariti, da Schopenhauer ni kakšen zaklinjalec pesimizma, je filozof življenja in ne filozof pesimizma.

Za mnoge je Schopenhauerjeva *etika sočutja* najdoslednejša krščanska etika. Mencingerjev Abadon to etiko imenuje »notranje krščanstvo, katero se ne kaže samo na licu, ampak se javlja v delih pravice in ljubezni«,²⁶ torej kot druga dejavna

²² Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 103.

²³ Glej Jože POGAČNIK, *Znameniti Slovenci – Josip Stritar*, Ljubljana: Partizanska knjiga, 1985, 18.

²⁴ Glej Friedrich NIETZSCHE, *Volja do moči*, 38.

²⁵ Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 207.

resnica in ne kot prva, najvišja, ki ljudi nazorsko med seboj ločuje. Kot druga, tj. praktično dejavna, vsebuje izrazito povezovalno moč in učinkuje kot etika. Ta moč notranjosti – kot občutje prvobitnosti – je idejno navzoča še pri Kocbeku, ki spregovori o *biocentrični metafiziki*, saj je kot »silna afirmacija življenja«²⁷ in k tej spadata tako samodanost sveta kot tudi krščanski etos.

Prospero iz Shakespearejevega *Viharja* in Schopenhauer sta oba zavezana odrešenjsko spravnemu dojemanju resnice, podobnost njunih likov je več kot očitna. Tragičnost, nesmisel bivanja in pesimizem sta z njima zaustavljena. Sredi krutosti in poganske nezmožnosti za odpuščanje je Prospero poosebljeno trpljenje, ki odrešuje in odpušča in kot tak dopušča primerjavo – ne enačaj – s Schopenhauerjevo *zaustavljeno voljo*, ki je povsem racionalno in dosledno logično izpeljana. Heglovstvo in filozofija življenja si docela enakovredna stojita nasproti. Tako boljša polovica Samorada Veselina, ki je v Mencingerjevem romanu *Abadon* ni mogel osvojiti zli duh Abadon, nakazuje pot iz mrež pesimizma z močjo notranjosti, in če ta moč ne izhaja iz odpovedi transcendenci na ravni imanence, je primerjava s Schopenhauerjem spet zgovorna in prepričljiva.

Skratka, sopomenskost volje je *izvirno zlo*, to je egoizem, ki je zelo nemoralen:

Ta *egoizem* je v živalih kot v človeku do najmanjše podrobnosti povezan z najbolj notranjim jedrom in bistvom taistega, pravzaprav identičen. Zato izvirajo praviloma vsa njegova dejanja iz egoizma, in vselej je treba poskusiti razložiti dano dejanje najprej iz njega; kot pač vseskozi temelji na taistem obračun vseh sredstev, s katerimi se poskuša napeljati človeka na kateri koli cilj. *Egoizem* je po svoji naravi brezmejen: človek želi brezpogojno ohraniti svoje bivanje, ga brezpogojno osvoboditi bolečin, h katerim sodita tudi ves manko in vsako odrekanje, razviti želi najvišjo možno količino ugodja in želi sleherni užitek, katerega je sposoben, in kjer koli je možno, poskuša razviti v sebi še nove zmožnosti uživanja. Vse, kar se zoperstavi prizadevanju njegovega egoizma, izzove njegovo nejevoljo, bes, sovraštvo: poskušal ga bo uničiti kot svojega sovražnika.²⁸

Iz te težnje izhajajo vsa naša dejanja vse tja do najbolj grobega prisvajanja bogastva in tiranskega gospodovanja po pravilu: *zase vse, nič za drugega*. Tukaj Schopenhauerjeva misel, ne samo etika, ampak še estetika, odgovarja s tem, da volji kljubuje, jo ukinja in zanikuje. Ker je ena najbolj bistvenih potez Schopenhauerjeve filozofije nekaj odrešenjskega, gre zdaj za najvišje spoznanje, ki se hotenju odreka, spoznanje, ki je kvietiv volje, torej zaustavljena volja. Še umetnost s svojimi renesančnimi dosežki čutno ponazarja svet *zaustavljene volje*; Rafaelove likovne upodobitve kot *Sikstinska Madona* in *Sveta Cecilija* so ga v to še posebej pričale.

Etika, ki sicer odrešuje, pa ni samo odrešenjska etika, ampak mnogo bolj etika, ki obvladuje svet, skratka etika obvladovanja sveta v tem in tam, kjer je on najslabši, kajti trpljenje blaži s tem, da zaustavlja temelj, ki ga poraja. Tu izstopa sočutje, ta

²⁶ Janez MENCINGER, *Abadon*, 390.

²⁷ Edvard KOCBEK, *Svoboda in nujnost*, Celje: Mohorjeva družba, 1989, 22.

²⁸ Arthur SCHOPENHAUER, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 727.

sicer najbolj nosilni pojem njegove etike, ki obvladuje človeški egoizem in zlobo. Tako razumljena etika si nikakor ne prizadeva sveta radikalno spremeniti – to ni možno. Schopenhauer se tega zaveda in njegova filozofija ni obsedena z idejo napredka. Zato poudarja, da se z etiko kot praktično filozofijo ne spreminja hotenja, ampak predvsem spoznanje o naravi hotenja. Etizacija in estetizacija sveta zdaj docela enakovredno stojita nasproti vsaki tisti filozofiji, ki prisega na politizacijo kot sredstvo, s katerim naj bi človeštvo napredovalo – pri tem ni neumestna primerjava z nam vsem znano *veliko zgodbo* (1789–1989), ki se je proti koncu drugega tisočletja sesula.

Vsekakor pa ni njegova etika – še zdaleč ne – etika tiranije dobrega. Kakšni načelni ateistični drži so več kot dobrodošle tudi tele besede: »V svojih smrtnih stiskah se religija oklepa morale in se rada izdaja za njeno mater – toda to nikakor ni! Prava morala in moralnost nista odvisni od nobene religije, čeprav ju vsaka sankcionira in jima s tem daje oporo.«²⁹ Schopenhauerjeva misel zato učinkuje še kot klic, da razmišljajmo onkraj teizma in ateizma v trenutku, ko smo bili v letu 1989 spet kruto izigrani od absolutnega podanega docela s človeškimi merili v podobi *velike zgodbe*, ki se je kot institucionalizirana ideja *pomnožene svobode* (Dostojevski) sesula v samo nekaj tednih. Utopija bivanja, da bi vsepovsod v svetu bivali kot doma – domovanje v svetu –, nam je ta trenutek verjetno še najbližja kot nekaj etičnega.

²⁹ Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena* II, 464.