

Divja misel – doživljaj Schopenhauer

CVETKA HEDŽET TÓTH
Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta
Oddelek za filozofijo
Aškerčeva 2
SI-1000 Ljubljana

POVZETEK

Članek analizira Schopenhauerjeve metafizične nazore, ki so Nietzscheja trajno prepričali v ideal Schopenhauerjevega človeka. Razen zavezanosti ateizmu oziroma kozmodiceji je tu vzoren tudi Schopenhauerjev odnos do narave, ki spominja na antično stališče do filozofije in pri tem zelo poudarja človekovo moralno svobodo. V tem je bil Nietzsche dosledni nadaljevalec Schopenhauerjeve misli in njegova misel tudi vodi nazaj k izhodiščni točki zahodnega sveta, tja, od koder izhajata tako znanstvena zavest kot tudi umetniški duh Evrope in kjer sta še vedno eno. To ugotovitev Thomasa Manna članek sooča tudi z mislijo Georga Simmla, da je Schopenhauer nedvomno prepričljivejši v metafizičnem smislu, ker premore odnos do najbolj skrivnostnih in najglobljih temeljev biti. Simpatije sodobnega človeka so zaradi psihične bližine na Nietzschejevi strani. Nietzscheja ni gnala toliko metafizična potreba, temveč moralistična, ne bistvo biti, temveč bistvo človekove duše in njene etične strasti. Tako metafizika samote in etika samosti sta pri Schopenhauerju in Nietzscheju znotraj metafizične tradicije, ki pomeni, da sta samospoznanje in spoznanje sveta enoten in neločljiv proces. Ta proces v postmetafizičnem utemeljevanju mišljenja in filozofije razpade, teorija stvarnosti in etična teorija se ločita in razvijata vsaka zase samostojno.

Ključne besede: Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, filozofija življenja, metafizika, etika

ABSTRACT

A WILD THOUGHT – EXPERIENCING SCHOPENHAUER

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. In addition to allegiance to atheism or rather to cosmodicea there is yet another exemplary element to be noted here, viz. Schopenhauer's attitude to nature that is reminiscent of the ancient standpoint regarding philosophy while also laying particular stress on the moral freedom of the human being. In this respect, Nietzsche turned out to be a steady continuator of Schopenhauer's thought, while his own thought in turn also leads back to the starting point of the Western world, to the point whence derive both scholarly awareness and the artistic spirit of

Europe, and where they still remain a single entity. In the paper, this insight of Thomas Mann's is confronted also with Georg Simmel's thought to the effect that 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 postmetaphysical 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.

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

Was Einer dem Andern seyn kann, hat seine sehr engen Grenzen: am Ende ist und bleibt doch Jeder allein.

(Arthur Schopenhauer, 1830)

1. Metafizika samote

Arthur Schopenhauer je bil filozof, ki se je zavedal svoje veličine, in kmalu po prvi izdaji (1819) prvega dela *Sveta kot volje in predstave*, že leta 1822, je zelo samozavestno zapisal: "Toda kdo sem potem jaz? Ta, ki je napisal *Sveta kot voljo in predstavo* in ki je podal rešitev velikega bivanjskega problema, ta, s katerim se bodo ukvarjali morda doslej antikvitetni, v vsakem primeru pa misleci prihodnjih stoletij. To sem jaz, in kaj bi ga lahko vznemirjalo v letih, ki so mu še preostala?"¹ S svojo kozmodicejo, ki je zelo očitno opustila teodicejo in ji celo nasprotovala, je Schopenhauer po Nietzschejevem priznanju bivanjski problem uspel razrešiti predvsem zaradi ateizma, ki ga je bolj kot kdor koli drug v Nemčiji, in to kot vseevropski dogodek, ponudil v odgovor na vprašanje o vrednosti bivanja. Tak odgovor, ki je vznemiril svet, je bilo nujno dati in Heglov prispevek z mislijo o *božanstvenosti bivanja* je pomenil samo zavlačevanje v tej smeri, toda zmaga ateizma je bila pred durmi.

To zmago je omogočil Schopenhauer s tem, ko je izrekel kar se da odločno in jasno misel o nebožanskosti bivanja, zato je Nietzsche dobro razpoložen izrazil veselo oznanilo: "Schopenhauer je bil kot filozof *prvi* samostojni in neupogljivi ateist, kar smo jih imeli Nemci: njegovo sovraštvo do Hegla se je napajalo od tod. Nebožanskost bivanja se mu je dozdevala nekaj danega, oprijemljivega, o čemer se ne kaže pregovarjati; vselej je izgubil filozofsko razičnost in se razburil, če je videl, da si kdo glede tega

¹ Arthur Schopenhauer: *Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel* (HN IV, 2) str. 109. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–HN V), ur. Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt 1966–1975.

pomišlja in ovinkari. V tem je vsa njegova uspelost: brezpogojni pošteni ateizem je ravno predpostavka njegove zastavitve problema kot končno in težko priborjena zmaga evropske zavesti, kot posledic polno dejanje dvatisočletnega vzgajanja za resnico, ki si nazadnje prepoveduje laž o veri v Boga ..."²

Če se sprašujemo, kaj je Schopenhauerju omogočilo določiti *vrednost bivanja* mimo monoteistične tradicije in v nasprotju z njo in se približati izročilu starogrških filozofov, potem je treba poudariti, da je panteizacija sveta nekaj, kar na določen svojevrsten način krščanstva ne pušča zunaj, kajti njegova etika je premočna. Celo Nietzsche tukaj ugotavlja to lastnost krščanstva, ko analizira, zakaj je uspešno pripomoglo k ateizaciji: "Vidimo, kaj je pravzaprav zmagalo nad krščanskim Bogom: krščanska moralnost sama, čedalje resneje pojmovana resnicoljubnost, spovedniška tenkovestnost krščanske vesti, prevedena in sublimirana v znanstveno vest, v intelektualno snažnost po vsej sili. Naravo gledati, kakor da je v nji dokaz božje dobrote in skrbi, zgodovino razlagati na čast božjega uma, kot trajno pričevanje npravne svetovne ureditve in npravnih končnih namenov; lastna doživetja razlagati, kakor so si jih pobožni ljudje že zadosti dolgo razlagali, kakor da je vse skupaj božja previdnost, vse namig božji, vse zamišljeno in urejeno iz ljubezni za blagor duše; vsega tega je zdaj *konec*, to ima vest *proti* sebi, to se zdi vsaki tanjši vesti nespodobno, nečastno, lažnivost, feminizem, šibkost, strahopetnost – s to strogostjo, če sploh s čim, smo ravno postali *dobri* Evropejci in dediči evropske najdaljše in najpogumnejše zmage nad samim seboj."³

Celoten Schopenhauerjev sistem velja za metafiziko in etiko v enem in vsak posamični del celote njegove filozofije je dosledna izpeljava te njegove, že iz najzgodnejšega obdobja izhajajoče misli. Svoj način življenja, celo značajske poteze je povsem uskladił s svojim delom. Kakor je njegova filozofija življenja eksplikacija ene same misli, tako je hkrati tudi celota dojeta skozi njegov skrajno občutljivi temperament. Vendar v primerjavi z Nietzschejem in v nasprotju z njim etika ni žrtvovani ali nepriznani del – prej nasprotno. Eden redkih, ki so etiki dali vse priznanje, je bil ravno Arthur Schopenhauer.

Vsa dejstva iz Schopenhauerjeve biografije kažejo, da je šel po izrazito samostojni poti, ki jo je najprej usmerjala moč njegovega lastnega dožemanja in razmišljanja. Zato je "Schopenhauer mož in vitez z bronastim pogledom, ki ima pogum do samega sebe, ki zna biti samostojen in ne čaka najprej vodnikov in višjih namigov",⁴ ugotavlja o njem Nietzsche v *Genealogiji morale* in še pred tem v *Jutranji zarji*, da je Schopenhauer genij, ki se tega dejstva tudi zaveda in ostaja zvest svojemu temperamentu. Njegova genialnost je v tem, da je svojemu temperamentu "znal dati najbolj duhovni, največji, najbolj splošni in glede na možnosti celo kozmični izraz".⁵ Schopenhauer kot docela samostojen duh, z najbolj intenzivno vpotegnjenostjo samo svojega lastnega jaza pri pridobljenem znanju, zato vztraja: "V bistvu posedujejo resničnost in živost le lastne temeljne misli; kajti le njih je mogoče razumeti resnično pravilno in v celoti. Tuje prebrane misli so ostanki s tujega krožnika, odložene obleke tujega gosta."⁶ Izostriti svojo misel, prisluhniti svoji notranjosti in hkrati notranjosti vseh pojavov pomeni zanj najbolj

² Friedrich Nietzsche: *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 245.

³ Prav tam.

⁴ Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 288.

⁵ Friedrich Nietzsche: *Morgenröte*, KSA 3, str. 292, nav. iz *Kritische Studienausgabe* (KSA 1–15), ur. Giorgio Colli inazzino Montinari, DTV in de Gruyter, München in Berlin 1999.

⁶ Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II, SW V, str. 578. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke* (SW) I–V, ur. Wolfgang baron von Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

"neposredno brati iz knjige sveta";⁷ filozofija je zato *oko sveta* in tisti mislec, ki zna samostojno, svobodno, resnično misliti, je po njegovem genij, to pa je ugotovitev, ki je gotovo zelo vplivala na Nietzschejevo samooblikovanje.

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."⁸ Že leta 1814 je ugotovil: "Samota učinkuje objektivno, družba vedno subjektivno."⁹ Poznejše izkustvo iz leta 1832, podano v njegovi *Knjigi o koleri*, ga je prepričalo, da nas samo samota pripelje do uvida, kaj je svoboda: "Kdor nima rad samote, tudi nima rad svobode: če nisi sam (in nimaš miru), tudi nisi svoboden."¹⁰

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 "skoraj vse naše trpljenje izhaja iz družbe",¹¹ njegova filozofija pa je poskus zaustavljanja trpljenja, tako da bralcu svojih tekstov pušča odprto vprašanje bistva vseh kolektivismov 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 ugotavljal, da smo Boga zavrgli, je zlo še vedno ostalo, kajti hudiča nam ni uspelo pregnati.¹² 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.¹³

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*.¹⁴ Zaveda se, da njegov ideal samote ni nekakšno prvobitno naravno stanje, lastno Adamu. Ljubezen 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 pridob-

⁷ Prav tam, str. 579.

⁸ Arthur Schopenhauer: *Parerge und Paralipomena* I, SW IV, str. 503.

⁹ Arthur Schopenhauer: *Frühe Manuskripte* (1804–1818), HN I, str. 112.

¹⁰ Arthur Schopenhauer: *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852*, HN IV, 1, str. 95.

¹¹ Arthur Schopenhauer: *Parerge und Paralipomena* I, SW IV, str. 507.

¹² Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* 1885–1887, KSA 12, str. 36.

¹³

¹⁴ Arthur Schopenhauer: *Textkritisches Nachwort* (str. 595–618), nav. iz *Parerge und Paralipomena* I, SW IV, str. 595.

ljenega 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".¹⁵ Zato je po Schopenhauerju "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."¹⁶

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".¹⁷ Kajti kot da bi preganjal temo zemlje – kar je tudi dejansko počel – in ne hlatal za mavrično osvetljenim onstranstvom po vzoru Platonovega zasvetovja, ki je vedno samo hipoteza, trpljenje zemlje, tostranstvo pa dejstvo, trdno in neovrgljivo, dobesedno fenomen.

Ta očitni obrat k sublunarnemu svetu, zemlji je viden tudi v strukturi njegovega dojemanja, zato je spoznavanje razumel ne samo subjektivno "od znotraj", ampak še objektivno "od zunaj", kar pomeni, da mišljenjski proces v sebi premore nekaj izrazito somatskega. Po Schopenhauerju gre za "objektivni pogled intelekta",¹⁸ ki dojema povsem empirično, saj dejstvo sveta in raznovrstnosti bivajočega v njem ne jemlje na podlagi gotovosti svoje – subjektivne – zavesti, ampak povsem iz dejstva gotove danosti vsega, kar v svetu je. Spoznavanje dobi tako še prizvok nečesa materialnega, celo fiziološkega, anatomskega, prostor, čas in vzročnost so nekaj povsem objektivnega, skratka "objektivni pogled intelekta". Kantovstvo kot pot intelekta k spoznanju sveta je zdaj soočeno z obratom v spoznavanju sveta, ki pelje od obstoječega sveta k intelektu in ne obratno.¹⁹ S tem ko je Schopenhauer spoznavanje razumel ne samo subjektivno, ampak tudi objektivno – tako subjektivni kot objektivni um –, uporablja celo izraz "fiziološko opazovanje",²⁰ je novejši nemški filozofiji, nasploh humanistiki in celo družboslovju, omogočil nov pogled na svet. Ta pozitivni vpliv je, kot ugotavlja Herbert Schnädelbach, pri mnogih čutiti še danes,²¹ saj *animal metaphysicum* nikakor ni samo subjektiven, ampak celo zelo objektivni. Zato ni razloga, da bi ob kakšni filozofski karizmi Schopenhauerjevo ime izgovarjali sramežljivo. Je pa njegov prispevek toliko bolj presenetljiv, ker ni imel možnosti za akademsko mesto in s tem za širši vpliv; vse, kar je napisal in kar se je na srečo ohranilo, je nastalo v samotni, celo na robu izolacije od sveta in ljudi. Kljub temu je našel pot iz svoje puščavniške samote in je znal izraziti nekaj preroško odrešenjskega – vidno docela šele danes, že zelo dolgo po njegovi smrti.

¹⁵ Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* I, SW IV, str. 508.

¹⁶ Prav tam, str. 510.

¹⁷ Rüdiger Safranski (ur.): *Schopenhauer*, Eugen Diederichs Verlag, München 1995, str. 12.

¹⁸ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, SW II, str. 352.

¹⁹ Prav tam, str. 375.

²⁰ Prav tam.

²¹ Gl. Herbert Schnädelbach: *Vernunft*, nav. iz Ekkehard Martens in Herbert Schnädelbach (ur.): *Philosophie. Ein Grundkurs*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1985, str. 86.

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. Ta njuna skupna naravnost gre celo tako daleč, da oba v določenem smislu pozitivno vrednotita *asketstvo* kot življenjsko držo in slog ustvarjalnega življenja misleca, ki dejstvo obstoja sveta občuti kot svoj globoko osebni problem. Tako je kljub vsemu priznavanju in upoštevanju čutnosti "določeno asketstvo", ki po Nietzscheju pomeni "strogo in vedro prostovoljno odrekanje", tisto, kar "spada k ugodnim razmeram najvišje duhovnosti in tudi k njenim najnaravnejšim posledicam",²² saj želi celo "spet ponaraviti asketstvo."²³ Zaradi vsega tega filozofi asketstvo niso mogli obravnavati neprizadeto, kajti: "Pri resnem zgodovinskem ponovnem izračunu se pokaže, da je povezava med asketskim idealom in filozofijo celo veliko bolj tesna in trdna. Lahko bi rekli, da se je filozofija šele na povodcu tega ideala sploh naučila prvih korakov in korakcev na zemlji – ah, še tako nerodna, ah, s še tako nejevoljnim obrazom, ah, tako pripravljena pasti in ležati na trebuhu, ta drobna plaha neroda in razvajanca s krivimi nogami!"²⁴ Asketstvo je tako eno najprimernejših sredstev, da filozof na svojem mišljenju opazuje, kaj sploh pomeni misliti in kaj je tisto, kar misel najbolj neposredno spodbuja, toda to ni proti naravi uperjeno stališče. Kot da bi ta del Nietzschejevih razmišljanj o Schopenhauerju pomenil že nekakšno hvalnico naravi, ki ima celo za razvoj filozofije v prihodnje trajni vzgojni zgled in mi, ki beremo njuno filozofijo, iz tega skušajmo kaj pridobiti za etiko. Skratka: če želiš kaj zvedeti o etiki, potem najprej prisluhni naravi, tisti v sebi še posebej, kajti ona je življenje.

Nietzschejev prispevek iz leta 1874 *Schopenhauer kot vzgojitelj* je kot nekakšen manifest, celo *metafizika samote*, ki v marsičem potrjuje Mannovo trditev²⁵ o trajni Nietzschejevi navezanosti na Schopenhauerja, saj ga v nekaterih najbolj temeljnih vidikih dojemanja sveta, predvsem vrednotenja bivanja, ohranja in nadaljuje – kljub svoji samostojni drži. Leta 1836 Schopenhauer ugotavlja: "Moj čas in jaz se ne ujemava. To je jasno. Toda kdo od naju bo v prihodnosti dobil proces pred sodnim stolom?"²⁶ Že leta 1832, leto po Heglovi smrti, ve, da nima nič skupnega s svojimi sodobniki: "Eden drugega ne poznamo, kot tujci gredo eden mimo drugega. – Jaz pišem za posameznike, sebi enake, ki kdaj pa kdaj živijo v toku časa in mislijo in medsebojno komunicirajo samo z deli, ko so jih zapustili, in tako so eden drugemu tolažba."²⁷

Nietzsche se je izšolal pri filozofu, katerega je bil pripravljen priznati za svojega vzgojitelja, in morda k veličini vsakega filozofa spada to, da nekoga v svojem začetnem oblikovanju sprejme za vzor, ki mu velja slediti, kajti kot je razvidno iz njegovih *Času neprimernih razglabljanj* (1873–1875), ga je Schopenhauer nekaj naučil o tem, kako *samoto* prenašati, biti pri tem ustvarjalen, predvsem pa negovati in krepiti *vedrino* kot najbolj primerno razpoložensko stanje lastnega duha, ki človeka ohranja in celo dviguje. O samoti je v Schopenhauerjevih *Rokopisih* najti tole: "Tako je ko sem začel razmišljati, sem se sprl s svetom. V rosnih letih mi je bilo tesno pri srcu, kajti trudil sem se, da bi pravica bila pri večini. Helvetius mi je bil prvi v oporo. Potem, po vsakem novem konfliktu, je svet vedno bolj izgubljal in jaz vedno bolj dobival. Že po štiridesetem letu mi je postalo jasno, da sem v zadnji instanci zmagovalec procesa jaz, in

²² Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, str. 298.

²³ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, KSA 12, str. 387.

²⁴ Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, str. 298.

²⁵ Thomas Mann: *Reden und Aufsätze. Schopenhauer*, Gesammelte Werke (GW) I–XIII, zv. IX, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 1990, str. 530–531.

²⁶ Arthur Schopenhauer: *Die Manuskriptbücher der Jahre* (HN IV, 1) 1830–1852, str. 216.

²⁷ Prav tam, str. 150.

postavil sem se višje, kot sem si kdaj koli prizadeval; toda svet je postal zame prazen in pust. Ves čas svojega življenja sem se počutil strahotno osamljenega in ves čas sem globoko v sebi vzdihoval: 'Daj mi človeka!' Zaman. Ostal sem osamljen."²⁸ Toda veder.

Schopenhauerjeva metafizika samote je načela vprašanje, na katero mora odgovoriti vsak filozof, namreč kako živeti v svetu – in to celo ustvarjalno –, v katerem že dolgo več ni razmer za domovanje, in samota je posledica tega dejstva. Z vsem, kar samota pomeni – to seveda ne pomeni osamljenosti –, najprej in najbolj izstopa vprašanje človekove ustvarjalnosti in Martin Buber je z nekaterimi svojimi razmišljanji o samoti zelo blizu trditvi, kako je med drugim ravno dejstvo človekove osamljenosti pripomoglo k nastanku filozofske antropologije. Njeni temelji so po njegovem mnogo manj vprašljivi, vsekakor pa so bolj transparentni kot ti, s katerimi skušamo podati metafiziko. V knjižici iz leta 1948 z naslovom *Problem človeka* je podal tole ugotovitev: "V zgodovini človeškega duha razlikujem obdobja domovanja in obdobja brezdomstva. V prvi živi človek v svetu kakor v hiši, v drugi pa živi na svetu kakor na odprtem polju in včasih nima niti štirih količkov, da bi postavil šotor. V prvih ostaja antropološka misel le kot del kozmološke, v drugih pa se antropološka misel poglobi in s tem osamosvoji."²⁹ Antropološka naravnost Schopenhauerjeve misli je več kot očitna in njegova kozmodiceja, ki je še vedno antropocentrična in subjektocentrična, ne opušta totalitete biti in življenja, četudi ugotavlja, da človekov notranji red nikakor ne biva v soglasju z družbenim, zunanjim, kar bi bil prvi predpogoj za domovanje v svetu; na svojstven način se pri Schopenhauerju srečujeta in prepletata antropologija in kozmologija v smislu nečesa zelo kompatibilnega; etika samote ne hodi ločeno od siceršnjih metafizičnih nazorov.

Neujemanje človekovega notranjega reda z zunanjim poraja najprej cinizem, šele postopoma nastaja stoicizem; če je cinizem praksa, je stoicizem teorija te prakse. Schopenhauer o obeh govori zelo spoštljivo, kajti tako cinizem kot stoicizem skušata človekovo delovanje usmerjati stoično, vendar to ni etika z one strani življenja oziroma smrti. Vsaka taka v življenje usmerjena etika zelo poudarja vrednote, ki so nekaj živega, prizemljenega in delujočega s te strani smrti, v življenju vsakega človeka pred njegovo smrtjo. In z odločitvijo za vrednote se človek odloči za življenje, mu reče *da*, skratka pritrjuje temu, kar je življenje samo, in sicer celo kot najbolj temeljno vrednoto.

Kakor izrecno poudarja v §16 prvega dela in prav tako v 16. poglavju drugega dela *Sveta kot volje in predstave* v razmišljanjih o vrednotah oziroma vrlinah, so te zelo svojstvena spoznavna moč uma, lastna samo človeku; tu gre dobesedno za um, ki postaja praktičen, ker je delujoč. Ko razpravlja o stoicizmu, se sooča s tem, kako um uravnava in vodi človekovo življenje, zato stoicizem po njegovem ni najprej nauk o vrednotah, ampak "navodilo za razumno življenje, ki ima za cilj srečo na podlagi duševnega miru".³⁰ Cilj stoiške etike je sreča, ki izhaja predvsem iz notranjega miru in do tega miru pelje samo um, ki "lahko naredi človeka neranljivega".³¹ Tako je po Schopenhauerju "stoična etika v celoti gledano dejansko zelo dragocen in spoštovanja vreden poskus, um, to neizmerno prednost človeka uporabiti za doseganje zelo pomembnega in odrešujočega cilja, namreč človeka vzdigniti nad trpljenje in bolečine, ki mu je podložno vsako življenje".³² Ne gre samo za to, da bi trpljenje naredili znosnejše, ampak kako ga zaustavljati na miroljuben način, brez nasilja, ki mu je Schopenhauer v

²⁸ Arthur Schopenhauer: *Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel* (HN IV, 2) str. 116–117.

²⁹ Martin Buber: *Problem človeka*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999, str. 18.

³⁰ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, SW I, str. 140.

³¹ Prav tam, str. 141.

³² Prav tam, str. 145.

svojem stoletju že bil priča. Prepričanje, da se da mir, pravičnost, napredek doseči evolutivno, ne z revoltom, ga je tudi trajno ohranjalo v Kantovi bližini in že na samem začetku sovražno ločilo s heglovstvom, predvsem zaradi njegove očitne politizacije in deklariranega zgodovinskorazvojnega optimizma. Vendar je treba vedno znova opozarjati, da Schopenhauerjev odgovor nikakor ni pesimizem – njegova načelna drža je *zaustavljeni pesimizem*.

Tudi trditev o Schopenhauerju kot stoiku moderne dobe ni povsem sprejemljiva, kajti njegov odnos do stoicizma je in ostaja večpomenski. Sam se zaveda, da stoicizem z načelom notranjosti ne prisega samo na duha, ampak izhajajoč iz načela *živeti v soglasju s samim seboj*, poudarja naravo in načelo *živeti v skladu z naravo*. Toda že med samimi stoiki ni bilo enotnega mnenja, kaj razumeti z naravo, ali recimo naravo v najširšem smislu ali človekovo naravo, tudi glede tega, koliko razuma in koliko narave. Vemo, da so nekateri stoiki etiko utemeljevali na fiziki. Toda: ali je stoicizem dal odgovor, koliko narave sploh prenese etika? Vsekakor si ta etika zasluži priznanje, ker človeka obvaruje pred bolečino in trpljenjem, toda stoicizem kot tak po Schopenhauerjevem uvidu kaže mnoga protislovja čistega uma. Problem, ki ga je Schopenhauer videl pri stoicizmu, je bil povezan z vprašanjem, koliko življenja še ostane potem od njegove etike – mar ni bilo življenje vse preveč oškodovano in celo omrtvičeno?

Cilj etike vsekakor ni odiranje življenja ali celo njegova izključitev, takšna etika je do življenja lahko celo represivna. Na podlagi "notranjega protislovja, s katerim je stoična etika obremenjena v svoji temeljni ideji, se kaže že v tem, ker njen ideal, stoična modrost, nikdar ni uspela prikazati življenja samega oziroma njegove notranje žive poetske resnice, ampak je vedno ostala olesenela in okorna, nekaj, s čimer se ni vedelo kaj početi, še manj, kam kreniti s svojo modrostjo, katere popoln mir, zadovoljstvo in blaženost povsem nasprotujejo človekovemu bistvu, o katerem na ta način sploh ne moremo dobiti čutne predstave".³³ Tako od filozofije kot od etike je Schopenhauer pričakoval, da bosta izrazili več življenja, ne manj, in da bosta za življenje in ne proti njemu, zato je poln hvale vedrine, ki možnosti bivanja zelo razširja kot kakšen topel tok, zelo dovzeten za pravičnost.

Kot da bi bilo njegovo vrednotenje vedrine korektiv zatajevanja življenja in do- ločena mera optimizma, brez katere življenje sploh ni ulovljivo. Zapis iz leta 1826 je izrecna hvalnica vedrini: "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 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 premišljanj 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."³⁴ Ti zapisi so pomembni zato, ker z njimi ne dobimo opore za trditev, da je Schopenhauerjeva filozofija pesimizem, iz katerega je sicer

³³ Prav tam, str. 147.

³⁴ Arthur Schopenhauer: *Berliner Manuskripte* (HN III) 1818–1830, str. 238–239.

izhajal, ni pa bil njegov zaklinjalec, kakor so mu očitali heglgovci s pozicij takrat priznane akademske filozofije.

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 heglgovsko 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 tista dragocenost bivanja, ki mora graditi na ateizmu.

Življenje hoče več življenja in ne manj, zato je vedrina najprimernejši izraz za to, življenje najbolj izkazujoče razpoloženje. Pesimizem je s tem zaustavljen do skrajnosti.

2. Onaravljanje etike

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, samolastnost kot nekaj povsem naravnega. In kar si prisvajaš, si prisvajaš s svojim lastnim, trdim delom – Schopenhauer je svoje življenje povsem poenotil s svojim delom.

Friedrich Nietzsche je v prispevku *Schopenhauer kot vzgojitelj* z osmimi meditacijami podrobneje spregovoril o svojem doživljanju misli Arthurja Schopenhauerja oziroma dobesedno 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 (Natürlichkeit), 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."³⁵ 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 *moralita kot protinarava* (Moral als Widernatur).³⁶

³⁵ Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, str. 347.

³⁶ Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, str. 82. Gl. še Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov*, str. 30.

Na Nietzscheja je Schopenhauerjeva misel učinkovala kot narava; s tem svojim razumevanjem Schopenhauerjeve misli naredi Nietzsche zelo močan vtis in zato je moral udariti po krščanstvu. Kajti "krščanstvo je z vzvišenostjo svojega ideala toliko prestopilo antične moralne sisteme in v njih prevladujočo naravnost (Natürlichkeit), da je ta naravnost postala topa in odvrtna",³⁷ domala nedosegljiva.

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 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 dovzeten, 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. Politizacija je pri tem schopenhauerjevskemu človeku odrinjena do te mere, da lahko govorimo samo o ne-strasti za politiko, ki ji botruje ena sama želja, namreč strast za svojo lastno avtonomijo in moralno svobodo. Toda kakšen zavzet levičar bi dejal, da je to bilo pač 19. stoletje, ki se nadaljuje v tipični strasti 20. stoletja – politični zavzetosti.³⁸

Kot povzema Nietzsche, je Schopenhauer ne samo od filozofije in kulture, celo od študija na univerzi pričakoval, da je izpolnjen z duhom humanizma, ne pa, 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.³⁹

Pri Schopenhauerju je do skrajnosti izražena človekova moralna svoboda – gledano s poznejšimi, tj. današnjimi merili ji verjetno krepko primanjkuje državljske svobode, vendar zanimivo, nikakor ne svetovljanstvo.⁴⁰ Toda to je čas, o katerem Nietzsche ugotavlja, da človek, ki ima v sebi filozofsko navdušenje oziroma zanos, *furor philosophicus* (filozofsko obsedenost), ne more imeti časa za *furor politicus*⁴¹ (politično obsedenost). Moč in pripravljenost duha takratne dobe je 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 novejšje dobe.⁴² Še pred tem – kar je bilo

³⁷ Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, str. 345–346.

³⁸ Gl. Eric Hobsbawm: *Zanimivi časi. Moje doživetje 20. stoletja*, Založba Sophia, Ljubljana 2004, str. 330.

³⁹ Gl. Dieter Birnbacher (ur.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1996.

⁴⁰ Gl. Reinhard May: *Schopenhauers global philosophy, insbesondere in seiner Ethik. Zugleich ein neues Stück transvropäischer Einflußforschung*, 82. Schopenhauer-Jahrbuch, 2001, str. 83–97.

⁴¹ Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, str. 409.

⁴² Gl. Thomas Mann: *Kultur und Politik (1939), Reden und Aufsätze 4*, GW I–XIII, zv. XII, str. 853–861.

Schopenhauerjevo in Nietzschejevo življenjsko poslanstvo in naloga – je bilo nujno premagati in pretrgati vezi s teologijo in tu je bila filozofija življenja pripravljena iti do kraja. Ateizacija je pomenila to, da pred resnico nisi na kolenih in nikakršna prva in tudi ne poslednja resnica ni podlaga za dojetje stvarnosti in s tem filozofiranje. Od zdaj naprej je resnica *nastajajoča konstelacija*, misel, ki jo je Nietzsche razvil še radikalneje kot Schopenhauer.

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: "Zaradi tega moram etikom dati paradoksalen nasvet, da se vsaj malo ozrejo po človeškem življenju."⁴³ 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 želeči 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 sovraštvo do čutnosti* (Todfeindschaft gegen die Sinnlichkeit)⁴⁴ je sovraštvo poduhovilo do te mere, da ga najdemo vsepovsod,⁴⁵ celo na področju politike.

Smisel svoje onaravljene morale oziroma njene *naturalizacije* zato opisuje s temi besedami: "Vsak naturalizem v morali, se pravi vsako zdravo moralno obvladuje kakšen gon življenja – vsako zapoved življenja napolnjuje kakšen kanon 'treba je' in 'ni treba', kakšna ovira in sovražnost na življenjski poti je s tem odstranjena. *Protinaravna* morala (widernatürliche Moral), se pravi skoraj vsaka morala, ki so jo do zdaj učili, častili in oznanjali, se obrne ravno proti instinktom življenja – je včasih skrivna, včasih glasna in nesramna *obsodba* (freche Verurtheilung) teh instinktov."⁴⁶ Iz tega izhaja, da je *protinaravnost morale* (Widernatur von Moral) eno, in to "zanikanje volje do življenja" (Verneinung des Willens zum Leben).⁴⁷ Zato je smisel klica – romantika – *nazaj k naravi* in kot poskus zavračanja "onenaravljanja morale" (Entnatürlichung der Moral) po Nietzscheju prej v "obnovi narave" (Wiederherstellung der Natur)⁴⁸ kot dobesedno v tem *nazaj*.

Krščanstvu očita, da je onenaravljena morala,⁴⁹ kot je *onenaravljeno moralnih vrednot* pripeljala do določenega tipa človeka, dobrega človeka,⁵⁰ ki je v bistvu tiran, in ta tiranija dobrote pomeni predvsem to, da je človek "iz nekega sredstva za življenje naredil merilo za življenje",⁵¹ človek kot *dobri človek* sploh nima sebe več za cilj, kajti cilj je samo še predpisana morala dolžnosti, človek sam se razoseblja in živi v razmoraliziranem svetu, svetu, ki je moralno dobesedno razmoraliziral. Odločno je trdil: "Življenje ni sredstvo za nekaj, je le oblika naraščanja moči."⁵² Vendar v primerjavi s

⁴³ Arthur Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, nav. iz *Kleinere Schriften*, SW III, str. 716.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, str. 83. Gl. še Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov*, str. 31.

⁴⁵ O tem, kako je bila narava v zgodovini izrinjena, gl. še Ludwig Feuerbach: *Bistvo krščanstva*, Slovenska matica, str. 184–191.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, str. 85. Gl. še Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov*, str. 33.

⁴⁷ Prav tam, str. 86 in str. 34.

⁴⁸ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, KSA 12, str. 477.

⁴⁹ Prav tam, str. 499.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, KSA 13, str. 289.

⁵¹ Prav tam, str. 342.

⁵² Prav tam, str. 486.

Schopenhauerjem Nietzsche ni vedno dal jasnega odgovora, do kod naj se takšno občutenje življenja – naraščanje moči – stopnjuje, kje naj se zaustavi, da se vse sile lastnega osvobajanja ne začnejo spreminjati v lastne samouničujoče sile. Karl Jaspers je temu njegovemu ponaravljanju očital, da se zapleta v protislovja, ki jih pogojujejo "sredstva čiste imanence", in dojeti "svet kot čisto imanenco" pomeni, da ostajajo "nastajanje, življenje, narava"⁵³ potem, ko je izginila vsa transcendenca. Po Jaspersu namreč "ostaja vprašanje, če se da s sredstvi čiste imanence sploh dojeti to imanenco. Toda ravno to čisto imanenco želi Nietzsche."⁵⁴ Metafizično je moralo odstopiti mesto psihološkemu, s tem pa je etika manj nauk o bivajočem, ampak prehaja v psihologizem.

Skupno s Schopenhauerjevim razumevanjem etike in etičnosti je Nietzschejevo prepričanje, da gre pri ponaravljanju morale (Vernatürllichung 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".⁵⁵

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: "*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 stremlji k dovržitvi osebnosti. Vse obetajoče mišljenje se torej mora nekako prikazati kot sinteza *Schopenhauerja in Nietzscheja*."⁵⁶ 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.

⁵³ Karl Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin 1950, str. 321.

⁵⁴ Prav tam, str. 328.

⁵⁵ Dieter Birnbacher: *Schopenhauers Idee einer rekonstruktiven Ethik (mit Anwendung auf die moderne Medizin-Ethik)*, 71. Schopenhauer-Jahrbuch, 1990, str. 26. O Schopenhauerjevi rekonstruktivni etiki gl. še Oliver Hallich: *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1998, še posebej IV. poglavje *Schopenhauer und die moderne Ethik*, str. 78–91.

⁵⁶ Albert Schweitzer: *Selbstdarstellung*, nav. iz Albert Schweitzer: *Das Christentum und die Weltreligionen. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie* (ur. Ulrich Neuenschwander), Beck, München 1978, str. 97–98.

Tu vsekakor moram omeniti še Theodorja W. Adorna (1903–1969), ki je s svojo *negativno etiko* opozarjal,⁵⁷ kako je bilo v imenu "tiranije dobrega" človeku, človeštvu in naravi nasploh storjeno ogromno zlo in da so zelo dolga obdobja naše zgodovine vse preveč zaznamovana z etičnim nasiljem. Tako je na univerzi v Frankfurtu, kjer je predaval vse do smrti, svojim študentom priznal, da je imel "od vseh velikih filozofov" Nietzsche nanj vsekakor večji vpliv kot Hegel in da mu "verjetno dolguje več kot Heglu".⁵⁸ Adorno namreč pojem etičnega nasilja na podlagi Nietzschejevega razumevanja tradicionalne etike kot *onenaravljene etike* skupaj z Maxom Horkheimerjem v *Dialektiki razsvetljenstva* opisuje v kontekstu soodgovornosti nasilja, ki ga je porajal fašizem in praktical po koncentracijskih taboriščih: "V satanskem poniževanju kaznjencev v koncentracijskem taborišču, ki ga moderni krvnik brez racionalnega smisla dodaja mučeniški smrti, se pokaže sublimiran in vendar potlačen upor prepovedane narave."⁵⁹ Sodobna renesansa etike v času globalizacije, ko odgovarjamo na sicer Kantovo vprašanje *kako se orientirati v mišljenju*, še posebej, ko gre za etična vprašanja, mora razmišljati o tem, kako naj etika učinkuje, da ne bo prej ali slej spet ponižujoča prisila.

Zelo dolg teoretski molk in ignoranca zaradi *potlačenega upora prepovedane narave* na etičnem področju je danes prav tako, še posebej s poskusom rehabilitacije pojma narave, izziv, ki je načel nekatere vidike humanizma, kajti romantični klic *nazaj k naravi* nas z rastočo ljubeznijo do narave, recimo živali, že sooča z naraščajočim sovraštvom do človeka in ljudi.

Ljudomrže 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. Ne 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. Če izhajamo iz tega, kar novejša zgodovina filozofije, še posebej ta, ki upošteva in nadgrajuje filozofijo življenja še danes, imenuje *Schopenhauer–Erlebnis*,⁶⁰ v poslovenjeni obliki verjetno najbolj ustrezno kot *doživljaj Schopenhauerja*, je ta doživljaj zelo določen ponotrjeni odnos do sveta in življenja, ki je v Nietzschejevi misli pustil očitne in prepoznavne sledi.⁶¹ 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

⁵⁷ O etiki v problemski povezavi med Schopenhauerjem, Nietzschejem in Adornom gl. Mirko Wischke: *Die Geburt der Ethik: Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*, Akademie Verlag, Berlin 1994.

⁵⁸ Theodor W. Adorno: *Probleme der Moralphilosophie* (1963), *Nachgelassene Schriften*, zv. 10 (ur. Thomas Schröder), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, str. 255.

⁵⁹ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2002, str. 259.

⁶⁰ O tem gl. Michael Landmann: *Nietzsches Schopenhauer-Erlebnis*, v: *Geist und Leben. Variana Nietzscheana*, Bouvier, Bonn 1951, str. 9.

⁶¹ 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, Passagen Verlag, Wien 1991.

vanjo ali jo celo konstruirali. Oba, tako Schopenhauer kot Nietzsche, z vsemi medsebojnimi razlikami in razhajanja 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 dojetanja.

Za ponazoritev takšnega dojetanja 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 prislunil 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: "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 navidezemu blagru povsem nasprotujočo požrtvovalnost: tako živo sprevidimo, da je drugega blagor naš, potemtakem 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 ne 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 zmota."⁶²

Če prislunemo Nietzscheju, v delu *Ecce homo*, beremo: "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."⁶³ To je himna notranjosti in stoicizmu, tej morali, "s katero se instinkt, ki ostaja zdrav, upira začenjajoči se dekadenci".⁶⁴ Poznejša, krščanska morala je dekadentna, kajti ni ji uspelo ohraniti zdravega instinkta za življenje, zato jo imenuje "zanesenjaška in sentimentalna"⁶⁵ 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

⁶² Arthur Schopenhauer: *Die frühen Manuskripte* (HN I) 1804–1818, str. 14.

⁶³ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, str. 258. Glej še Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 156.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* 1887–1889, KSA 13, str. 422.

⁶⁵ Prav tam.

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'"⁶⁶ dobimo pri Levu Šestovu, ki povzema besede Leva Tolstoja iz *Vojne in miru* v trenutku, ko umira knez Andrej. Smrt kot "prebujenje iz življenja" ostaja nerazkrita skrivnost za vselej: "Smrt je prikazal kot nekaj čisto drugačnega od življenja, in zato živečim povsem nedoumljivega."⁶⁷ 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 Nietzsche vsekakor prepričljivejši, ko gre za "simpatije sodobnega človeka".⁶⁸ 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".⁶⁹

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 dušah, je odločujoča globina notranje razsežnosti nasploh, strast za celoto sveta, medtem ko se nemetafizični človek oklepa le delov sveta. Prav to samorazračanje 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 iskrivi 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."⁷⁰ Toda soočenje Schopenhauerja in Nietzscheja ne more biti samo zgodba o navzočnosti ali nenavzočnosti česa metafizičnega, še manj natolcevanje o čem postmetafizičnem, ki bi odrivalo vse zdaj nemoderno. S svojo *etiko samosti* sta oba, tako kot Schopenhauer kot

⁶⁶ Lev Šestov: *Dostojevski in Nietzsche. Premagovanje samorazvidnosti*, Labirinti, Ljubljana 2002, str. 47.

⁶⁷ Prav tam.

⁶⁸ Georg Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche. Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*, Junius Verlag, Hamburg 1990, str. 56–57.

⁶⁹ Prav tam.

⁷⁰ Prav tam.

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 nešteti hieroglifih".⁷¹ 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 najdragocenejših 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 najnaravnejši 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 zelo nagovarjajo njegova opažanja o tem, kaj pomeni moč samostojnega razmišljanja, ohranjanja lastne individualnosti, jaza, ki se ne sramuje več svojega temperamenta. Skupni in vsekakor trajni vzor filozofski misli je njuno vztrajanje pri tem, da je misel šele s tem do kraja izraženi subjekt. Za ta subjekt je značilna že neverjetna zmožnost avtorefleksije, ki je sledila temu *spoznaj se tak, kot si* in potem živi v skladu s tem spoznanjem, ki vključuje tudi spoznanje sveta.

Ne ugodje, ampak težnja po samoohranitvi – *homologoumenos*, ta živi v *soglasju s samim seboj* je ideal, ki ga je Nietzsche docela ponotranjil, in v tem se Schopenhauer svojemu učencu zares lahko pokloni. Odrešenjski vidik bivanja – vrednost bivanja – je zdaj dobil svojo podobo v etiki, ki sveta nikdar ne zapuša in človeka v njem spodbuja, naj se ne boji in naj se ne sramuje biti dober človek. Življenjski opus nemškega pisatelja Thomasa Manna (1875–1955) to prepričljivo dokazuje.

⁷¹ Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, str. 411.