

ARTHUR SCHOPENHAUER – TRDOVRATNI ČLOVEK MORALE

Cvetka Hedžet Tóth

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Slovenija

Key words: Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, philosophy of life, metaphysics, ethics

Summary: The paper is an analysis of Schopenhauer's metaphysical views that made Nietzsche develop a permanent belief in the ideal of Schopenhauer's human being. What is common to both and important in the framework of the present-day world that seeks very much to restore ethics Schopenhauer's and Nietzsche's conviction that ethics should be conceived of as man's "second nature" rather than "anti-nature," as used to be the case in the past. Schopenhauer is clearly more convincing in the metaphysical sense, because he commands an attitude to the most mysterious and the most profound foundations of being. The contemporary human being feels closer to Nietzsche's side because of the mental closeness. Nietzsche was not driven so much by the metaphysical need, but rather by the moralistic need; not by the essence of being but the essence of man's soul and of its ethical passion.

In Schopenhauer and Nietzsche both the metaphysics of solitude and the ethics of being on one's own are located within the metaphysical tradition which means that self-awareness and cognizance of the world constitute a uniform and inseparable process. It is in the post-metaphysical substantiation of mind and philosophy that this process disintegrates, the theory of reality and the ethical theory become separated, each going on to develop further in its own way.

Friedrich Nietzsche (1844–1900) je v prispevku *Schopenhauer kot vzgojitelj* (1874) z osmimi meditacijami podrobneje spregovoril o svojem doživljanju misli Arthurja Schopenhauerja (1788–1860) oziroma o dogodku, ki je nanj učinkoval trajno. Vse, kar je prebral, vsaka beseda je učinkovala, kot da bi bila napisana zanj in bila namenjena njemu, in takih piscev ni bilo mnogo. »Pri prvem zvoku tega, ki govori, nas zajame močno ugodje; dogaja se nam podobno kot pri vstopu v gozd z visokimi drevesi: globoko dihamo in se nenadoma spet počutimo dobro. Tukaj je vedno enako močan zrak, ki krepi, in tukaj je neponovljiva sproščenost in naravnost, značilna za ljudi, ki premorejo domovanje v sebi, in sicer zelo bogato, svoji gospodarji so in nasprotje piscem, ki se sami sebi najbolj čudijo, ker so bili

nekoč duhoviti, vendar je njihovo izražanje postalo nekaj nemirnega in nenaravnega.« (Nietzsche 1999, KSA 1: 347) Primerjava teh besed s stališči, ki jih je izrazil pozneje v *Somraku malikov*, nam še bolj nazorno pojasni, v čem je smisel njegove kritike morale, ki je dobesedno *morala kot protinarava* (KSA 6: 82).¹

Skupno s Schopenhauerjevim razumevanjem etike in etičnosti je Nietzschejevo prepričanje, da gre pri onaravljanju morale (Vernatürlichung der Moral) za to, da bi bila etika človekova druga narava in ne protinarava. Kot taka, ker je dobesedno etika biti, dobi določeno mero priznanja in odzivnosti danes, in ravno Nietzsche nas je med prvimi opozoril na onaravljenost schopenhauerjevske etike, ki ni normativna oziroma predpisujoča, ampak opisujoča, po najnovejših ugotovitvah celo »rekonstruktivna« (Birnbacher, 1990: 26).²

Gledano danes je Nietzschejev *Schopenhauer kot vzgojitelj* hkrati še nekakšna filozofija zgodovine teh, ki ugotavljajo, da so primerni najbolj samim sebi, ne toliko času, v katerem jim je bilo dano živeti, ampak v soočenju z življenjem, v katerem so želeli biti ustvarjalni. Če je bil tu začetek njihovega ljudomrzja, so za to dejstvo očitno imeli razlog: sovražili so lenobo ljudi, pojasnjuje Nietzsche. Vsak svetovni popotnik izkusi nagnjenost ljudi do lenobe in določene bojazljivosti, ki jo narekujejo ustaljeni običaji in nepremakljive mišljenjske norme. Le kdo se jim lahko upre, kdo zmore takšno moč, da se prikloni poštenosti – samo umetnik, odločno pravi Nietzsche. Strašna moč navade se umakne pred nepopustljivo močjo umetnika, ki zahteva, da se *ne boj biti samo to, kar si*. Prav vsakemu človeku je treba priznati njegovo enkratno individualnost, ki je, četudi ni popolna, kot ni v naravi nič popolnega, vredna, da jo upoštevamo in priznavamo. Življenje torej po meri samega sebe – samosvojost, samostalnost kot nekaj povsem naravnega. In kar si prisvajaš, si prisvajaš s svojim lastnim, trdim delom – Schopenhauer je svoje življenje povsem poenotil s svojim delom.

Na Nietzscheja je Schopenhauerjeva misel učinkovala kot narava; s tem svojim razumevanjem Schopenhauerjeve misli naredi Nietzsche zelo močan vtis. In tisto najbolj genialno pri Schopenhauerju je bilo njegovo prizadevanje za svobodo in močno naravo, ki kot zgled postavlja zdravo in enostavno človeštvo, tega pa je v marsičem še najlažje izrazil s svojim

¹ Glej še Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov*, Ljubljana: Slovenska matica, 1989, str. 30.

² O Schopenhauerjevi *rekonstruktivni etiki* gl. še Oliver Hallich: *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998, še posebej IV. poglavje *Schopenhauer und die moderne Ethik*, str. 78–91.

antičnim – onaravljenim – odnosom do filozofije. Tako je njegovo načelo volje kot en sam klic *več življenja*, ki naj živi, ne hira, in obsojanja vredna je vsaka filozofija, ki življenje hromi, ne upošteva ali ga celo zatajuje.

Schopenhauerjev človek je zato onaravljen in idealen, kot zgleden daleč prekaša ideal človeka, ki sta ga razvijala Rousseau – ta je tako najbolj nevaren tip človeka, ker zmore biti celo prevarant in likvidator, kot bi dejali danes tako, po levičarsko – in Goethe. Ideal tega Goethejevega človeka je sicer s svojo naravnostjo navznoter docela drugačen od Rousseaujevega, povrhu še povsem spolitiziranega človeka, je pa preveč dovteten, tako, po faustovsko, za zlo, ki ga ne more obvladovati in mu zato tudi prej ali slej podleže, po desničarsko, povedano v sodobnem žargonu. Samo Schopenhauerjev človek premore držo, saj gre za človeka, ki je osredinjen v sebi, in za to osredinjenost pripada filozofiji in kulturi nasploh zelo pomembno mesto.

Samota in *svoboda* sta bili Schopenhauerjevi povsem zavestno izbrani načeli bivanja, ki sta ga spremljali skozi vse njegovo življenje, kajti želel je bivati v popolnem soglasju s samim seboj. »Na splošno je lahko vsak v *popolnem skladu* samo sam s seboj – ne s svojimi prijatelji ne s svojimi dragimi, kajti razlike v individualnosti in razpoloženju vedno vnašajo disonanco, četudi omejeno. Torej je resnično globoka spokojnost srca in popoln duševni mir, tole poleg zdravja najvišje zemeljsko dobro, zgolj v samoti in kot trajajoče razpoloženje samo v najgloblji odmaknjenosti« in »glavni študij mladosti bi moral biti *naučiti se prenašati samost*; kajti ta je izvir sreče, spokojnosti.« (Schopenhauer 1986, SW IV: 503). Že leta 1814 je ugotovil (1966–1975, HN I: 112): »Samota učinkuje objektivno, družba vedno subjektivno.«. Poznejše izkustvo iz leta 1832, podano v njegovi *Knjigi o koleri*, ga je prepričalo, da nas samo samota pripelje do uvida, kaj je svoboda (HN IV, 1: 95): »Kdor nima rad samote, tudi nima rad svobode: če nisi sam (in nimaš miru), tudi nisi svoboden.«

Naučiti se prenašati samoto je eden od najpomembnejših virov za človekovo srečo in njegov mir. Do družbe, množice ljudi je Schopenhauer izražal odpor in bil skrajno zadržan, imel je pa tudi zelo konkreten razlog, zakaj. Po njegovem (SW IV: 507): »skoraj vse naše trpljenje izhaja iz družbe«, njegova filozofija pa je poskus zaustavljanja trpljenja, tako da bralcu svojih tekstov pušča odprto vprašanje bistva vseh kolektivizmov glede tega, kako daleč ti sploh obvladujejo zlo.

Seveda je Schopenhauer zelo daleč od vsakršnega radikalnega poskusa dati dokončen odgovor na vprašanje, kako, kajti njegova filozofija ni ne normativna teorija družbe in še manj kakšen nauk o reformi družbe. Ko je Nietzsche (1999, KSA 12: 36) ugotavljal, da smo Boga zavrgli, je zlo še vedno ostalo, kajti hudiča nam ni uspelo pregnati. So deli

Schopenhauerjeve filozofije, ki nas že skoraj prepričujejo, da se je v stvarnosti, kjer je vse v nenehnem nastajanju in zlo je sestavni del procesualnosti svetovne biti, zlu kljub vsemu mogoče izogniti, saj je prepoznavno in že zaradi tega lahko ostaja na verigi, rečeno malo po avguštinovsko. O tem, da bi zlo lahko premagali, ne moremo razmišljati, nas pogosto prepričuje Schopenhauer, toda njegovo bližino odriniti od sebe, predvsem pa iz samih sebe, to se po njegovem da in o tem nam poroča Schopenhauer zelo osebno.

Nedvomno govori Schopenhauer o sebi tudi takrat, ko v bistvu podaja nekakšno *metafiziko samote* in njeno teleologijo. V čem je ta teleologija, ki po njegovem sodi med aforizme življenjske modrosti? Tu izstopajo njegovi *Aforizmi o življenjski modrosti* iz prvega zvezka skupnega dela z naslovom *Parerge in paralipomene* iz leta 1851 s tem, da je po njegovem lastnem opozorilu prvi zvezek *parerge*, drugi *paralipomene* (1986, SW IV: 595). Zaveda se, da njegov ideal samote ni nekakšno prvobitno naravno stanje, lastno Adamu. Ljubezem do samote je pridobljena, ne prirojena, poraja jo izkustvo v svetu, med ljudmi in po njegovem jo premore samo odlična, aristokratska duša; to zahteva ogromno vzgoje in prevzgoje, je »le učinek pridobljenih izkustev in refleksije o njih, namreč pridobljenega uvida v bedni moralni in intelektualni ustroj večine ljudi, pri čemer je najhujše to, da zarotniško sodelujejo moralne in intelektualne pomanjkljivosti, da si medsebojno podajajo roke in povzročajo zoprne pojave, zaradi katerih je druženje z večino ljudi odurno, celo neznosno« (SW IV: 508). Zato je po Schopenhauerju (SW IV: 510): »aristokratski občutek, ki vzbuja nagnjenje k izločitvi in osamitvi. Vsi lumpi so družabni, usmiljenja vredni: da bi bil človek nasproti temu plemenitejše vrste, se najprej kaže v tem, da nima veselja z navadnim, temveč vedno bolj stopa v ospredje osamljenost, in potem postopoma z leti uvidi, da v svetu obstaja, če odmislimo posamezne izjeme, samo izbira med osamljenostjo in nizkotnostjo.«

Iz tega izhaja vsekakor to, da nekaj vedeti, znati pomeni tudi, kako biti, skratka *biti filozof* vključuje določen način življenja, bivanja, in vsaj pri Schopenhauerju in Nietzscheju je tu šlo za povsem zavestno odločitev. In ta odločitev se glasi pri obeh etika, ne da bi izhajala iz skupnega soglasja o tem, koliko metafizične utemeljitve potrebuje etika, in čeprav je pri tem Schopenhauer v primerjavi s tradicionalno mislijo kot kakšen »črni metafizik« (Safranski, 1995: 12). Kot da bi preganjal temo zemlje – kar je tudi dejansko počel – in ne hlastal za mavrično osvetljenim onstranstvom po vzoru Platonovega zasvetovja, ki je vedno samo hipoteza, trpljenje zemlje, tostranstvo pa dejstvo, trdno in neovrgljivo, dobesedno fenomen.

Schopenhauerjeva metafizika samote je načela vprašanje, na katero mora odgovoriti vsak človek, namreč kako živeti v svetu, in to celo ustvarjalno. S samoizvoljeno samoto se res krepi občutenje svobode, hkrati s tem pa tudi občutljivost, celo preobčutljivost na prav vse, in tu sta si Schopenhauer in Nietzsche zelo podobna.

Nietzsche poudarja, da je Schopenhauer ne samo od filozofije in kulture, celo od študija na univerzi pričakoval, da je izpolnjen z duhom humanizma, in ne, kar se je v takratnem času žal že začelo dogajati, z duhom novinarstva. Filozof je hkrati vzgojitelj in pripravljenost duha za to poslanstvo je Nietzsche prepoznal v treh glavnih Schopenhauerjevih značajskih lastnostih kot so *poštenost*, *vedrina* in *stanovitnost*. Zanj je vsak filozof veljal sploh samo kot primer – in Schopenhauer je bil po tej plati odličen vzor, ki je, kot vemo, pozitivno prepričal tudi marksiste frankfurtske šole. Njegova drža je seveda ideal antičnega stališča do filozofije in zato v njej etika ne onemi in sodobna filozofija ne gre molče mimo Schopenhauerjeva imena.³

Če je Nietzsche to vedrino prepoznaval kot temeljno usmeritev Schopenhauerjeve filozofije, potem mu moramo dati vse priznanje, in mnogo poznejši *Aforizmi o življenjski modrosti* v prvem delu *Parerg in paralipomen* samo povzemajo to, kar je Schopenhauerju pomagalo pri snovanju njegovega filozofskega sistema, ki se presenetljivo razkriva tudi kot nekakšen nauk o sreči oziroma *evdajmoniji*, ki naj uravnava človekovo življenje. Kot praktična filozofija prav tako pobija – predvsem heglovsko in marksistično – ideologizacijo Schopenhauerja, po kateri Schopenhauer naj ne bi znal tematizirati pojma napredka in zgodovine, človeka pa bi puščal v mejah nečesa povsem iracionalnega, človeku in človeštvu sovražnega. Vsekakor življenje samo v sebi premore smisel, je samodoločujoče in ne sega po smislu »onkraj« – in v tem je dragocenost bivanja. Življenje hoče več življenja in ne manj, zato je vedrina najprimernejši izraz za to, življenje najbolj izkazuječe razpoloženje. Pesimizem je s tem zaustavljen do skrajnosti.

Kot da bi bila Schopenhauerjeva hvalnica vedrini korektiv zatajevanja življenja in določena mera optimizma, brez katere življenje sploh ni ulovljivo, in zapis iz leta 1826 je izrecna hvalnica vedrini (Schopenhauer 1966–1975, HN III: 238–239): »Nič ni vrednejšega kot vedrina, kajti tu sta plačilo in dejanje eno. Nič drugega ne more zagotovo in zadovoljivo nadomestiti katere koli druge dobrine kot le ona. Naj bo nekdo bogat, mlad, lep, spoštovan: če želimo ocenjevati njegovo srečo, potem bi se morali

³ Gl. Dieter Birnbacher (ur.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996.

vprašati, ali je pri tem tudi veder; nasprotno pa, če je veder, potem je vseeno, ali je mlad, star, reven, bogat: srečen je. – Zato bi morali dati vedrini prosto pot, kadar koli nas želi obiti. Kajti nikdar ne pride ob nepravem času: namesto da imamo običajno pomisleke, ali naj ji dovolimo vstopiti, bi se morali pri tem šele vprašati, ali imamo tudi razlog za to, da smo vedri, ali da nas tako ne odvrča od naših resnih premissljanj in težkih skrbi. Kar lahko na ta način izboljšamo, je zelo negotovo; nasprotno pa je vedrost najboljša zmaga, in ker ima vrednost samo za sedanjost, je s tem najvišje dobro za bitje, čigar resničnost ima obliko nedeljive sedanjosti med dvema neskončnima časoma. Če je torej vedrina dobro, ki lahko nadomesti vse drugo, sama pa ni z ničimer nadomestljiva, potem bi morali dati prednost pridobitvi prav te dobrine pred vsemi drugimi prizadevanji. Zato bi ji morali dati prednost pred vsem drugim, in sicer si prizadevati k ohranitvi visoke stopnje dobrega zdravja, katerega kri je vedrina: da bi ga dosegli, se je treba izogibati vsem nezmernostim, tudi vsem močnim ali neprijetnim razburjenjem, tudi vsem velikim in trajnim duševnim naporom, in končno bi se morali dnevno najmanj dve uri gibati na svežem zraku.« Ti zapisi so pomembni zato, ker z njimi ne dobimo opore za trditev, da je Schopenhauerjeva filozofija pesimizem, iz katerega je sicer izhajal, ni pa bil njegov zaklinjalec, kakor so mu očitali heglovci s pozicij takrat priznane akademske filozofije.

Ko Nietzsche v *Jutranji zarji* primerja Kanta in Schopenhauerja, ugotavlja (1999, KSA 3: 286), da je Schopenhauerjevo mišljenje »opis in odražanje *značaja* ('nespremenljivega') in radosti glede samega 'ogledala', se pravi odličnega intelekta«, in svojega temperamenta se tudi nikoli ni rešil, nasprotno, »znan mu je dati najbolj duhovni, največji, najsplošnejši, vsekakor kozmični izraz« (prav tam). Svojo miselno strast izgoreva Schopenhauer povsem drugače kot Kant: »Pred njim ima Schopenhauer prednost: poseduje vsaj določeno *togotno zoprnost* narave v sovraštvu, hrepenenju, puhlosti, nezaupanju, Schopenhauer je malo bolj divji in je za to divjost imel čas in brezdelje.« (prav tam: 286).

Pri Schopenhauerju je tudi do skrajnosti izražena človekova moralna svoboda – gledano s poznejšimi, tj. današnjimi merili ji verjetno krepko primanjkuje državljske svobode, vendar zanimivo, nikakor ne svetovljanstvo.⁴ Toda to je čas, o katerem Nietzsche ugotavlja (1999, KSA 1: 409), da človek, ki ima v sebi filozofsko navdušenje oziroma zanos, *furor philosophicus* (filozofsko obsedenost), ne more imeti časa za *furor politicus* (politično obsedenost). Moč in pripravljenost duha takratne dobe je

⁴ Gl. Reinhard May: *Schopenhauers global philosophy, insbesondere in seiner Ethik. Zugleich ein neues Stück transevropäischer Einflußforschung*, 82. Schopenhauer-Jahrbuch, 2001, str. 83–97.

pomenila odločitev za etiko na podlagi človekove avtonomije, ki je izhajala iz njegove predvsem notranje svobode. Pripravljenost duha za politiko pa je morala dozoreti v odločitvi za demokracijo, ki je le mukoma in zelo počasi prodirala skozi zavest novejša dobe.⁵

Nietzsche je podobno kot Schopenhauer zahteval od etike, da je najprej izpolnjena z življenjem, in nikakršna, še tako vzvišena resnica, nima pravice življenja omejevati in ga hromiti. Že Schopenhauerju je bilo jasno, da etika ne more in ne sme biti prikrita teologija, zato je na vprašanje, kje in kako začeti, ko gre za etiko, njegov odgovor povsem jasen in enoznačen, čisto nič nejasnega ni tu (SW III: 716): »Zaradi tega moram etikom dati paradoksalen nasvet, da se vsaj malo ozrejo po človeškem življenju.« Vse to pomeni, da si prizadeva za etiko iz življenja »tostran življenja« in ne za etiko proti življenju »onstran življenja« – Nietzschejev odziv je dosledna nadgradnja Schopenhauerja in učitelj si ne bi mogel želeti boljšega učenca. Tako Nietzsche v etiko vnaša načelo, ki mu pravi »naturalizem«, ki v imenu kakšne višje poduhovljenosti ne bo več izganjal čutnosti, in *smrtno sovrašтво do čutnosti* (KSA 6: 83)⁶ je sovrašтво poduhovilo do te mere, da ga najdemo vsepovsod,⁷ celo na področju politike.

Ljudomrzje in samota nista mogla preprečiti najbolj elementarnega doživljanja etike in etičnosti pri filozofih, ki sta v ospredje postavila življenje in odločno prekinila s tradicionalno dualistično metafiziko. Schopenhauerjeva in Nietzschejeva etika samosti je še vedno vezana na določeno metafizično izročilo in pri obeh nastopa kot zelo svojevrstna hermenevtika bivajočega. Ni more življenja osredinjati kakšno onstranstvo, prazno upanje, ki je onkraj človeka in sveta, zato Nietzschejevim *onstrancem* človek ne more niti zaželeti, naj počivajo v miru. Mir, ki simbolizira hkrati tudi *večnost*, utemeljuje kozmodiceja in ne teodiceja, najbolj neposredni duh sveta, in tu razmišljata Schopenhauer in Nietzsche v soglasju.

Albert Schweitzer (1875–1965), docela krščansko usmerjen filozof, teolog, glasbenik in zdravnik, ki je živel v divjini Afrike med gobavci na robu tropskega pragozda v Gabonu, kjer jih je zdravil, je svojo filozofijo kulture, ki jo je gradil na *etiki spoštovanja do življenja*, razumel kot neposredno nadaljevanje Schopenhauerjeve in Nietzschejeve etike. Tudi Schweitzerjeva etika spoštovanja do življenja je *etika biti* in ne etika dolžnosti. S kar največjim spoštovanjem njunih etičnih nazorov je zapisal:

⁵ Gl. Thomas Mann: *Kultur und Politik* (1939), *Reden und Aufsätze* 4, Gesammelte Werke (GW) I–XIII, zv. XII, Frankfurt am Main: Fischer Tachenbuchverlag, 1990, str. 853–861.

⁶ Gl. še Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 31.

⁷ O tem, kako je bila narava v zgodovini izrinjena, gl. še Ludwig Feuerbach: *Bistvo krščanstva*, Ljubljana. Slovenska matica, 1982, str. 184–191.

»Schopenhauer in Nietzsche sta oba velika elementarna misleca sodobnega časa. Neposredno sta doživela in postavila strahovit problem našega obnašanja do nas samih in do sveta. Oba sta bila globoko etična misleca, pri čemer sta etiko, v nasprotju s pokornimi etiki koristnosti, razumela kot obnašanje iz naše notranje nujnosti, ki stremi k dovršitvi osebnosti. Vse obetajoče mišljenje se torej mora nekako prikazati kot sinteza Schopenhauerja in Nietzscheja.« (Schweitzer, 1978: 97–98). Vendar je to pri Albertu Schweitzerju sinteza, ki je dala povsem lastno identiteto, čeprav je ravno Schweitzer kot filozof naredil zelo očiten obrat od Goethejevega tipa človeka k Schopenhauerjevemu. Njegova etika spoštovanja do življenja je uspešno nadgradila marsikateri Schopenhauerjev vidik onaravljanja etike. Tudi s Schweitzerjevim doumemo, zakaj je smisel etike samo v tem, da je onaravljena in da nikakor ni razumljena kot človekova protinarava, ampak samo in izključno kot človekova druga narava. Gre torej strogo za *etiko biti*, ne za etiko dolžnosti, in Schopenhauer je verjel v možnost take etike, verjetno mnogo bolj kot Nietzsche. So pa pri Nietzscheju stališča, ki s kakšno teoretsko nadgradnjo lahko omogočijo izgradnjo etike, ki še zdaleč ne bo kakšen sistem represije in ki v prihodnje – v času renesanse etike in popularizacije svetovnega etosa smo – ne bo po še znani heglovski ugotovitvi, ne samo Nietzschejevi, izvrševala kakšne tiranije dobrega, ponotranjenega in rafiniranega sistema pokorščine ali celo terorja širših razsežnosti.

Če izhajamo iz tega, kar novejša zgodovina filozofije, še posebej ta, ki upošteva in nadgrajuje filozofijo življenja še danes, imenuje *Schopenhauer–Erlebnis*,⁸ v poslovenjeni obliki verjetno najbolj ustrezno kot *doživljaj Schopenhauerja*, je ta doživljaj zelo določen ponotranjeni odnos do sveta in življenja, ki je v Nietzschejevi misli pustil očitne in prepoznavne sledi.⁹ Predvsem je tu poudarek na dojemanju, razmišljanju, skratka na procesu filozofiranja, ki namenoma opušča dogmatično podane vsebine in z njihovo pomočjo utemeljene resnice.

Za sam proces razmišljanja oziroma filozofiranja gre, ki vsebine sicer ne opušča, toda zdaj vedno bolj prepričujejo tiste filozofije, ki se zavedajo pomena ločevanja funkcionalno filozofirajočega duha od vsebine, ki naj bi jo vsakokrat poznali, verjeli vanjo ali jo celo konstruirali. Oba, tako Schopenhauer kot Nietzsche, z vsemi medsebojnimi razlikami in razhajnji

⁸ O tem gl. Michael Landmann: *Nietzsches Schopenhauer-Erlebnis*, str. 9. Nav. iz: *Geist und Leben. Varianta Nietzscheana*, Bonn: Bouvier, 1951.

⁹ Gl. Johann Figl: *Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines unveröffentlichten Exzerptes*, str. 90, nav. iz Wolfgang Schirmacher (ur.): *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*, Schopenhauer-Studien 4, Wien: Passagen Verlag, 1991.

sta nas prepričala, da je v tem izjemen prispevek v smeri ohranjanja refleksije in moči spekulacije, predvsem gre za samoohranjanje in samospoznanje uma, kar je po mnenju obeh dejanski smisel filozofovega dojemanja.

Za ponazoritev takšnega dojemanja velja omeniti njuno »doživljanje« filozofije, ki – kot rečeno – ne ostaja brez vsebine, je pa *proces filozofiranja* sam docela enakovreden in samostojen v primerjavi z vsebino; govoriti o premoči vsebine na filozofskem področju je, schopenhauerjevsko povedano, od zdaj naprej samo še »nemoč in tiranija vsebinskega mišljenja«. Aforistični način izražanja in pisanja je zato pri obeh do skrajnosti prisluhnil spontanosti in konkretnosti; to dvoje je od zdaj naprej učinkovalo tako zgledno, da je prehajalo v temeljno lastnost sodobne filozofije. Enakovredno si stojita nasproti tako vsebina in forma, doživljaj in refleksija oziroma povečava bistva in biti.

V tem smislu, ko filozofiranje vztraja pri svoji onaravljenosti in ohranja kar najbolj živo konkretnost, ki je idealizmu očitno primanjkovala, podaja Schopenhauer tale zapis iz leta 1810 (1966–1975, HN I: 14): »Filozofija je visokogorska pot, k njej po ostrem kamenju in bodečem trnovju vodi le strma steza: ta je samotna, in kolikor višje gremo, bolj pusta postaja, in tistega, ki stopa po njej, ne sme navdajati groza, ampak mora vse pustiti za seboj in si sam v mrzlem snegu mirno utirati svojo pot. Pogosto nenadoma stoji nad prepadom in spodaj zagleda zeleno dolino: tjakaj ga vrtoglavica silno vleče; toda mora se obdržati, pa naj z lastno krvjo prilepi podplate na skale. Saj kmalu pod sabo zagleda svet, njegove peščene puščave in močvirja izginejo, njegove nenaravnosti se izravnajo, njegove neskladnosti ne silijo navzgor, razkrije se njegova zaokroženost. On sam vedno stoji v čistem, hladnem gorskem zraku, in že uzre sonce, ko spodaj še črna noč leži. Obstaja uteha, gotovo upanje, in to izkusimo v moralnem občutku. Ko nam ta govori tako razločno, ko v notranjosti začutimo tako močan vzgib tudi za največjo, našemu navideznemu blagru povsem nasprotujočo požrtvovalnost: tako živo sprevidimo, da je drugega blagor naš, potentakem moramo ravnati v nasprotju z vsemi zemeljskimi razlogi; da težka dolžnost kaže na visoko srečo, kateri odgovarja: da glas, ki ga zaslišimo v mračenju, prihaja iz svetlega kraja. – Toda nobena obljuba na daje moči božjim zapovedim, marveč je njegova zapoved namesto obljube ... Ta svet je naključje, in le tisto trditi in ravnati po tem, v čemer ni mogoča nobena zmeta.«

Če prisluhnemo Nietzscheju, v delu *Ecce homo*, beremo (1999, KSA 6: 258): »Kdor zna dihati zrak svojih spisov, ve, da gre za zrak višin, za močni zrak. Biti mora ustvarjen zanj, drugače ni majhna nevarnost, da se na njem prehladi. Led je blizu, samota neznanska – ampak kako mirne so vse stvari v svetlobi! Kako svobodno dihaš! Koliko čutiš *pod* seboj! –

Filozofija, kakor sem do zdaj razumel in živel, je prostovoljno življenje v ledu in velegorju – iskanje vsega tujega in vprašljivega v bivanju, vsega tistega, kar je do zdaj držala na kratko morala.¹⁰ To je himna notranjosti in stoicizmu, tej morali, »s katero se instinkt, ki ostaja zdrav, upira začenjajoči se dekadenci« (Nietzsche 1999, KSA 13, str. 422). Poznejša, krščanska morala je dekadentna, kajti ni ji uspelo ohraniti zdravega instinkta za življenje, zato jo imenuje »zanesenjaška in sentimentalna« (prav tam) morala. In tako Schopenhauer kot Nietzsche sta na področju etike postavila v ospredje *življenje*, zato je mogoče reči, da je za njiju etika v bistvu način, kako si prisvajamo življenje, kot je za oba umetnost način, kako si prisvajamo svet. Njun vsakokratni *kako* ostaja vpet v meje filozofije življenja, zato si ju poznejši eksistencializem ne more docela prilastiti – kljub zelo pogostim in popularnim interpretacijam njune misli v znani eksistencialistični sopomenskosti, ki je krepko linčala *idejo nesmrtnosti* in jo iz novejše evropske kulture domala pregnala, seveda z obilno Nietzschejevo – nikakor ne s Schopenhauerjevo – teoretsko pomočjo.

Hvalnico tej »schopenhauerjevski 'nesmrtnosti duše'« dobimo pri Levu Šestovu (2002: 47), ki povzema besede Leva Tolstoja iz *Vojne in miru* v trenutku, ko umira knez Andrej. Smrt kot »prebujenje iz življenja« ostaja neraz-krita skrivnost za vselej: »Smrt je prikazal kot nekaj čisto drugačnega od življenja, in zato živečim povsem nedoumljivega.« (prav tam). S smrtjo se izgublja individualnost, vendar temu ne sledi *nič*, toda kar je nasprotje nič, je kantovsko-schopenhauerjevsko neizrekljivo in nespoznavno kot *stvar po sebi*, kajti nesmrtnost ni samo za žive, te, ki živijo še naprej. Za univerzalno, vsesplošno pravico do nesmrtnosti gre, ki jo imajo predvsem mrtvi, in morda je danes – po grozljivi izkušnji holokavsta – mogoče s Schopenhauerjevo pomočjo med človekove pravice zapisati ravno njegovo *pravico do nesmrtnosti*.

Toda kakor koli že interpretiramo odnos med Schopenhauerjem in Nietzschejem, nesporno je, da v filozofskem smislu ostaja Schopenhauer prepričljivejši. Pri vsej svoji miselni moči in pronicljivem aforizmu Nietzsche ne dosega Schopenhauerja, je pa učinkovit in v določenih kontekstih znotraj tradicionalne in sodobne misli učinkuje mnogo bolj kot Nietzsche, predvsem zaradi svojega metafizično-etičnega naboja. Naj na tem mestu spet opozorim na dragoceno ugotovitev, ki jo je podal Georg Simmel, ki zanimivo in dokaj uravnoteženo sooča Schopenhauerja in Nietzscheja in svojo filozofijo življenja v precejšnji meri izgrajuje na podlagi odprtega dialoga med njima. Tako Simmel ugotavlja, da je

¹⁰ Gl. še Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 156.

Nietzsche vsekakor prepričljivejši, ko gre za »simpatije sodobnega človeka« (Simmel, 1990: 56–57). Ravno ta Nietzschejeva psihična bližina sodobnemu svetu učinkuje že skoraj zastrašujoče, toda – in v tem ima Simmel prav – Schopenhauer je filozofsko močnejši in nedvomno »večji filozof« (prav tam).

Razlogi, da je Nietzsche filozofsko šibkejši, so metafizične narave, kajti: »V njem je skrivnosten odnos do absolutnega stvari, ki ga veliki filozof deli samo še z velikim umetnikom, tako da v sebi, v globinah lastne duše, zasliši zazveneti najgloblje temelje biti. Četudi je lahko ta ton subjektivno obarvan in lahko zazveni samo še v enako uglašeni duši, je odločujoča globina notranje razsežnosti nasploh, strast za celoto sveta, medtem ko se nemetafizični človek oklepa le delov sveta. Prav to samorazraščanje subjektivnega življenja do dna bivajočega nasploh Nietzsche obide. Njega ne žene metafizična potreba, temveč moralistična, njemu ne gre za bistvo biti, temveč za bistvo človekove duše in njeno najstvo. Poseduje psihološko genialnost, da v lastni duši zasliši psihično življenje najrazličnejših človeških tipov, in etično strast za vrednost tipa človek nasploh; toda ob vsej plemenitosti njegovega hotenja in ob vsej iskri gibčnosti njegovega duha ne premore velikega Schopenhauerjevega stila, ki izhaja iz njegove naravnosti na absolutni temelj stvari – ne le človeka in njegove vrednosti – in ki se zdi, da na poseben način ni dan prav ljudem skrajne psihološke prefinjenosti.« (Simmel, 1990: 56–57). Toda soočenje Schopenhauerja in Nietzscheja ne more biti samo zgodba o navzočnosti ali nenavzočnosti česa metafizičnega, še manj natolcevanje o čem postmetafizičnem, ki bi odpravilo vse zdaj nemoderno.

S svojo *etiko samosti* sta oba, tako kot Schopenhauer kot Nietzsche, čistokrvna filozofa, ki sta kot filozofa tudi živela in vse, kar sta zapisala, dokazuje njun filozofski eros. In kakor sta oba predstavnika filozofije življenja – ne eksistencializma –, tako ostajata znotraj metafizične tradicije, kajti šele Kierkegaardova *etika samosti* je lahko razumljena postmetafizično. Da bi življenje imelo svojo vrednost, k njemu spada tako estetsko kot etično; vera v metafizični pomen kulture je zelo navzoča. Pri tem je filozofija ohranila nekaj odrešujočega in taka je Schopenhauerjeva misel.

Nietzsche se je zavedal, da je lastnost oziroma kvaliteta »biti schopenhauerjevski človek« ideal človeka, ki odrešuje oziroma to zmore, izraziti en »sam smisel«, čeprav »v neštetih hieroglifih« (Nietzsche 1999, KSA 1: 411). Ta soteriološki vidik filozofije ne poškoduje, politizacija pa krepko in filozofija danes glasno izgovarja škodo, ki jo je filozofija utrpela v rokah ideologije, ki je kot predpisani svetovni nazor prisegala na načelo enotnosti med teorijo in prakso. Teorija je bila žrtvovana in je prešla v čisto taktiko. Ena najdrago-cenejših pridobitev antične filozofije je na podlagi kar

najbolj neposrednega motrenja sveta čut za teorijo. Samo razvit čut za teorijo je podlaga za nastanek tako filozofije kot znanosti, nekaj, kar so nam posredovali Grki, ne pa Hebrejci. Ta čut velja trajno negovati, nikdar ne sme zamreti – in navsezadnje nas Schopenhauer prepričuje, da je v tem čutu tisti najna-ravnejši del nas, onaravljenost, ki sploh odpira oziroma daje uvid v kvalitete svetosti bivanja, svetovne biti in življenja v njem. Moderni je pojem svetosti žal preveč ušel, kar je Schopenhauerjeva kritična ugotovitev.

Če prisluhnemo Nietzschejevim razmišljanjem in sodbam o Schopenhauerju, potem vsekakor nagovarjajo njegova opažanja o tem, kaj pomeni moč samostojnega razmišljanja, ohranjanja lastne individualnosti, jaza, ki se ne sramuje več svojega temperameta. Skupni in vsekakor trajni vzor filozofski misli je njuno vztrajanje pri tem, da je misel šele s tem do kraja izraženi subjekt in za ta subjekt je značilna že neverjetna zmožnost avtorefleksije.

Ljudomrzje in samota nista mogla preprečiti najbolj elementarnega doživljanja etike in etičnosti pri filozofih, kot sta bila Schopenhauer in Nietzsche, saj sta v ospredje postavila življenje in pri tem obsojala vsako misel, ki je življenje zatajevala. Skratka: če želiš kaj izvedeti o etiki, potem najprej prisluhni naravi, tisti v sebi še posebej, kajti ona je življenje. Ne ugodje, ampak težnja po samoohranitvi – *homologoumenos*, ta živi v *soglasju s samim seboj* je ideal, ki ga je Nietzsche povsem ponotranjil. Kot tisto izrazito osebno v Schopenhauerjevi filozofiji, kar je Nietzscheja trajno nagovorilo, je to, da spoznaš samega sebe (Heraklit) in postajaš to, kar si (Pindar), in to je značilnost *imenitnega človeka*.

Vendar načelo, ki sledi temu *spoznaj se tak, kot si*, in potem živi v skladu s tem spoznanjem, vključuje še spoznanje sveta. Kako živeti, biti srečen? To skrivnost življenja je Schopenhauer razumel s tem, da je iz svojega lastnega življenja naredil hieroglif, iz katerega je življenje bral v celoti kot táko, se pravi življenje nasploh. In kaj bi lahko bil ta hieroglif? Samospoznanje in spoznanje sveta sta po Schopenhauerju enoten in neločljiv proces in k temu sodi *meden agan* (ničesar preveč), zato schopenhauerjevski človek zmore določeno zlato sredino, ki je pri Nietzscheju ni. Odrešenjski vidik bivanja – vrednost bivanja – je zdaj dobil svojo podobo v etiki, ki sveta nikdar ne zapušča in človeka v njem spodbuja, naj se ne boji in naj se ne sramuje biti dober – in dodajmo v Schopenhauerjevem stilu: vesel in veder človek. In znanost, ki prisega na vedrino, se zato imenuje vesela znanost.

Filozof, ki je napisal *Svet kot voljo in predstavo* in ki se zaveda, da je podal rešitev velikega bivanjskega problema, je človeštvu pustil trajno oporoko, iz katere izhaja, da je in ostaja resnična vsebina vse morale *suum*

cuique (vsakomur svoje) in pa *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva* (nikomur ne škoduj, temveč pomagaj vsem, kolikor moreš).

Literatura:

Birnbacher. Dieter. 1990. Schopenhauers Idee einer rekonstruktiven Ethik (mit Anwendung auf die moderne Medizin-Ethik). *71. Schopenhauer-Jahrbuch*.

Birnbacher. Dieter (ur.). 1996. *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Figl. Johann. 1991. Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines unveröffentlichten Exzerptes. V: Wolfgang Schirmacher (ur.): *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*, Schopenhauer-Studien 4. Wien: Passagen Verlag.

Feuerbach. Ludwig. 1982. *Bistvo krščanstva*, Ljubljana: Slovenska matica.

Hallich. Oliver. 1998. *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Landmann. Michael. 1951. Nietzsches Schopenhauer-Erlebnis. V: *Geist und Leben. Varianta Nietzscheana*. Bonn: Bouvier.

Mann. Thomas. 1990. *Kultur und Politik (1939), Reden und Aufsätze 4, Gesammelte Werke (GW) I–XIII, zv. XII*. Frankfurt am Main: Fischer Tachenbuchverlag.

May. Reinhard. 2001. Schopenhauers global philosophy, insbesondere in seiner Ethik. Zugleich ein neues Stück transeuropäischer Einflußforschung. *82. Schopenhauer-Jahrbuch*.

Nietzsche. Friedrich. 1989. *Ecce homo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Nietzsche. Friedrich. 1989. *Somrak malikov*. Ljubljana: Slovenska matica.

Nietzsche. Friedrich. 1999. *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, *Morgenröte*, KSA 3, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, KSA 12. V: *Kritische Studienausgabe (KSA 1–15)*, ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari. München in Berlin: DTV in de Gruyter.

Safranski. Rüdiger (ur.). 1995. *Schopenhauer*. München Eugen Diederichs Verlag.

Schopenhauer. Arthur. 1966–1975. *Frühe Manuskripte (1804–1818)*, HN I, *Berliner Manuskripte*, HN III, 1818–1830, *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852*, HN IV. V: Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–HN V), ur. Arthur Hübscher. Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer.

Schopenhauer. Arthur. 1986. *Kleinere Schriften*, SW III, *Parerga und Paralipomena* I, SW IV. V: Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke* (SW) I–V, ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schweitzer. Albert. 1978. *Selbstdarstellung*. V: Albert Schweitzer: *Das Christentum und die Weltreligionen. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie* (ur. Ulrich Neuenchwander). München: Beck. 97–98.

Simmel. Georg. 1990. *Schopenhauer und Nietzsche. Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*. Hamburg: Junius Verlag.

Šestov. Lev. 2002. *Dostojevski in Nietzsche. Premagovanje samorazvidnosti*. Ljubljana: Labirinti.