

DEMASKIRAJOČE TEDENDENCE: *ABADON*

CVETKA HEDŽET TÓTH (†)

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Arthur Schopenhauer (1778–1860) je nedvomno zelo samosvoj mislec, ki združuje tako uporništvo kot svetništvo, asketstvo in prefinjen občutek za čutnost. Upira se ustaljenemu redu, bodisi družbenemu ali notranjemu, tradiciji in merilom razsvetljenske misli, ki so moderno očitno čedalje bolj soočale z dilemami, kako misliti pojem svobode, da ne bi ta spet prešel v svoje nasprotje. [...]

Svetovne zgodovine po Schopenhauerju nikakor ne moremo dojemati kot načrtno in povsem organsko konstruirano celoto, ki jo usmerja zgodovinskorazvojni optimizem, zato je že v samem izhodišču njegove filozofije očitno antihegllovstvo. [...]

Eden izmed zelo tehtnih razlogov za učinkovanje misli upornega Heglovega učenca je to, da je bil *trdovraten človek morale*, kot o njem ugotavlja Friedrich Nietzsche (Nietzsche [1906] 1991, 238). Če filozof premore etiko, potem je njegova filozofija transparentna, in taka je Schopenhauerjeva filozofija, namreč razvidna po svojih temeljih in v njih, še bolj pa glede na svojo naravnost, ki je bila zelo miroljubna. [...]

Prizvok nečesa pogubnega in uničevalnega je zajet v pojmu časa, ki je obsedel celo Samorada Veselina, glavnega junaka romana *Abadon* iz leta 1893, ki ga je napisal naš Janez Mencinger (1838–1912). Tako v tem slovenskem romanu vidimo določeno podobnost, vendar nikakor ne istovetnost s Schopenhauerjevim *Svetom kot voljo in predstavo*. Ker gre za analogijo in ne za identiteto, je treba odločno prekiniti z razpravami o neposrednem vplivu Arthurja Schopenhauerja na kakšnega slovenskega misleca. Slovenska misel je v Schopenhauerjevem času že bila

zadosti svetovljansko, danes bi rekli evropsko, usmerjena, kot taka je sama izoblikovala svojo lastno komunikacijsko zmožnost glede odzivanja na dogajanje v evropski kulturi, katere del je tudi sama vedno bila, posredno prek nje pa tudi s svetovno. Soočenje s Schopenhauerjem, po Mencingerju tem *drznim sebehvalcem*, ki je »zmešal glavo mnogim omikancem« (Mencinger [1893] 1962, 163), mora potekati na tej, docela enakovredni ravni, in ta se glasi *Schopenhauer in slovenska misel*.

Kaj omogoča takšno enakovredno primerjavo?

Najprej samo dejstvo obstoja sveta, bitnost sveta samega in obstoj življenja v njem. To sproža radost bivanja, celo občudovanje in strmenje, ki je zelo daleč od pesimizma. [...] In kakor koli že razumemo navzočnost Schopenhauerjeve misli v Mencingerjevem *Abadonu*, tudi v njem gre – povedano s Schopenhauerjevo pomočjo – za univerzalnost človekovega dojemanja, ki se nikakor ne omejuje samo na en narod, na eno kulturo, ampak je kljub vsem razlikam prepoznavna vsepovsod v svetu. Obširneje govori o svojem odnosu do Schopenhauerja Mencinger sam (Mencinger [1893] 1962, 427–34). Kot zanimivost naj navedem Mencingerjev poskus zavračanja pesimizma. Ker Schopenhauerjeva misel ni pesimizem, je morda Mencinger dobil oporo za to že pri samem Schopenhauerju, kar potrjuje pravilnost njegovega razumevanja *elegantnega filozofa*. [...]

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

giki že zdavnaj ne bi smelo več biti. Schopenhauerjeva teorija bivajočega je kot himna obstoju, bivanju v trajanju, ki se izpoje v večnost.

V romanu *Abadon* beremo: »Človeška iznajdba časa! In nje malenkost nasproti večnosti. Malenkost ohole človeške zgodovine.« (Mencinger [1893] 1962, 425) Vladimir Truhlar zato v svojem prispevku z naslovom »*Notranje krščanstvo*« v *Mencingerjevem »Abadonu«* komentira: »Kaj nakazujejo te beležke? Da je človek 'iznašel čas'. V njem gradi zgodovino. Oholo človeško zgodovino. Ta je malenkostna v primeri z večnostjo. V tej oholi zgodovini se človek moti, ker vidi učinke, vzrokov pa ne.« (Truhlar 1977, 36) [...] Zato je po Schopenhauerju historično filozofiranje zgrešeno in zato osebno nasprotuje temu, da bi filozofija zgodovine preučevala to, »kar vedno nastaja in nikdar ni« (Schopenhauer [1844] 1986, 569). Svet je treba motriti celostno, vendar se ne spraševati »po zakaj, od kod, čemu sveta, temveč edino in samo po *kaj*« (Schopenhauer 1985, 570).

Vprašanje *zakaj svet* je namreč po Schopenhauerju vedno podrejeno temu *kaj sveta*; tako odločno trdi, da je *onkraj sveta* samo izpeljani pojem, v bistvu posledica in ne vzrok. Celotna teorija, tudi filozofija in umetnost, zato pomenijo le ponavljanje in odražanje sveta v pojmihi, ki nimajo samo in izključno duhovnega porekla, ampak so hkrati tudi popolnočutni govor, ki enakovredno vključuje diskurzivno in intuitivno, refleksijsko in doživljajsko. Heglovstvo s svojim historizmom in deklariranim optimizmom prihaja po Schopenhauerju celo v bližino katolicizma, zato ne preseneča tale sklep: »*Nemški* ali *novi katolicizem* ni namreč nič drugega kot popularizirano heglovstvo. Pri obeh ostane svet nepojasnjen, brez dodatnih izpeljav samo obstaja. Preprosto obdrži naziv *Bog*, človeštvo pa *Kristus*. Oba sta 'sama sebi namen', to je, sta pač tu in treba ju je pustiti pri miru, vse dokler traja kratko življenje. *Gaudeamus igitur!* [Veselimo se torej!] In Heglovo povečevanje države, ki vodi vse do komunizma.« (Schopenhauer [1851] 1986a, 180–81) Za te misli so mu poznejši marksisti, kot je Max Horkheimer, dali priznanje z ugotovitvijo, da je zgodovini videl v srce (Horkheimer 1961, 14). Čas sesutja socializma boljševiskega izvora, ki končuje dvestoletno obdobje revolucij, ponovno odpira pot k branju in razmisleku o tem, kaj je ta čudni samotar in ljudomrznež želel, ko nas je opozarjal, da dajmo zlo svetovnih razse-

žnosti ustavljati s čim miroljubnim in nikdar ne z revolucijo, z nasiljem, ki spet poraja samo nasilje.

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

Klic romantike *nazaj k naravi* v Schopenhauerjevem uporniškem svetu ne pomeni eskapizma [...]. Schopenhauer doživljanje narave [...] eskapizmu odtegne in ga prenese v človekovo notranjost, da jo s tem okrepi, predvsem v smislu »ozaveščanja občutja prvobitnosti, ki je v vsakem spoznavajočem bitju« (Schopenhauer [1851] 1986b, 25). Če ta obrat k notranjosti pomeni navzočnost mistike, pa je hkrati s tem *notranjost* kot *ključ za bistvo sveta*, ker se z njo po Schopenhauerju da razbrati celotni pojavni svet v njegovi soodvisnosti in univerzalni povezanosti vsega z vsem. In ravno ta *hen kai pán* – eno in vse – je več kot očitna kozmodiceja in panteizacija, ki se ji pridružuje poetizacija narave.

Zdaj je svet po Schopenhauerju filozofsko berljiv, z vsem izstopa stocizem, njegov klic nazaj k naravi ni le romantična nostalgija premožnega in samovšečnega misleca, je klic nazaj k duhu sveta. Tukaj gre za hermenevtiko bivajočega, pred katero ne ostaja čisto nič skrivnostno in zagonetno, zavest je spoznavajoča in povzemajoča in nikakor ne več po vzoru absolutnega idealizma konstituirajoča. Ohranja svojo metafizično naravnost, ki pa vsemu absolutnemu po vzoru platonističnega zasvetovja odločno reče ne, vendar odgovor spet ni nihilizem. Upor proti absolutnemu idealizmu končuje v etiki, ki ne priznava več absolutnih meril, čeprav etika sama zdaj marsikdaj nastopa kot verovanje, celo kot absolutni ideal, ki življenje z vsem osredinja in ga krepi. Prihaja do sovpadanja človekovega notranjega reda z zunanjim, družbenim in obo-

jega s svetovnim redom, harmonični krogotok svetovne biti in življenja v njej je sklenjen. Podobno kot etika nastopa še kultura, ki pri mnogih intelektualcih, ki so sledili Schopenhauerju, pomeni najvišji imperativ bivanja, najbolj osredinjeno življenje. [...]

Za mnoge je Schopenhauerjeva *etika sočutja* najdoslednejša krščanska etika. Mencingerjev Abadon to etiko imenuje »notranje krščanstvo, katero se ne kaže samo na licu, ampak se javlja v delih pravice in ljubezni« (Mencinger [1893] 1962, 390), torej kot druga dejavna resnica in ne kot prva, najvišja, ki ljudi nazorsko ločuje med seboj. Kot druga, tj. praktično dejavna, vsebuje izrazito povezovalno moč in učinkuje kot etika. Ta moč notranjosti – kot občutje prvobitnosti – je idejno navzoča še pri Kocbeku, ki spregovori o *biocentrični metafiziki*, saj je kot »silna afirmacija življenja« (Kocbek [1974] 1989, 22) in k tej spadata tako samodanost sveta kot tudi krščanski etos. [...]

Tako Schopenhauer pri izgradnji svoje etike za podlago ne jemlje teodiceje, ampak samo *kozmodicejo*, in pri tem skuša posredovati kaj odrešujočega. Ravno zaradi tega ni malo tistih, ki o njegovi filozofiji ugotavljajo, da gre pri njej za *religiozni ateizem*. [...]

Tako boljša polovica Samorada Veselina, ki je v Mencingerjevem romanu *Abadon* ni mogel osvojiti zli duh Abadon, nakazuje pot iz mrež pesimizma z močjo notranjosti, in če ta moč ne izhaja iz odpovedi transcendence na ravni imanence, je primerjava s Schopenhauerjem spet zgovorna in prepričljiva. [...]

Schopenhauer ni razlagal etike najprej kot etiko, ampak stvarnost sámo in življenje v njej, zato je tudi njegova etika najprej teorija o biva-jočem, ki načenja vprašanje o »vrednosti in nevrednosti nekega bivanja« (Schopenhauer [1819] 1986, 375), kajti najbolj notranje bistvo človeka je istovetno z bistvom sveta in vsega bivajočega. Vendar volja kot bitnostno načelo (volja je volja do biti, bivanja, obstoja, življenja), to najbolj notranje bistvo vsega bivajočega, nima samo afirmativnega pomena. [...]

Skratka, sopomenskost volje je *izvirno zlo*, to je egoizem, ki je zelo nemoralen. [...] »Egoizem je po svoji naravi brezmejen: človek želi brez-pogojno ohraniti svoje bivanje, [...] razviti hoče najvišjo možno količino ugodja, [...] poskuša razviti v sebi še nove možnosti uživanja. Vse, kar

se zoperstavi prizadevanju njegovega egoizma, izzove njegovo nejevoljo, bes, sovraštvo [...].« (Schopenhauer [1841] 1986, 727) [...] Iz te težnje izhajajo vsa naša dejanja vse tja do najbolj grobega prisvajanja bogastva in tiranskega gospodovanja po pravilu *zase vse, nič za drugega*. [...]

Etika, ki sicer odrešuje, pa ni samo odrešenjska etika, ampak mnogo bolj etika, ki obvladuje svet, skratka etika obvladovanja sveta v tem in tam, kjer je najslabši, kajti trpljenje blaži s tem, da zaustavlja temelj, ki ga poraja. Tu izstopa sočutje, ta sicer najbolj nosilni pojem njegove etike, ki obvladuje človeški egoizem in zlobo. Tako razumljena etika si nikakor ne prizadeva sveta radikalno spremeniti – to ni možno. Schopenhauer se tega zaveda in njegova filozofija ni obsedena od napredka. [...]

Vsekakor pa njegova etika še zdaleč ni etika tiranije dobrega. Kakšni načelni ateistični drži so več kot dobrodošle tudi tele besede: »V svojih smrtnih stiskah se religija oklepa morale in se rada izdaja za njeno mater – toda to nikakor ni! Prava morala in moralnost nista odvisni od nobene religije, čeprav ju vsaka sankcionira in jima s tem daje oporo.« (Schopenhauer [1851] 1986b, 464)

[Iz podpoglavja *Abadon* v knjigi *Demaskirajoče tendence*.
Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete
2018. 65–77.]

VIRI IN LITERATURA

- Horkheimer, Max. 1961. »Die Aktualität Schopenhauers.« *Schopenhauer-Jahrbuch* 42: 12–25.
- Kocbek, Edvard. (1974) 1989. *Svoboda in nujnost*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mencinger, Janez. (1893) 1962. *Abadon*: bajka za starce. V *Zbrano delo* 2. Ur. Janez Logar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Nietzsche, Friedrich. (1906) 1991. *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot: iz zapuščine 1884/88*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Schopenhauer, Arthur. 1985. *Philosophische Vorlesungen 1: Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*. Ur. Volker Spierling. München in Zürich: Piper.

- . (1819) 1986. Die Welt als Wille und Vorstellung I. V *Sämtliche Werke* 1. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- . (1841) 1986. Die beiden Grundprobleme der Ethik. V *Sämtliche Werke* 3. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- . (1844) 1986. Die Welt als Wille und Vorstellung II. V *Sämtliche Werke* 2. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- . (1851) 1986a: Parerga und Paralipomena I. V *Sämtliche Werke* 4. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- . (1851) 1986b. Parerga und Paralipomena II. V *Sämtliche Werke* 5. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Truhlar, Vladimir. 1977. *Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju*. Ljubljana: Župnijski urad Dravljje.

Izbor odlomkov iz knjige Demaskirajoče tendence (Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2018) pripravil Dušan Voglar.