

## Schopenhauerjeva (ne)zaupnica zgodovini

CVETKA TÓTH

## POVZETEK

Študija obravnava nazore Arthurja Schopenhauerja na podlagi dela *Svet kot volja in predstava* v zvezi z njegovim pojmovanjem zgodovine. Za to pojmovanje je značilno, da je vanj vključena kritika Hegla in v najširšem smislu njegovega zgodovinsko razvojnega optimizma. Schopenhauer pomeni v zgodovini novejšje filozofije obrat od razuma k volji, vendar je njegov iracionalizem zelo logično in povsem racionalno izpeljan. Njegov način razmišljanja odlikuje stališče refleksije, ki vključuje metodično prednost refleksije pred intuicijo in samo v tem pomenu je zanj filozofija resnična. K tej resnici sodi tudi to, da ne zapušča meje sveta in da se ne oklepa ničesar onstranskega. Zaradi tega je odklanjal še panteizem v kolikor hñn kaì pan vključuje pan theós (vse je bog).

Schopenhauer izrecno poudarja, da je pesništvo bolj filozofsko od zgodovine in da je več storilo za poznavanje bistva človeštva kot zgodovina. Ti nazori so ta trenutek zelo aktualni, kajti teorija je po sesutju socializma boljševiske provenience spet soočena z estetizacijo sveta, ki stopa na mesto komaj še nedavne politizacije in univerzalizacije uma. Aktualnost Schopenhauerjeve filozofije omogoča po mnenju nemškega filozofa Maxa Horkheimerja samo to, da je videl zgodovini v srce. Schopenhauer ni priznaval ideje napredka, kajti že v svojem življenju je videl negativne pojave, ki so po njegovi smrti idejo napredka povsem izmaličili in človeštvo soočili z barbarstvom njegovih lastnih dejanj.

S svojim filozofskim sistemom, ki ga je imenoval imanentni dogmatizem, je Schopenhauer izoblikoval še etiko, ki ni več antropocentrično usmerjena in tudi ne normativno. Ta etika je povsem ontološko utemeljena, najprej samo z voljo po življenju, predvsem s pravico po življenju, ki ne pripada samo ljudem, ampak tudi živalim in se razprostira čez celotno naravo. V tem smislu jo je mogoče imeti za predhodnico današnje, ekološko ozavešene etike. Na podlagi Schopenhauerjevih razmišljanj o bistvu sveta kot temu, kar je vedno samo sebi enako, se študija končuje z njegovimi nazori o svetosti sveta in o potrebi to svetost ohranjati.

## ZUSAMMENFASSUNG

## SCHOPENHAUERS VOTUM GEGEN BZW. FÜR DIE GESCHICHTE

Die vorliegende Studie befaßt sich mit den Ansichten von Arthur Schopenhauer, die sich auf seine Geschichtsauffassung beziehen, wie sie im Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* dargestellt wird. Diese Auffassung wird dadurch gekennzeichnet, daß sie die Kritik an Hegel im breitesten Sinne seines historischen Entwicklungsoptimismus miteinbezieht. Schopenhauer stellt in der neueren Geschichte der Philosophie die Wende von der Vernunft zum Willen dar, allerdings ist sein Irrationalismus sehr logisch und durchaus rational durchgeführt.

Seine Denkweise zeichnet sich durch den Standpunkt der Reflexion aus, der den methodischen Vorrang der Reflexion vor der Intuition miteinbezieht. Die Philosophie kann laut Schopenhauer nur in dieser Bedeutung wahr sein. Zu dieser Wahrheit zählt auch das, daß sie die Grenzen der Welt nicht überschreitet und daß sie sich an nichts Jenseitiges klammert. Daher lehnte er auch den Pantheismus ab, in wiefern *hèn kai pan auch pan theós* (alles ist Gott) miteinbezieht. Schopenhauer betont ausdrücklich, daß die Dichtkunst philosophischer als die Geschichte ist und viel mehr als die Geschichte zur Erkenntnis des Wesens der Menschheit beigetragen hat. Diese Ansichten sind zur Zeit sehr aktuell, da die Theorie nach dem Zusammenbruch des Sozialismus bolschewistischer Provenienz wieder mit einer Ästhetisierung der Welt konfrontiert wird, die an die Stelle der jüngstvergangenen Politisierung und Universalisierung der Vernunft getreten ist. Laut Max Horkheimer basiert die Aktualität der Philosophie Schopenhauers auf der Tatsache, daß er ins Herz der Geschichte schauen konnte. Er erkannte die Idee über den Fortschritt nicht an, denn er war sich bereits damals der negativen Erscheinungen bewußt, die nach seinem Tode tatsächlich die Idee über den Fortschritt gänzlich entstellte und die Menschheit mit deren barbarischen Handlungen konfrontiert haben.

Mit seinem philosophischen System, das er immanenten Dogmatismus nannte, brachte er zugleich eine Ethik hervor, die nicht mehr anthropozentrisch ausgerichtet ist und auch nicht normativ. Diese Ethik ist gänzlich ontologisch begründet, zunächst nur mit dem Willen zum Leben, vor allem mit dem Recht aufs Leben, das nicht nur Menschen gebührt, sondern auch Tieren und der gesamten Natur. In diesem Sinne ist man berechtigt, sie als Vorläuferin der heutigen umweltbewußten Ethik anzusehen. Die Studie schließt mit seinen Ansichten über die Heiligkeit der Welt und dem Bedürfnis, diese Heiligkeit zu erhalten, was aus den Erwägungen Schopenhauers über den Sinn der Welt hervorgeht, als etwas, was immer sich selbst gleich ist.

Deviza zgodovine - eadem, sed aliter

Schopenhauerjevo soočenje s pojmom zgodovine v 38. poglavju drugega dela *Sveta kot volje in predstave* je najprej soočenje s Heglom in hegllovci in tako s specifičnim razumevanjem filozofije zgodovine. Izhodišče je torej zavračanje tistega filozofskozgodovinskega pristopa, ki na glas prisega na moč dialektičnega posredovanja, toda interpreti Schopenhauerjeve misli ugotavljajo, da je pretirana ocena, da je bil nasprotnik dialektike. Dejansko je prej "njen pomemben korektiv".<sup>1</sup> Heglovce, ki vidijo "v filozofiji zgodovine celo glavni cilj vse filozofije", Schopenhauer opozarja, da je že Platon "neutrudno ponavljal, da je predmet filozofije kaj nespremenljivega in večno ostajajočega, ne pa to, kar je zdaj takšno, zdaj drugačno".<sup>2</sup> Vsi tisti, ki pri kon-

<sup>1</sup> V tem smislu dokazuje Wolfgang Schirmacher: Schopenhauer als Kritiker der Dialektik. Objavljeno v Wolfgang Schirmacher (Hrsg.): Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, str. 303.

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II, Sämtliche Werke I-V (textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen), Suhrkamp, Frankfurt 1986, str. 568. (nadalje WuV II).

strukciji toka sveta, kakor sami izrecno trdijo, vztrajajo pri zgodovini, po Schopenhauerju "niso dojeli glavne resnice vse filozofije, da je namreč v vseh časih vse isto, celotno nastajanje in postajanje zgolj prividno, samo ideje so trajne, čas idealen".<sup>3</sup> Tako Platon kot Kant po njegovem vztrajata pri takšnem pojmovanju. Temu se pridružuje tudi Schopenhauerjeva zahteva, da je treba najprej poskusiti "razumeti to, kar je tukaj, dejansko je, danes in vedno - kar pomeni, spoznati ideje (v Platonovem smislu). V nasprotju s tem bedaki mislijo, naj kaj šele nastane in pride."<sup>4</sup> Si zdaj stojita nasproti dve, povsem različni pojmovanji resnice, enkrat anámnesis, čemur bi bil tudi Schopenhauer bližji, drugič eshatologija resnice, celo mesijanstvo resnice, kar upošteva Hegel in heglovci. Problem je vsekakor v tem, ker se pri Schopenhauerju utemeljeno zastavlja vprašanje, kako misliti pojem *napredka* v zgodovini in z njim, ta trenutek še vedno aktualna pojma, kot sta *utopija* in *upanje*. Upira se misel, da bi Schopenhauerja že mogli imeti povsem za začetnika postutopičnih stremeljenj, četudi samo v kakšni naključni sopomenskosti. Zakaj?

Kakorkoli že neradi, priznati moramo, da je o koncu utopije in celo o koncu zgodovine razmišljal ravno Hegel, ki je pri vsem tem še ves čas ogromno prisegal na moč zgodovine in zgodovinskega posredovanja. Le kakšna zgodovina je to, bolje filozofija zgodovine, ki v bistvu zgodovino še ukinja?<sup>5</sup> Vsaj po tej plati je razumljiv Schopenhauerjev poskus, da mora nasprotovati deklariranemu zgodovinskemu posredovanju že zato, da bi zgodovino kot tako sploh ohranjal. Pa res: zakaj je bilo nujno zgodovino ukinjati, tako po heglovsko in nato še z Marxovo pomočjo po marksistično? Na to ni odgovoril noben marksist, od zdaj naprej tudi odgovarjati ne more več. Zadnji čas marksistov ni več, ker jih je zgodovina sama ukinila; kot da bi ves njihov marksizem ostal samo še mora preteklosti.

In kako v prihodnje brati Marxa? Najprej tako, kot ga je brala akademska filozofska znanost, predvsem filozofija v prejšnjem stoletju, novokantovci in filozofija življenja, npr. Georg Simmel, kajti pri tem gre prvenstveno za etiko, sploh ne za politiko, še manj za revolucijo. To poslednje je v njenem pozitivnem izročilu kot občutek *potrebe po pravičnosti* še najbolje prepustiti Kantu, v negativnem pa Dostojevskemu. Vsaj ta poslednji je eden redkih, ki so v njej že zelo zgodaj razbrali strašno voljo po moči in oblasti ter s tem grozljivo sredstvo človeške arogance. Ta, ki je uspel misliti in še tragično praktično izkusiti oboje, tako pozitivne kot negativne razsežnosti revolucije, je bil Edvard Kocbek.

Schopenhauer seveda ni zavračal filozofije zgodovine kot take, je pa svojemu *mojstru* Heglu in vsemu, kar ga je pozneje nadgrajevalo, oporekal, da bi se filozofija zgodovine ukvarjala s tem "kar vedno nastaja in nikdar ni".<sup>6</sup> S takimi svojimi stališči se je odločno zavzemal za to, naj filozofija zgodovine upošteva samo to "kar vedno je, a nikdar ne nastane in ne premine".<sup>7</sup> Zato Schopenhauer ne vidi smisla v tem, da bi "povzdigovali časovne cilje človeka do večnih in absolutnih ciljev",<sup>8</sup> še manj, da bi konstruirali napredek k tako zastavljenim ciljem. Njegova nezaupnica zgodovini je v marsičem nezaupnica *času*, ki mu je kljuboval z ugotovitvijo: če bi nas čas mogel "z

<sup>3</sup> Ibidem, str. 568-569.

<sup>4</sup> Ibidem, str. 569.

<sup>5</sup> V tem smislu glej še Bernhard Heidtmann: Pessimismus und Geschichte. Zur kritischen Philosophie Schopenhauers. Cit. iz Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus (Hrsg.): Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?, Hain, Königstein 1980, str. 118. (nadalje SuM)

<sup>6</sup> WuV II, 569.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

lastno silo pripeljati v nekakšno srečno stanje",<sup>9</sup> potem bi v takem stanju že zdavnaj morali biti. Če pa časovno bistvo zgodovine določamo s kakšnim *propadom*, očitno Schopenhauer meri na idejo konca zgodovine, nas po tej logiki "že zdavnaj ne bi bilo več".<sup>10</sup> Še bolj natančen je glede časa v prvem delu *Sveta kot volje in predstave* (§ 53), kjer pravi: "Kajti vsa ta historična filozofija, četudi je še tako odlična, ravna tako, kakor da bi Kant nikdar ne živel, jemlje čas za določilo stvari po sebi in tako ostaja pri tem, kar je imenoval Kant pojav v nasprotju s stvarjo po sebi in Platon nastajanje, kar ni nikdar bivajoče za razliko od bivajočega, ki nikdar ne nastane."<sup>11</sup> Iti po tej poti pomeni "nikdar ne priti do notranjega bistva stvari, ampak slediti le pojavom v neskončnost in se gibati brez konca in cilja",<sup>12</sup> svari Schopenhauer. Zato *historično filozofiranje* v bistvu ustvarja "kozmogonijo, ki dopušča mnoge variante", celo "sistem emanacije"<sup>13</sup> ter še kakšen drug odpadniški nauk, ki temelji na čem vedno nastajajočem, porajajočem se, tudi iz česa temačnega in povsem brez pravega razloga in temelja.

Zgodovina je s svojim razvojem in dogajanjem, ki se vedno omejuje na kaj posamičnega in individualnega, zaradi tega goljufiva, ker navidez prikriva svoje bistvo, ki je vedno enako, nespremenljivo, čeprav vsakokrat v drugačni preobleki. V tem je prava naloga filozofije zgodovine, da takšno nespremenljivo bistvo odkriva, da spozna to, kar je istovetno v vseh dogajanjih nekoč in danes, na vzhodu in zahodu, v vseh ljudeh in celotnem človeštvu. "To identično obstaja pod vsemi spremembami in je v vseh temeljnih lastnostih človeškega srca in glav - mnogo slabih, malo dobrih."<sup>14</sup> Deviza zgodovine nasploh bi se torej morala glasiti "eadem, sed aliter" (isto, toda drugače).<sup>15</sup> Zdaj nam Schopenhauer svetuje, da beremo Herodota, kajti ta je, vsaj s filozofskega stališča, že zadosti doumel vso zgodovino. Zakaj? Schopenhauer dokazuje, da je pri Herodotu prav vse, kar je tvorilo naslednjo zgodovino sveta od vrveža, delovanja, do trpljenja kot usode človeškega rodu.

Na svetu torej nič novega! Je mar v tem *večno enakem* celo *svetost bivanja*, če skušamo Schopenhauerja, vsaj deloma, prevajati v zdaj aktualen filozofski besednjak? Ni razloga, da bi mu povsem oporekali, še posebej ne, če upoštevamo simbolični pomen leta 1989.

Po letu 1989, ko se je sesul socializem boljševiške provenience, prejmejo Schopenhauerjeve porogljive besede v zvezi *eshatologijo resnice* - izraz, ki ga Schopenhauer sicer ne uporablja - nov, predvsem zelo aktualen pomen, tak, da ni pretirana trditev, da smo nenadoma spet soočeni s sočasnostjo njegove misli. Predvsem v tem smislu, ker za teorijo v najnovejšem času ostaja nemajhna naloga pojasniti si, kako zdaj, ko se je sesula dvestoletna zgodba revolucij, misliti pojem zgodovine in z njo povezan pojem *napredka*. V filozofiji, kakor jo je razumel Schopenhauer, zgodovinskega dogajanja ne moremo konstruirati; če kdo to počne, je pač bedak. Skratka, zgodovina ni konstrukcija, s katero se v svetu vse dogaja po določenem načrtu in kjer vse biva tako, da je usmerjeno k najboljšemu cilju, ki bo nekoč kot kakšna končnost, tj. *finaliter* ustvaril vse najbolj popolno. Posredno iz teh njegovih kritičnih ugovorov razberemo, da je ugovarjal takšni človeški aroganci in prevzetnosti pojma resnice, ki si je sicer zelo optimistično naložila breme zgodovinskega dogajanja kot enega samega, z ničimer dokončanega

<sup>9</sup> Ibidem, str. 625.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke, Band I, str. 378-379. (nadalje WuV I)

<sup>12</sup> Ibidem, str. 379.

<sup>13</sup> Ibidem, str. 378.

<sup>14</sup> WuV II, str. 570.

<sup>15</sup> Ibidem.

procesa osvobajanja. Kot da bi pri tem Schopenhauer nehote pobijal in zavračal še zmožnost subjektivne volje same kot take, ker ta ni zadosti upoštevala narave bivajočega, logike sveta, njegove objektivne volje po obstoju, bivanju.

Logika bivajočega nikakor ni kaj optimističnega, dejstvo, ki ga je po njegovem zelo dobro doumelo krščanstvo. Videti in v zgodovini pripoznati pojem *napredka* je po Schopenhauerjevem dokazovanju zelo vprašljivo. Z daljšo mislijo sam pojasnjuje temeljno in grobo zmoto filozofije zgodovine, ki je sprta samo s tem kar je, in kar biva. Filozofi zgodovine so namreč še "realisti", kar pomeni materialisti v današnjem pomenu, "optimisti in evdemonisti, prostaki in zakrknjeni filistri, povrhu pa še slabi kristjani".<sup>16</sup> Schopenhauer namreč označuje za "resničnega duha in bistvo krščanstva, ravno tako kot bramanizma in budizma spoznanje ničnosti zemeljske sreče, njen popolni prezir in usmerjanje k povsem drugačnemu in nasprotnemu bivanju: to je, tako trdim, duh in namen krščanstva, dejansko 'humor stvari'; ni pa to, kakor menijo monoteizem; zaradi tega je ateistični budizem krščanstvu mnogo bolj podoben kot optimistično judovstvo in njegova različica, islam."<sup>17</sup> S temi stališči je tudi razumljiva Schopenhauerjeva oznaka, da je *kristjan*, dejstvo, ki je zelo pomembno pri presoji njegove misli. Ravno zaradi tega se kristjan Schopenhauer ne more nikdar odreči temu, da resnica, če je zares resnica, vedno prinaša s seboj kaj mesijanskega ter eshatološkega in zato tudi ne more vedno in vsepovsod pritrdjevati temu, da je vse samo *večna zdajšnjost*.

Pri tem gre še za eno zelo pomembno vprašanje, namreč, kakšno je njegovo pojmovanje človeka. Šele s človekom stopamo v zgodovino, in tisti, ki zgodovino dela, je najprej *človek*. Zato je odnos do zgodovine tudi še odnos do samega sebe.

Njegovo izhodišče za razumevanje zgodovine in filozofije zgodovine je najprej v tem, da ju opazuje v smislu "sredstva za spoznavanje bistva človeštva".<sup>18</sup> V svojih deklariranih izjavah je zelo natančen in povsem nedvoumno pove, da je kot tovrstno spoznavno sredstvo pesniška umetnost (*Dichtkunst*) vsekakor primernejša, zgodovina stoji nesporno niže. Vendar Schopenhauerjev namen ni popolno razvrednotenje zgodovine, nasprotno prizadeva si dati zgodovini veljavo, določiti ji pravo vrednost in priznanje tam, kjer ji to po njegovem tudi pripada, a vendar ne tako, da bi jo konstruiral kot kakšno smiselno in koherentno celoto. Schopenhauer izhaja iz naslednjega: "Kar je um za posameznika, to je zgodovina za človeški rod."<sup>19</sup> Vprašajmo se, v kakšnem smislu, ki naj bi bil hkrati še izrazito protiheglovsko zastavljen.

Kar človeka dela človeka, je šele njegov *um* in z njegovo pomočjo ni samo kot žival omejen na "motrenje sedanjosti", ampak opazuje še preteklost, s katero je povezana sedanost in prav tako prihodnost. *Um* je tisti, ki po Schopenhauerju sploh omogoča *stališče refleksije*, živalsko spoznanje pa je vedno omejeno samo na *intuicijo* in kot tako ne prestopa meja sedanjosti. Narod, ki ne pozna in ne upošteva svoje zgodovine, spominja na živalsko bivanje, kjer je vse omejeno na sedanost, ki ne zmore vzpostaviti odnosa s preteklostjo in še manj "anticipirati prihodnost", kritično ugotavlja Schopenhauer. "Šele z zgodovino se kakšen narod zaveda sam sebe."<sup>20</sup> Zaradi tega je zgodovino treba jemati kot "umno samozavest človeškega rodu" in zgodovina je vsakemu narodu to, kar je za posameznika um, mišljen kot "zavedajoča se in strnjena zavest".<sup>21</sup> Z vsemi temi stališči tudi Schopenhauer posredno daje priznanje času, ga upošteva, morda celo mnogo bolj, kot je sicer to pripravljen na glas priznati, namreč, da je bivajoče in celotna

16 Ibidem, str. 569.

17 Ibidem.

18 Ibidem, str. 570.

19 Ibidem, str. 571.

20 Ibidem.

21 Ibidem.

stvarnost glede na svoje dogajanje, časovna in s tem zgodovinska. Narod brez odnosa do svoje zgodovine je po njegovi ugotovitvi na živalski stopnji in samo žival je brez odnosa do časa.

Zgodovina kot samoposredovanje naroda, bolje njegove samozvesti o tem, kaj je njegova bitnost, zahteva v vsakem trenutku tudi aktiven odnos do vsega preteklega. Schopenhauer v bistvu obsoja vsak narod, ki stoji pred piramidami, templji in ne doume njihovega pomena, najprej v tem smislu, da so oni samo dokument njegove lastne dejavnosti. Nevredno človeka je stati pred spomeniki preteklosti in po živalsko buljiti vanje, saj, kot posredno izhaja iz tega Schopenhauerjevega zapisa, je to isto kot stati pred lastno staro šifrirano pisavo, za razumevanje katere smo pozabili in izgubili ključ. Zgodovina je celo kot pisava in zapis, o kateri sklene ugotovitev, da jo je treba dojeti "kot um ali kot ozaveščeno vedenje o človeškem rodu" in tako ga zgodovina zastopa kot njegova "neposredna skupna samozvest", s pomočjo katere se človeški rod sploh šele izoblikuje "kot celota, eno človeštvo".<sup>22</sup> V tem je po Schopenhauerjevem prikazu *resnična vrednost zgodovine*.

Iz vseh prikazanih stališč seveda ni najbolj razvidno njegovo protihglovstvo v vsebinskem pogledu. Ni malo mest v njegovi filozofiji, ki spominjajo na tako polemično naravnano kritiko, kot jo slabih sto let pozneje dobimo samo še pri Adornovem zavračanju Martina Heideggerja. Vsebinski ugovori Heglu in heglovcem postajajo bolj razumljivi iz širše narave Schopenhauerjeve filozofske misli, zato velja prisluhniti nekaterim osnovnim značilnostim njegovega filozofskega sistema, saj je sam celoto svoje misli označeval za sistem.

V *Parergi in paralipomeni*, ki je izšla leta 1851, pove (§ 14), kaj je temeljna značilnost njegovega filozofskega sistema in pri tem ugotavlja, da je "komaj kateri filozofski sistem sestavljen tako enostavno in iz tako malo elementov kot moj".<sup>23</sup> Zaradi tega je pregleden, z enim samim pogledom se ga da zajeti in dojeti, ko gre za njegovo resnico in poročanje o tej resnici, ki se jo po Evripidovem vzoru pove jasno in preprosto, tako kot pravi rek *simplex sigillum veri* (preprosto je znak za resnično), rek, ki velja za enega njegovih najljubših in tudi najpogostejših.<sup>24</sup> Svoj filozofski sistem označuje Schopenhauer "kot immanentni dogmatizem", ki ne prekoračuje izkustvenega sveta, ampak skuša razložiti samo to, kar ta svet je, s tem da ga "razstavlja v njegove poslednje sestavne dele",<sup>25</sup> vendar sveta nikakor ne razlaga s čim poslednjim. Tako je očitno, da njegova znotrajsvetna filozofija po lastni samooceni nasprotuje Kantovi filozofiji in še bolj "vetrnjaštvu treh modernih univerzitetnih sofistov",<sup>26</sup> tj. Fichteju, Schellingu in Heglu. Za vse te filozofije ostaja skupna oznaka, da so v primerjavi s Schopenhauerjevo transcendentne.

Resnica, ki ne prekoračuje meja sveta, ravno s svojo znotrajsvetnostjo ne more obiti zgodovine; ta prejme smisel samo kot znotrajsvetna zgodovina. Hočeš nočeš, k tej sodi tudi zgodovina nastajanja Schopenhauerjeve lastne misli. Vsaj predgovor k tretji, ponovni izdaji *Sveta kot volje in predstave* s prvim začetnim stavkom izraža njegovo, že skoraj optimistično nastrojenje, da bi "resnično in pristno lažje našla prostor v svetu",<sup>27</sup> ko bi jima ti, ki so sicer nesposobni, ne ovirali pristopa. Zdaj, na koncu svojega živ-

<sup>22</sup> Ibidem, str. 572.

<sup>23</sup> Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena I*, Sämtliche Werke, Band IV, str. 162. (nadalje PuP I)

<sup>24</sup> Ibidem in str. 98. Glej še Arthur Schopenhauer: *Kleinere Schriften*, Sämtliche Werke, Band III, str. 689. (nadalje KS) Tudi še v *Parerga und Paralipomena II*, Sämtliche Werke, Band V, str. 285. (nadalje PuP II)

<sup>25</sup> PuP I, str. 162.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> WuV I, str. 27.

ljenja, izraža Schopenhauer zadovoljstvo, ker se zaveda tega, da njegova misel že učinkuje in mu je celo dano, da to vidi. Bil je torej srečen filozof in je v to svojo srečo tudi veroval in s tem nehoti potrjeval zgodovinski optimizem, nič manj in nič bolj kot njegov osovraženi nasprotnik Hegel.

Zadnje, 50. poglavje drugega dela *Sveta kot volje in predstave* s simboličnim naslovom *Epifilozofija* je samorefleksija njegove prehojene poti; in zdaj je pred bralcem tega njegovega dela še sporočilo o tem. Gre za filozofijo, ki si nikakor ne prizadeva pojasniti "obstoja sveta iz njegovih poslednjih temeljev".<sup>28</sup> Svojo izrazito znotrajsvetno miselno držo opisuje samo s tem, kar je vsakemu človeku v njegovem življenju najbližje in najbolj dostopno, namreč njegovo notranje in zunanje izkustvo. Ta drža pomeni pri Schopenhauerju celo *imperativ* ne zapuščati tega sveta, in prehajati k čemu zunaj sveta ter se od tam vračati k njemu. Njegova filozofija ne poroča o ničemer, kar prehaja meje človekovega izkustva o svetu, kajti to je filozofija, ki je, kot sam opozarja, v Kantovem pomenu *immanentna*. Bistvo sveta dojemamo samo s svetom samim, z njegovo "notranjo povezanostjo s samim seboj",<sup>29</sup> njegovo tostranskostjo, bodisi da gre za kaj vnanjega ali notranjega, znotraj človekove samozvesti. Po tej plati je že pri Schopenhauerju podana kritika onstranstva in *onstrancev*, kakršno dobimo pozneje pri Nietzscheju v njegovem delu *Tako je govoril Zaratustra*.

Schopenhauer se zaveda, da s takim pristopom vendar ostaja nekaj vprašanj, kot najbolj zanimivo je gotovo naslednje: zakaj je to, kar je dejansko dokazano, pač takšno, kakršno je in ne drugačno. Samo za vprašanje gre, *kaj je svet kot svet*. S tem vprašanjem se začne vsa filozofija, ki jo že od Aristotela naprej spremlja zavest o tem, da ni enega samega, za vselej in za vse čase dokončno veljavnega odgovora na vprašanje, *kaj je to, kar je*. Po Schopenhauerju spoznatnost sveta ni samo relativna, ampak še celo absolutna. Kot prvo v tej zvezi ugotavlja, da spoznatnost glede na svojo "zmeraj nujno formo subjekta in objekta pripada le *pojavi*, ne bistvu stvari po sebi".<sup>30</sup> Svet je zato pojav, ki ga mi dojemamo iz nas samih s pomočjo samozvesti; ta analizira in spoznava to, kar se pojavlja v svetu in kar zavest sploh registrira. V tem je "ključ za bistvo sveta", s katerim se da "razbrati celoto pojava v njegovi soodvisnosti, tako kot sam verjamem, da sem to storil jaz",<sup>31</sup> pove Schopenhauer zelo samozavestno. Če zapuščamo svet zato, da bi ga razvozlati in podali odgovore na prej zastavljena vprašanja, potem smo po Schopenhauerju zapustili tla, na katerih je, glede medsebojne povezanosti vzroka in posledice spoznanje tudi edino mogoče.

Še nekaj velja upoštevati pri Schopenhauerjevem pojmovanju sveta, namreč njegovo zelo odločno in načelno odklanjanje panteizma, kolikor ta prehaja izkustvo, saj kot vse, kar to počne, postaja *instabilis tellus, innabilis unda* (Ovid), tj. "zemlja, na kateri se ne da stati, voda, v kateri ne plavati".<sup>32</sup> *Hèn kai pan* (eno in vse) je nauk, ki ga so zastopali eleati, Scottus Eriugena, Giordano Bruno, Spinoza, celo Schelling o tem, da je notranje bistvo v vseh stvareh *eno in isto*. Vendar ta nauk po Schopenhauerjevi lastni oceni šele pri njem prejme rešitev glede tega, kaj je sploh to *eno* in kako se kaže kot *mnogo*. Samozavestna trditev, da ni kaj, kot taka je opora celo za "Schopenhauerjevo afiniteto do filozofskega materializma",<sup>33</sup> kakor to ugotavlja Alfred Schmidt, ko govori o tej afiniteti v zvezi s Schopenhauerjevim pojmovanjem *volje po sebi*, ki zelo očitno

<sup>28</sup> WuV II, str. 821.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem, str. 823.

<sup>31</sup> Ibidem, str. 824.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Alfred Schmidt: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, Piper, München 1986, str. 94.

opušta religioznost in zavzame svojevrsten odnos, tako do česa teološkega, kot tudi do ateizma.

Njegov panteizem je vsekakor še najbolj bistvena določba za njegove etične nazore, ki jih je najprej izoblikoval s pomočjo evropske filozofske tradicije in ne indijske, kakor so mu očitali nekateri, toda tudi tokrat gre za samo njegovo pojmovanje panteizma. Schopenhauer namreč po Lukácsu pozitivni oceni zelo jasno spoznava "polovičarstvo in nedoslednost slehernega panteizma",<sup>34</sup> razvidno iz naslednjih misli v *Parerga in paraliptomena* (§ 69), ki jih tudi Lukács navaja: "Pri panteizmu mi v glavnem ni vseč le to, da nič ne pove. Če smo imenovali svet boga, ga nismo razložili, temveč smo le obogatili jezik z nepotrebnim sinonimom besede svet. Eno in isto je, da 'je svet bog' ali 'da je svet svet'."<sup>35</sup> Panteizem bi po Schopenhauerju moral upoštevati naslednje: "Le če izhajamo iz boga, če ga že poprej imamo in smo z njim seznanjeni, lahko končno pridemo do tega, da ga izenačimo s svetom, da ga pravzaprav spodobno odpravimo."<sup>36</sup> S temi stališči gotovo načenja proces *ateizacije mišljenja*, tako zelo značilen za filozofijo prejšnjega stoletja in pri tem nemara Lukácsova ocena le ni povsem zgrešena, ko o tej ateizaciji ugotavlja, da je porajala novo, četudi ateistično religijo. Kritika religije poraja novo religijo, kritika ideologije novo ideologijo, kritika metafizike novo metafiziko - dejstva, o katerih bo teorija tudi še v prihodnje zelo dolgo skušala pojasnjevati, zakaj je tako.

Dokončnega odgovora v tej smeri ne bo nikdar, saj bi kaj takega omejevalo svobodo duha, najbolj temeljna resnica duha pa ostaja *svoboda*, toda s tem še nagnjenost do dogmatizma, česar se je Kant zelo dobro zavedal. Kljub temu ostaja vsaj želja, da bi teorija že vendar obvladovala mehanizem nastajanja nove ideologije na podlagi kritike ideologije, kajti vsaka takó nastala ideologija je še bolj zagnana in še bolj ideološka kot poprejšnja.

Schopenhauerjeva prepoved prestopiti meje izkustva je tako obvezujoča in stroga, da mu je s panteisti skupno samo *hèn kai pan*, ne pa tudi *pan theós* (vse je bog). To, da v najširšem pomenu ne prestopa meja izkustva, hkrati pomeni, da ne prihaja v nasprotje z obstoječim. Tako njegova *volja* skozi svoje objektivacije, prihaja do spoznanja same sebe in kot taka omogoča celo odrešitev. Schopenhauer namreč poudarja, da izhaja iz izkustva in naravne, vsakomur dane samozavesti, da pride do volje, kot do česa edino metafizičnega, skratka, vzpenja se po analitični poti. V tem je nemajhen razlog, da njegova etika premore trdno osnovo, celo takšno, da je "v soglasju z najbolj vzvišenimi in globoko domišljenimi religijami, tako z bramanizmom, budizmom in krščanstvom, le z judovstvom in islamom ne".<sup>37</sup>

Stališče *hèn kai pan*, v pomenu, ko ga odteguje od njegove panteistične filozofske tradicije, ga pripelje do uvida, da je življenje enakovredno v vseh svojih oblikah in stopnjah, zato tudi njegova etika premore trdno ontološko podlago, v svojem času verjetno eno najbolj ontološko podanih in kot taka pomeni izraziti odmik od antropocentrične etike. Vsekakor etika po njegovem ne more biti razumljena tradicionalno kot normativna etika oziroma kot praktična filozofija, kakor o njem povsem točno ugotavlja Nicolai Hartmann.<sup>38</sup> Ta ocena izhaja iz tega, da Schopenhauer sodi med tiste filozofe, ki so skušali etiko izpeljati na podlagi ontologije.

Etika in etična drža je za Schopenhauerja predvsem bivanjsko dejstvo, povsem

<sup>34</sup> György Lukács: *Razkroj uma*, CZ, Ljubljana 1969, str. 162.

<sup>35</sup> PuP II, str. 120.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> WuV II, str. 825.

<sup>38</sup> Nicolai Hartmann: *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1962, str. 25.

ontološko dejstvo, globoko zasidrano v človeku, povezano najprej samo z *voljo po življenju*, tj. biti in živeti, predvsem s *pravico po življenju*, ki je danost, ne milost kakšne teorije, filozofije, religije, recimo, pred katerimi bi ljudje morali klepečplaziti, da si jo sploh izprosimo ali se zanje bili prisiljeni celo medsebojno pobijati. Vse to seveda še ne pomeni, da je etična drža človeka kaj fatalističnega, recimo, da je človek obsojen na etiko in etično ravnanje. Etično delovanje je tudi po Schopenhauerju povezano predvsem z zavestno odločitvijo za takšno ali drugačno ravnanje. Etika za katero se zavzema Schopenhauer gradi na spoznanju, da ravno zaradi "volje po življenju, ki tvori bistvo vsake stvari in v vsem živi, kajti ta volja se razprostira še celo na živali in celotno naravo", človek "ne bo mučil nobene živali".<sup>39</sup> Zato "človek v potrjevanju svojega obstoja", s tem, kar Schopenhauer dobesedno imenuje *pravica človeka po življenju* (das Recht des Menschen auf das Leben), to spoznanje razširja na "vse, kar živi".<sup>40</sup>

Na prvi hip je nerazumljiv njegov odnos do Spinoze, ki mu priznava, da je velik človek, še pred tem, da sodi med te, ki so zavrgli teleologijo,<sup>41</sup> ki pa se ni mogel otresti svojega judovstva. Skoraj že ganljiv je njegov argument z vidika današnje, ekološko ozaveščene etične misli, s katero zavrača judovstvo in panteizem, namreč prezir in nespoštovanje živali. Nikakor ne gre za odklanjanje judovstva v tisti strašni, nam vsem znani podobi nemškega antisemitizma, ampak kot je razvidno, za spoštovanje in *svetost* življenja gre, življenja v prav vsaki njegovi obliki.<sup>42</sup> Vsaj v tem smislu bi Schopenhauerjeve etične nazore veljalo primerjati z nazoni Hansa Jonasa iz njegovega znanega dela *Princip odgovornosti*. Zelo natančen je v svoji analizi Ernst Tugendhat; ta Schopenhauerju priznava, da je njegova etika "brez dvoma specifično moderno pojasnjena pozicija", ki "zavrača transcendentno utemeljitev", ko gre za človekove "dolžnosti do samega sebe"<sup>43</sup> in seveda tudi do drugih. Vsebina tega sporočila je po Schopenhauerju v reku *suum cuique*<sup>44</sup> (vsakomur svoje) predvsem pa v *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva* (nikomur ne škoduj, temveč pomagaj vsem, kolikor moreš), misel, ki "je in ostaja resnična prava vsebina vse morale".<sup>45</sup>

Z vidika zdajšnjega časa je Schopenhauer zanimiv po tem, ker je že izrecno razpravljaval o *človekovih pravicah* (Menschenrechte), ki jih je med drugim razumel s tem, da "ima vsak pravico početi to, s čimer ni nihče drug poškodovan".<sup>46</sup> Že s svojim naslednjim stavkom pojasnjuje, da *pravica na kaj oziroma pravica do česa* vključuje "nekaj storiti, vzeti ali uporabiti, ne da bi bil kdo drug zaradi tega prizadet",<sup>47</sup> vendar k človekovim pravicam nikakor ne sodi pravica vzeti si življenje. Njegovo obsojanje in zavračanje samomora se pojavlja vedno znova in v povsem različnih kontekstih.

S tem daljšim prikazom nekaterih Schopenhauerjevih nazorov je mogoče lažje razumeti njegovo pojmovanje zgodovine in njegovo povsem svojevrstno pojmovanje

<sup>39</sup> WuV I, str. 507.

<sup>40</sup> Ibidem, str. 507-508.

<sup>41</sup> Ibidem, str. 437.

<sup>42</sup> K temu velja dodati še njegovo življenjsko biografijo. V času, ko je 1833 zapustil Berlin in odšel v Frankfurt, povsem osamljen in zapuščen, ga je spremljal samo njegov psiček. Morda je ravno ta živalska zvestoba, na katero opozarjajo njegovi biografi, v njem pomagala odpreti novo, drugačno gledanje in vrednotenje življenja, namreč še na kakšni drugačni kot pa samo na človeški ravni. Vsekakor to dejstvo ni edino, kajti ne smemo prezreti, da je bil med evropskimi filozofi eden najbolj zainteresiranih za izročilo neevropske, še posebej indijske misli, zaradi česar ga je Max Weber imenoval celo "dezerter iz Evrope".

<sup>43</sup> Ernst Tugendhat: Vorlesungen über Ethik, Suhrkamp, Frankfurt 1993, str. 178-179.

<sup>44</sup> KS, str. 719.

<sup>45</sup> Ibidem, str. 687 in str. 663.

<sup>46</sup> PuP II, str. 285.

<sup>47</sup> Ibidem.

filozofije zgodovine, predvsem tega, kaj ona mora glede na *stališče refleksije*, ne pa po kakšnem intuitivnem preblisku, upoštevati. V prenesenem pomenu naj filozofija zgodovine rehabilitira ravno takšno pojmovanje zgodovine, ki ne prestopa meja izkustva in zavrže vse transcendentno, ki vsaj, kot je bilo že ugotovljeno, pri Heglu zgodovino celo ukinja. "Resnična vrednost zgodovine" temelji na tem, "da je ona osebnostna stvar človeškega rodu," kot njegova "umna samozavest",<sup>48</sup> ugotavlja Schopenhauer in izrazi zaupnico zgodovini. V tem kontekstu opozarja na izjemen pomen jezika in pisave. Z njima v bistvu pojasnjuje, kaj zgodovino kot zgodovino, in predvsem kot rezultat dela človeštva samega, sploh ohranja. Zdaj je pred nami vsaj deloma transparentna Schopenhauerjeva kritika heglovstva, nehoti še v mnogo poznejši marksistični sopomenskosti in zagnanosti, glede znanih trditev o *koncu zgodovine*.

Kot je *jezik* nujen pogoj za to, da človek sploh lahko uporablja svoj um, kajti eksistenca individualnega uma se začne z jezikom, tako je za človeštvo isti pogoj njegova *pisava*,<sup>49</sup> ki omogoča rabo uma na obči ravni. Takšna stališča omogočajo oceniti, da je pisava za Schopenhauerja kot uteleščena *filozofija zgodovine*, v prenesem smislu je zdaj vsaj deloma upravičeno govoriti o njegovi filozofiji jezika. Zavest o pripadnosti kakšni skupnosti izraža pisava in morda ni pretirana trditev, da je Schopenhauer domneval, da do posredovanja zgodovine kot zgodovine prihaja šele s pisavo. Zgodovinska dejstva govorijo samo Schopenhauerju v prid, kajti do reflektiranega stališča prihaja samo na podlagi zapisovanja. Hieroglifna pisava starega Egipta je s svojo sporočilnostjo seveda omejena na zelo ozek krog ljudi. Poznejša grška fonetska pisava pomeni enega največjih odkritij človeštva in s seboj prinaša univerzalno sporočilno moč o človekovem umu, univerzalnost, ki se od takrat naprej ni nikdar več izgubila. Še danes sodobna računalniško usmerjena tehnika ugotavlja, kako majhne možnosti so bile človeku dane za odkritje take pisave, kot so jo odkrili Grki. Kakorkoli že, ta možnost je bila poleg mnogih drugih, a vendar nam do danes neznanih možnosti, odkrita, in mi smo še vedno njeni potomci takrat, kadar gre za materializacijo misli v obliki *zapisa*. Tudi v tem pomenu, ko se filozofija sklicuje na to, da misliti pomeni identificirati. Identificiramo namreč s strukturo jezika, ki ga govorimo, in z njim stopamo v svet medčloveških odnosov še s tem, da ta vstop, kot sporočanje drugim, zapisujemo.

Bo človeštvo nekoč v prihodnje na ravni zapisa odkrilo še kakšno, recimo povsem drugačno materializacijo mišljenja, kot je današnja? Če, to ne bo več naš svet, ko gre za naravo medsebojnega sporočanja. Svet, v katerem mi ostajamo, vsaj po Schopenhauerju, pisavo razume celo kot izziv smrti, ki ji oporeka, da bi bila ona ta posledje. S pisavo, kakor jo je razumel Schopenhauer, stopamo v večnost, celo v nesmrtnost, ker ona "razkosano zavest človeškega rodu" zaradi smrti vedno znova obnavlja in "poenoti"<sup>50</sup> tako, da jo še pravnuki morejo misliti do kraja. Zaradi tega je pisava sredstvo, ki preprečuje "razpad človeškega rodu in njegove zavesti v neštevilne efemerne individue" in s tem "oporeka še času, ki nezadržno hiti in ki s seboj prinaša pozabo".<sup>51</sup> Nikakršna vladavina časa torej!

Schopenhauer je videl v zgodovini moč njene univerzalne sporočilnosti, saj so tako pisava kot pretekli spomeniki očitno naravnani v to, da bi kaj sporočali še davnim potomcem. Egipčani so po njegovem združevali oboje, tako pisavo kot spomenike in k temu dodajali še slikarstvo, samo zato, da hieroglifi ne bi izgubljali svoje razumljivosti

48 WuV II, str. 572.

49 Ibidem.

50 Ibidem.

51 Ibidem.

in sporočilnosti. In res se je našel človek po imenu Champollion (1790-1832), ki mu je to, sicer po obupno dolgem času, nenadoma uspelo ponovno razbrati. Omenjeno odkritje je Schopenhauerju moralo biti poznano že glede na to, ker je živel v istem času kot Champollion. Zdaj so hieroglifi spet izigrali čas in njegovo kruto vladavino, tej pa je bil Schopenhauer izjemno nenaklonjen. Ni malo mest, kjer ravno tam, kjer zavrača heglovstvo, vedno znova omenja še čas, bolje določeno razumevanje časa, po katerem naj bi časovne cilje človeka dojemali kot večne oziroma celo kot absolutne cilje. Še natančnejši je v svojih razmišljanjih o *večnosti*, ki po njegovem nikakor ni časovna, in s tem zavračal, da bi smrt bila zlo. Zlo pa je samomor, ki ga je zavračal in obsojal, še posebej z vidika večnosti tega, kar je, namreč bivajočega kot *stvari po sebi*.

Njegov pojem nesmrtnosti povleče za seboj določeno razumevanje Kanta, ki mu je bil v oporo takrat, ko je z njegovo pomočjo kljuboval smrti in posredno ideji začetka in konca sveta. Pri tem ni mogel obiti starozaveznega izročila, imenovanega *creatio ex nihilo*, o katerem je ugotavljal, da je "povsem konsekventen" v tem, ker k njemu "ne sodi nauk o nesmrtnosti".<sup>52</sup> Ta "velika skrivnost naše biti in nebiti, za pojasnitev katere so bile izmišljene take in drugačne sorodne dogme, počiva končno na tem, da je to isto, kar objektivno tvori neskončen časovni niz, subjektivno točka, nedeljiva, vedno navzoča sedanost: toda kdo to razume? Še najbolj jasno je to Kant pojasnil v svojem nesmrtnem nauku o idealnosti časa in edini realnosti stvari po sebi."<sup>53</sup> Iz tega izhaja, da kar je bistveno za stvari, človeka, sveta ostaja "trdno in negibljivo", in da je "spreminjanje pojavov in dogodkov samo posledica našega dojetja vsega tega s pomočjo naših oblik motrenja časa".<sup>54</sup>

V spremembe in v spreminjajoči se tok dogodkov pa je Schopenhauer neizmerno veroval in s tem v zgodovinsko spreminjanje. Hočeš nočeš, to potrjuje že njegovo pričakovanje priznanja za svojo filozofijo v prihodnosti, za katero je vedel, da v njej ne bo več fizično prisoten. Zato ima Horkheimer prav, ko v Schopenhauerjevem pojmovanju zgodovine vidi prostor za upanje in utopijo. Toda dodati je treba, da hkrati s tem Schopenhauer pred prihodnjo zgodovino izraža obup, grozo in strah, nelagodje, kajti v svojem življenju je že razpoznal neugodne in po njegovem negativne razvojne tendence, od nacionalizma naprej, pa še česa.

Po svoje je bil med prvimi v svojem času, ki je že kazal na negativni zgodovinski razvoj, ki je pozneje tudi postal stvarnost. Kot vidimo danes, je s svojimi kritičnimi nazori nehoti postavil pod vprašaj idejo napredka, ki je prisegala na *svobodo, bratstvo in enakost*, kajti bil je priča dogajanja, ko so se marsikdaj sile samoosvobajanja človeštva začele spreminjati v njegove lastne samodestruktivne sile.

Po tej plati mu daje priznanje celo Lukács v svojem, za mnoge zelo vprašljivem *Razkroju uma*, kjer ugotavlja, da je bila "Schopenhauerjeva storitev anticipacija prihodnjega" in "takšna anticipacija razodeva seveda določeno miselno veličino".<sup>55</sup> Ne

<sup>52</sup> Ibidem, str. 623.

<sup>53</sup> Ibidem, str. 625-626.

<sup>54</sup> Ibidem, str. 626.

<sup>55</sup> György Lukács: *Razkroj uma*, str. 148. Številni kritiki tega dela niso nikdar pojasnili, zakaj je to Lukácsovo delo tako zelo sugestivno, da ga dejansko ne more obiti nihče, ki se ukvarja tako s Schopenhauerjem kot z Nietzschejem. Ta marksistični aristokrat, podobno kot je to bil samo še Ernst Bloch, se je soočal z aristokrati z "druge" strani. Kot da smo priče boja odličnika z odličnikom, to pa ni bilo dano vsakemu, samo zelo redkim in izbranim. Vsak po svoje je bil "posoda svetovnega duha", kot je sebe sam smatral Lukács. Pustimo jim to samopriznanje, ki ga je vsak od prej naštetih filozofov v sebi nosil in čutil. Aristokrat je namreč človek, ki ve, da je nosilec vrednot, takih ali drugačnih. Zato označuje aristokrata reflektiran odnos do življenja, ki si ga je povsem zavestno izbral. Aristokrat nikakor načel samo ne misli, ampak hkrati tudi živi, kajti vrednota je konjunkcija, nerazvezljiv spoj med idejo in delovanjem, najžlahtnejša eksplikacija - v Kantovem pomenu - praktičnega uma. Zato je aristokratovo

samo Schopenhauerju, tudi Kierkegaardu in Nietzscheju Lukács priznava, da so bili filozofsko nedvomno zelo nadarjeni, vsak od njih je premogel zelo "visoko stopnjo abstrakcije, ki ni bila formalistična, temveč se je razodevala v sposobnosti, da so življenjske pojave prenesli v pojme, da so miselno povezovali neposredno življenje in najbolj abstraktne misli, da so spoznali filozofski pomen takih pojavov biti, ki so bili v njihovem času šele klice, komaj pojavljajoče se težnje in ki so šele desetletja pozneje postali splošni simptomi obdobja."<sup>56</sup> Eno izmed mest, na katero opozarja Lukács in ki nazorno kaže na takšno Schopenhauerjevo analizo je njegovo delo *Parerga in paralipomena*, ki s svojim § 128 prinaša naslednje sporočilo: "Povsod in v vseh časih je bilo mnogo nezadovoljstva z vladami, zakoni in javnimi ustanovami; to nezadovoljstvo je nastajalo v veliki meri zato, ker hoče človek vedno tem momentom napriti bednost, ki spada neločljivo k človeškemu bitju, kajti človek nosi, če govorimo mitološko, prekletstvo Adama in vsega njegovega rodu. Toda nikoli ni bilo bolj lažnih in nesramnih slepil, kot so slepila demagogov 'sedanjosti'. Ti so kot sovražniki krščanstva namreč optimisti: svet jim je 'smoter samega sebe' in je zato po svojem prirodnem stanju naravnost izvrstno urejen, pravo prebivališče blaženosti. Tista velika zla na svetu, ki vpijejo proti temu prepričanju, pripisujejo v celoti vladam: če bi te namreč storile svojo dolžnost, bi bila na zemlji nebesa, to se pravi, da bi se lahko vsi brez težav in stisk dosita najedli, napili, se slavili in pocrkali: kajti to je parafraza njihovega 'smotra v samem sebi' in cilja 'neskončnega napredka človeštva', ki ga s pompoznimi frazami neutrudno oznanjajo."<sup>57</sup>

Še bolj jasn je Schopenhauer, vsaj ko gre za njegovo videnje simptomov časa s temi besedami: "Pa vedo gospodje, kaj je v času? - Nastopila je dolga napovedana doba: cerkev se maje, maje se tako zelo, da je vprašanje, če bo spet našla svoje ravnotežje: kajti vera izginja. Mar ni z lučjo razodetja tako kot z ostalimi lučmi: precej teme je pogoj. Sumljivo mnogo je tistih, ki jih določena stopnja in obseg spoznanj onespособlja za vero. To povzroča splošno razširitev plitkega racionalizma, ki vedno bolj kaže svoj buldogovski obraz. Povsem hladnokrvno meri s svojim krojaškim vatlom globoke krščanske misterije, ki so jih stoletja snovala in izpodbijala, ter se počuti pri tem čudežno modrega. Ti racionalistični puhoglavci otroče zasmehujejo predvsem osrednjo krščansko dogmo, nauk o izvirnem grehu; kajti njim se ne zdi nič bolj jasnega in gotovega kot to, da se začne življenje vsakokrat z njegovim rojstvom in zato ne more priti na svet kriv. Kako ostroumno! - Prav tako kot se tedaj, ko nastopi obubožanje in zanemarjenje, pojavijo v vaseh volkovi, dviga v teh razmerah vedno pripravljeni materializem svojo glavo in se približuje z roko v roki s svojim spremljevalcem bestializmom (ki ga nekateri imenujejo humanizem)."<sup>58</sup> Bralec teh besed pogreša konkretna imena, nosilce omenjenih idej. Le kdo so bili ti, ki jih je Schopenhauer očitno imel pred očmi? Ker jih ni imenoval, je bilo očitno samo eno, da v bistvu sploh ni z nikomer polemiziral, ampak, je s svojim samoljubjem in zaverovanostjo vase, ki je tako zelo značilna za filozofe, govoril samo o sebi oziroma poročal samo o svojem videnju

življenje živo in živeto, kjer ideja izpolnjuje vsak košček življenja in kjer življenje sodi ideji. Samo odličniki imajo pravico, da med seboj tekmujejo in se po viteško bojujejo. Srečanje Schopenhauer - Lukács pa je in ostaja srečanje dveh čistokrvnih aristokratov. Vsaj v enem jim smemo verjeti, namreč, da je vsak na svojem lastnem mišljenju in življenju opazoval, kaj je to sploh misel in misliti. Samo v tem ostaja njihova misel zares prepričljiva in v najbolj dobesednem smislu aristokratska. Filozofija ni anonimna vednost, kar jo potrjuje, je samo izrazita vpotenjenost jaza, bodisi pri Schopenhauerju, Nietzscheju, Lukácsu, pa še kom.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> PuP II, str. 306.

<sup>58</sup> KS, str. 147. Omenjeno Schopenhauerjevo misel skoraj v celoti omenja še Lukács v *Razkroju uma*, v slovenski izdaji na str. 163.

takratnega časa in njegovih problemih.

Če je skušal o njih razmišljati v smeri razrešitve, potem je dajal po plati filozofije zgodovine priznanje pretežno Kantu. Zaradi njega tudi ni mogel povsem odklanjati pojma utopije, ki ga je upošteval vsaj v tem smislu: "Če želimo utopične načrte, bi dejal: 'Edina rešitev problema bi bila despotija modrih in plemenitih, te prave aristokracije in plemstva, ki je dosegljiva s potjo generacije porok plemenitih mož s pametnimi in poduhovljenimi ženami. Ta predlog je *moja utopija* moja Platonova republika.'<sup>59</sup> Kaj je želel s tem? Samo popoln, estetsko urejen svet, nobenih spreminjanj, ki rušijo njegov mir in ravnotežje.

Je zahteval in pričakoval mnogo preveč? Vsekakor njegova filozofija od nas pričakuje, da je mi ne obsojamo in zavračamo takrat, četudi imamo vse razloge, da se z njo ne strinjamo.

Očitno Schopenhauer ni zaupal nikakršni *philosophia prima*, še manj *philosophia ultima*, in tako tudi ni mogel bolj upoštevati zgodovine kakor jo sicer je. Pri tem je skušal odgovoriti na vprašanje, kaj naj bi bil "ta pravi filozofski način gledanja sveta", ki bi enakovredno upošteval dostojanstvo refleksije in sveta. Mnenja je, "da je neskončno daleč od filozofskega spoznanja sveta tisti, ki trdi, da se da bistvo tega sveta kakor koli, pa naj bo še tako spretno prikrito, pojmovati *zgodovinsko*; to počne človek, ki v bistvu po sebi sveta odkriva kakršnokoli *nastajanje* ali nastalost ali nastajanje nastajanja, kakršenkoli prej ali pozneje".<sup>60</sup> Iti po tej poti pomeni iskati in tudi najti "začetno in končno točko sveta",<sup>61</sup> še celo določiti med tema dvema točkama pot, na kateri človek, ki filozofira, prejme svoje posebno mesto.

Iz njegove biografije je razvidno, da so ga zelo pretresli dogodki, povezani z dogajanjem leta 1848. Kot bi svojim potomcem želel sporočiti, da nad zlo človeštvo ne more iti z zlom in z zgodovinsko razvojnim optimizmom ukinjati trpljenje človeštva. Pri tem namreč sploh ne gre za ukinjanje, ampak po njegovem za norčevanje iz trpljenja. Je zaradi tega kot filozof odpovedal na točki, ko "filozofsko ni racionaliziral", kot ugotavlja o njem Horkheimer, "izkustva groze, nepravčnosti"?<sup>62</sup> To seveda še ne pomeni, da ni doumel zgodovine, pred katero je imel sicer velikanski strah, nasprotno: "Sto let po Schopenhauerjeni smrti mu je zgodovina priznala, da ji je videl v srce."<sup>63</sup> Vprašajmo se, kako in s čim? Morda s tem, da nikdar in z ničimer ne posega z nasiljem v to kar je, v bitnost sveta, človeka, skratka, v bitnost vsega bivajočega.

Pa saj ni treba, da se s Schopenhauerjem povsem in docela strinjamo, toda vsaj po letu 1989 dobijo nekatere njegove misli spet aktualen pomen. Že v tem smislu, da jih znova prevprašujemo in z očitno Schopenhauerjevo filozofsko pomočjo opozarjamo na relativnost filozofskozgodovinskih meril po tem, ko smo absolutna merila, takšne ali drugačne provenience, zavrnili, in ker so nas tudi filozofskozgodovinska v našem upanju in pričakovanju po čem utopičnem izigrala. Še njihovi večerajšnji militantni protagonisti nam dopovedujejo, naj jih zavržemo. Pri tem sploh ne gre za to, da bi trpljenje sprejemali, ga nesmiselno ponotranjali, osmišljevali - recimo, kako se da sploh osmišljevali trpljenje ljudi, ki zaradi genocida množično umirajo in izginjajo iz zgodovine. Prej gre za to, da bi trpljenje sploh obvladovali, tudi morda s Platonovimi nazori.

Samo zato, da bi ohranjali utopijo in upanje in s tem heroizem duha, ki bo vedno in v vseh časih vplival in sooblikoval še heroizem naših dejanj, velja spet prisluhniti

<sup>59</sup> PuP II, str. 303.

<sup>60</sup> WuV I, str. 378.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Max Horkheimer: Die Aktualität Schopenhauers. Cit. iz SuM, str. 95.

<sup>63</sup> Ibidem.

Schopenhauerjevim besedam: "Pravi filozofski način gledanja sveta, ta, ki nas uči spoznavati njegovo notranje bistvo in tako vodi čez pojav, je ta, ki ne sprašuje odkod in kam ter zakaj, temveč vedno in vsepovsod sprašuje samo po tem *kaj* sveta, to je ta, ki ne gleda stvari po nekakšni relaciji, kot nastajajoče in preminjajoče", ampak nasprotno jemlje ravno to, kar se pojavlja v vseh relacijah "kot vedno samemu sebi enako bistvo sveta".<sup>64</sup> Takoj z naslednjim stavkom zaključuje, da "iz tega spoznanja izhajata tako umetnost kakor filozofija", tudi "še tisto razpoloženje duha, ki edino pelje do resnične svetosti (Heiligkeit) in k odrešitvi (Erlösung) sveta".<sup>65</sup>

S temi ugotovitvami smo spet pri enem najbolj temeljnih filozofskih vprašanj, namreč pri Aristotelovem nekonstruiranem vprašanju, tistem, nikdar do kraja prevprašanem, namreč, *kaj je to*, kar *je*, in kar morda velja puščati pri miru toliko, da s človeško aroganco ne načenjamo več nepotrebnih in vetrnjaških posegov v pravico, da sploh *kaj* je in biva. Kajti že v dejstvu, da je *kaj*, ne pa da ničesar ni, je *resnična svetost sveta*, ne samo njegova pravica. Iz tega, povsem ontološkega dejstva nam Schopenhauer mestoma omogoča, da skušamo spet razmišljati o etiki in o etično ozaveščenem bivanju.

Etika torej kot *svetost sveta*, ki ni onkraj sveta, ampak samo najbolj v njem in znotraj njega. Recimo tako, kot je že Platon v četrti knjigi *Države* razmišljal o *pravičnosti* takrat, ko je razpravljal o paralelizmu med dušo in državo, paralelizem, ki izhaja iz najbolj temeljnega ustroja človekove biti in vztraja na tem, da je človek po naravi dober, dejstvo, ki tudi bitnost države omogoča kot dobro, pravično in solidarnostno skupnost in ne kot *pošast*, kakor jo je razumel Thomas Hobbes ali kot Friedrich Nietzsche, ki jo je imenoval celo *novi malik*. Pri vsem tem gre samo za pogum, hrabrost, da bivamo, da smo in v tem je vsa vsebina naše *srčnosti*, kot je Platon razumel našo težnjo po pripoznanju, ki je in ostaja pravica prav vsakega človeka. Je mar tudi v tem deviza zgodovina *eadem, sed aliter*?

Vsaj Francis Fukuyama s svojim znanim in zdaj že svetovno popularnim delom *The End of History and the Last Man* (1992) ponovno odkriva privlačno plat Platonove Države, razmišljanja, ki so zelo daleč od poveljevanja zgodovine in vere v smislu zgodovinskega napredka, vendar razmišljanja, ki zgodovine kot take docela nikakor ne ukinjajo.

<sup>64</sup> WuV I, str. 379.

<sup>65</sup> Ibidem.