

## Ole Morsing

---

### Schopenhauers hovedværk Verden som vilje og forestilling på dansk - interview med oversætteren Søren R. Fauth

*Du har ikke kun oversat, men også skrevet indledning og noter til Schopenhauers hovedværk Verden som vilje og forestilling. Jeg vil godt indlede med at spørge om, hvorfor du har valgt at oversætte Schopenhauer, dvs. kan du ikke fortælle lidt om symbiosen Søren R. Fauth og Schopenhauer, som jeg formoder det – om ikke andet så undervejs – må have udviklet sig til?*

Jeg har læst tysk ved Københavns Universitet, og selv om de lingvistiske discipliner altid har interesseret mig, så stod det tidligt klart at det var litteraturen og filosofien jeg brændte mest for. I 1996/97 læste jeg ved universitetet i Kiel (jeg har også studeret i München og Berlin), og der fulgte jeg en overbygningsøvelse om den tyske senrealist Wilhelm Raabe – han er indrømmet ikke særlig kendt i Danmark, men det er de tyske realister (i modsætning til de franske og russiske ditto) generelt ikke, heller ikke i deres hjemland – og i den forbindelse skrev jeg en opgave hvor jeg inddrog Schopenhauer.

Jeg var 25 år og meget modtagelig for dette stort anlagte og systematiske bud på hvordan det *bele* skal forstås, ja, for det er jo dét Schopenhauer forsøger: ud fra *en eneste* tanke (verden som vilje og forestilling) at fortolke mennesket, verden, dyrene, planterne, alt. Schopenhauer slog ned i mig som en åbenbaring. Mødet var meget personligt og fængslende, og på trods af det 'nedslående' budskab om menneskelivets utilstrækkelighed, var det et opløftende og opbyggeligt møde, jeg var grebet, og han har ikke sluppet taget i mig endnu, selv om jeg med tiden har fået et mere professionelt og distanceret forhold til hans filosofi. Foruden Schopenhauer har jeg især beskæftiget mig med Nietzsche,

Heidegger og Kant, men jeg bliver ved med at læse Schopenhauer – og jeg keder mig aldrig i hans selskab.

*Hvad har du så mere konkret at sige om oversættelsen?*

I efteråret 1999 begyndte jeg at oversætte de første sider af *Die Welt als Wille und Vorstellung*, i begyndelsen mest for sjov, dvs. for at teste om det overhovedet kunne lade sig gøre, hvor vanskeligt det var, og for at vurdere hvor lang tid det ville tage mig at oversætte hele første bind. Det viste sig at være meget svært, men ikke umuligt, og da jeg havde oversat de første 20-30 sider, ringede jeg til Frederik Stjernfelt der er medredaktør af Gyldendals serie Moderne Tænkere, for at høre hans mening om projektet. Han var meget imødekomende og gik mit og Schopenhauers ærinde på Gyldendal. Da jeg havde oversat de første 100 sider, blev de gennemlæst, og så indgik vi en kontrakt i efteråret 2001. Jeg ser nu til min skræk at den oprindelige deadline var 1. juni 2002. Jeg tror jeg afleverede et færdigt manuskript 1 ½ år senere, dels fordi der viste sig flere vanskeligheder end jeg havde troet, dels fordi jeg har brugt det meste af min tid på at skrive en afhandling om Schopenhauers betydning for Wilhelm Raabes sene forfatterskab. Derudover har jeg også undervist et par semestre i litteratur på tyskstudiet ved Aarhus Universitet, så jeg har på intet tidspunkt oversat for fuld damp, men jeg har hele tiden haft den regel at jeg skulle oversætte minimum 1 side om dagen. Enkelte dage nåede jeg at lave 5 siders råoversættelse, men det var den rene selvtugtelse og ikke særlig frugtbart for min mentale tilstand i øvrigt. Jeg har (vist nok) læst den danske version igennem 8 gange, og et skøn siger at jeg har brugt omtrent to års fuldtidsarbejde på at oversætte, indlede og skrive de mange noter.

Det har været hårdt tjente lærepenge, men det har så afgjort været det hele værd, og jeg er sikker på at jeg oversætter bind 2 også, lige som jeg er fast besluttet på at oversætte de blændende skrifter om etikken: *Die Freiheit des Willens* og *Über das Fundament der Moral* fra henholdsvis 1837 og 1838. Begge skrifter blev til som besvarelse af prisopgaver udskrevet af det Kongelige Norske Videnskabernes Selskab i Trondhjem og det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Mens det første af de to skrifter blev udmærket, blev det andet (altså skriftet *Om moralens fundament*) forkastet i Danmark, naturligvis til Schopenhauers store forbitrelse, og han svarede da også det lærde danske selskabs bedømmelseskomité meget frækt og spidsfindigt – på latin forstås. Begge skrifter yder på hver deres måde originale og evigt aktuelle bidrag til de etiske grundspørgsmål.

*Med disse to skrifter har du næsten fået nævnt alle Schopenhauers egne udgivelser. Der mangler kun et par skrifter, han udgiver før hovedværket, dvs. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Om den firefoldige rod af den tilstrækkelige grunds princip), egentlig hans doktordisputats fra 1813 samt hans afhandling Ueber das Sehn und die Farben som bl.a. implicerer Goethes farvelære og bliver udgivet første gang i 1816. Hertil kommer, ud over en mindre afhandling Ueber den Willen in der Natur i 1836, kæmpeværket Parerga und Paralipomena (Biværker og Tilføjelser eller som du mere fornuftigt vælger at oversætte det: Ekstraarbejder og tiloversblevne materialer) i 1851, der er endnu mere omfattende end hovedværket og efter nogles mening hverken er mere eller mindre end en samling af vidt forskellige tekster, der skal læses som tilføjelser til hovedværket og de andre udgivne værker, der af den ene eller anden grund ikke har været plads til heri. Alle disse værker omtaler du jo også i din indledning til oversættelsen.*

*Men jeg vil godt lige kommentere din omtale af hans to forsøg på at blive anerkendt i udlandet, dvs. i hhv. Norge og Danmark. For selv om Schopenhauer i Norge får Trondhjem-akademiets guldmedalje, siges det i forordet til en norsk oversættelse af Die Freiheit des Willens fra 1993 af Johan Fredrik Bjelke (Solum Forlag, Oslo), at Schopenhauers tekst ikke blev oversat til norsk, samtidig med at han fik guldmedaljen, fordi man slet og ret nægtede at oversætte værket – man frygtede for påvirkningskraften på svage norske sjæle. Schopenhauer er og bliver kontroversiel.*

Ja, man kan sige at *Parerga und Paralipomena* er en slags opsamlingsbækken for alt det Schopenhauer ikke får skudt af andre steder – et stort appendiks til de to bind *Verden som vilje og forestilling* (der dog – hvis jeg må præcisere det du sagde – sammenlagt er mere omfattende end de to bind *Parerga und Paralipomena*). Det glæder mig at Johan Fredrik Bjelke har oversat *Die Freiheit des Willens*, det vidste jeg faktisk ikke, og det er derfor også første gang jeg hører denne morsomme historie om forsøget på at skåne de svage norske sjæle.

Jeg vil godt fremhæve, at navnlig skriftet *Die Freiheit des Willens* foregriber mange af de nyeste landvindinger og erkendelser man i dag støder på inden for neurologien og kognitionsvidenskaberne. Disse moderne 'bevidstheds-videnskaber' peger jo bl.a. på at den siden oplysningstiden fremherskende vesterlandske forestilling om menneskets viljesfrihed bør betragtes som en sandhed med (alvorlige) modifikationer. I Tyskland har der kørt en heftig debat i ugeavisen *Die Zeit* hvor fremtrædende neurologer og kognitionsvidenskabsfolk har fremført deres i nogens øjne pessimistiske budskaber, hvilket blandt andet fik den profilerede Kant-forsker og moralfilosof Otfried Höffe til at fare i blækhuset i et forsvar for frihedstanken. Kognitionsvidenskabsfolkene kunne i den forbindelse med fordel have trukket veksler på Schopenhauer, men det gjorde de desværre ikke.

*At oversætte store tænkere er også at filosofere. Hvilke tematikker mener du har nødvendiggjort eller krævet af dig, at du måtte træde ind og selv filosofere i forbindelse med oversættelsen?*

Ja, man bliver i høj grad nødt til at tænke med selv når man oversætter. En oversættelse er jo også en udlægning, i hvert fald til en vis grad, selv om jeg mener man som oversætter bør bestræbe sig på ikke at fortolke *unødigt* meget. Lige som jeg heller ikke mener at man som oversætter har mandat til at glatte originalens eventuelle tvetydigheder og ujævnheder ud, og dem er der nok af hos Schopenhauer. Det vanskeligste ved oversættelsesarbejdet har været at forstå de alenlange sætningers syntaktiske sammenhæng, opløse og nedbryde dem til mindre syntagmer, for så til sidst at 'genindføre' så mange lange sætninger som muligt i et forsøg på at redde noget af Schopenhauers stil med over i den danske oversættelse. Det sidste var ikke gået uden Jens Jørgen Kjaers (nu pensioneret lektor i tysk ved ÅU) indgriben. Kjaer er en stor kender af Nietzsches filosofi, og han skrev i sin tid magisterafhandling om Schopenhauer, og han har blandt andet lært mig at stå fast på nogle af de principper jeg af mange grunde følte mig presset til at afvige fra tidligt i oversættelsesforløbet.

Et af de grundproblemer man står over for som oversætter – og fortolker – af en tekst som *Die Welt als Wille und Vorstellung*, er at bestemme de henførende og relative pronominers tilhørsforhold. Læsere af tysk filosofi ved at det vrimler med demonstrative ('dessen', 'derer', 'deren') og relative pronominer hos de store tyske tænkere fra det 18. og 19. århundrede (Kant, Schopenhauer, Hegel, Fichte og Schelling). Problemet er at mange sætninger er så lange at det af og til kan forekomme næsten umuligt at afgøre *hvilket* nomen et pronomener viser tilbage til. En af mine tyske venner, der har læst filosofi, og som har hjulpet mig med at knække de sværeste steder, har flere gange påpeget over for mig at dette at bestemme pronominerne rette reference just er problemet, også for den der har tysk som modersmål! Det er meget interessant, synes jeg, for det betyder jo at det er her store dele af det tunge fortolkningsarbejde ligger. Jeg ved fx stadig godt hvornår jeg selv som læser snyder på den indre åndelige vægtskål og i hast læser hen over disse grundlæggende syntaktiske fortolkningsproblemer. Det kan være nødvendigt når man har travlt med at tilegne sig ny viden, men det er ikke befordrende for en dybere tilegnelse af stoffet.

Et af de helt centrale spørgsmål er om man som oversætter skal og må gøre det lettere for den danske læser at læse oversættelsen end det er for den tyske læser at læse originalen? Det kan man faktisk sagtens gøre, nemlig ved at gentage substantiverne så ofte som muligt, og det har jeg også gjort i det omfang

jeg mente det var forsvarligt og absolut nødvendigt, men det indebærer faren for at man fortolker forkert! Mit grundlæggende synspunkt er at man *ikke* må gøre oversættelsen nemmere end originalen: læseren af den danske tekst skal helst arbejde lige så hårdt som læseren af den tyske, og det gælder også den nutidige danske læser. Oversættelsen af et stykke originalt tysk filosofi fra begyndelsen af det 19. århundrede skulle meget gerne være med til at løfte og ekspandere det danske sprog, og jeg ser ingen som helst grund til at tale ned til den nutidige danske læser, tværtimod. Det er derfor forkert at præsentere den danske modtager for en light-udgave af Schopenhauer, så det har jeg virkelig kæmpet bevidst for ikke at gøre. De åbne fortolkningsvarianter der er indeholdt i originalen, har jeg af samme grund forsøgt ikke at 'lukke' ved at foretage entydige valg på læserens vegne. *Dilemmaet* har hele tiden været: Hvordan modernisere – og her har vi vel fat i et *arketyrisk* problem når 'klassikere' skal fortolkes og oversættes til nutiden – *uden* at udglatte og banalisere, hvordan nærme sig dansk sprogbrug *uden* at ødelægge Schopenhauers særegne stil, hvordan fortolke *uden* at overfortolke osv? Jeg bliver helt svimmel af at reflektere det igen, for der er så mange muligheder der river og flår i én mens man endevender teksten. Det gode er at jeg nu har foretaget mange grundlæggende valg, og jeg bilder mig ind at det bliver nemmere anden gang.

*Hm!*

Jeg håber så sandelig ikke du får ret med det 'hm', og ja, jeg ved godt at det ikke helt var det du mente med dit spørgsmål, men det hører alligevel med, for det betyder jo at der har været filosofiske fortolkningsproblemer og udfordringer på hver eneste side, og jeg har et utal af gange stillet mig selv spørgsmål som: Mener han virkelig det? Kan det nu også passe? Har jeg forstået det rigtigt i forhold til det han siger et andet sted osv?

Det var især hårdt at komme igennem de to første bøger der indeholder erkendelsesteorien (herunder logikken og begrebslæren) og viljesmetafysikkens første del hvor horisonten er den naturvidenskabelige. Selv om jeg kendte værket indgående i forvejen, følte jeg mig her på udebane og måtte flere gange begynde med Adam og Eva for at kunne følge tankegangen til dørs, og jeg har kun klaret skærene ved at trække på en række fagfolk: en fysiker og matematiker, en teolog og en botaniker, for nu blot at nævne de vigtigste faggrupper jeg har udnyttet på det skammeligste i et forsøg på at komme til bunds. Hvis jeg nu skal være en smule patetisk, så er det i en vis forstand meget symbolsk at bogen er rød, for dens danske tilblivelseshistorie er fuld af blodig virkelighed og lidelse. Den hermeneutiske proces, tilegnelsen af den 'andens' tanker, er ofte grusom mod ånden. Det gør simpelt hen ondt at trænge ind i en andens

tanker i begyndelsen, i hvert fald på mig, og smerten forsvinder først når man har fået stoffet ind under huden, og først når man igennem længere tid har indoptaget det i rigt mål, kan man skille sig af med det igen. Det er først nu, næsten 10 år efter mit første Schopenhauer-sammenstød at jeg har taget ham så meget til mig at jeg kan kaste ham fra mig og bevæge mig rundt i hans tanker uden at føle mig på herrrens mark. Oversættelsen er for mig et symbol på hele den lange hermeneutiske tilegnelses- og udskillellesproces.

*Nu er vi næsten allerede halvvejs i forhold til hvad der er plads til i dette interview, så jeg vil godt spørge lige ind til centralnervesystemet i Schopenhauers tænkning. Helt konkret taler han om den blinde drift, viljen. Men hvis driften eller viljen er blind, ender det hele så ikke i den pessimisme, som Schopenhauer ofte får påduttet af hans kritiske læsere, eller er der også for ham en vej ud af pessimismen, vel at mærke samtidig med at det oplyste intellekt kan nedblandes som det altafgørende for mennesket?*

Den helt nye – man kunne næsten sige kopernikanske – vending der indfinder sig i filosofihistorien med Schopenhauers *Verden som vilje og forestilling*, er at det der hidtil er blevet betragtet som et resultat af vores tænkning, nemlig vores viljesakter eller handlinger, nu tildeles en sekundær rolle: Viljen er det primære, mens intellektet er det sekundære, eller, som du ganske rigtigt selv antyder det, og som Schopenhauer i øvrigt selv siger det, intellektet (tænkningen, bevidstheden) er et *værktøj* for viljen, et lys den i sig selv blinde drift har tændt for overhovedet at kunne orientere sig i verden. Nok udgør viljen verdens og mennesket indre, sande og uudslettelige væsen, men viljen er i sig selv bevidstløs, en universel livsdrift der er helt og udelt til stede i alt værende – fra de nederste objektivationstrin (ja, Schopenhauer taler faktisk om *Objektivatio* og *Objektivität*, ikke om *Objektivierung* og *Objektivität*) til de øverste, fra den bevidstløs vegeterende plante til det forstandige dyr der ligesom mennesket ved hjælp af en apriorisk given intuitiv forstandsmæssig ydelse formår at *anskue* verden.

Mennesket der udgør viljens øverste objektivationstrin, besidder desuden, altså ud over forstanden, fornuft, og det vil hos Schopenhauer sige evnen til at tænke abstrakt, diskursivt, begrebsligt. Hjernens, nerverne og rygmarven, som er intellektets materialiserede, fysiske manifestation, er til for at hævde det egentlige maskineri, kroppen, ved at regulere dette maskineris forhold til omverdenen. Intellektet har en *biologisk* funktion, en funktion der består i at opretholde individuelle væsners liv og sikre artens forplantning. Det kan man læse meget mere om i det helt centrale 19. kapitel ("Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn") i andet bind af *Verden som vilje og forestilling*. Schopenhauer griber ofte til (litterære) metaforer for at udtrykke sig, og et sted i det 19.

kapitel hedder det: “viljen er menneskets substans, intellektet dets accidens: – viljen er materien, intellektet formen: – viljen er varmen, intellektet lyset”. Schopenhauer er jo en mester i at anskueliggøre sin tænkning gennem billeder, hvilket blandt andet også har medført den helt fejlagtige og forkortede udlægning af hans tænkning som værende mere litterær end det sig hør og bør for en *rigtig* filosof. Men det er noget forbandet vrøvl. Han bruger billederne til at klargøre sin tænkning, han forsøger virkelig at *vis* læseren hvad han mener, han bruger ikke metaforen i et bevidst forsøg på at sløre sin intention, hylde den ind i dunkel flertydighed – som mange af de postmoderne koryfæer.

Postmodernisterne (først og fremmest Julia Kristeva, Jacques Lacan, Luce Irigaray, Gilles Deleuze, Felix Guattari og Paul Virilio) der i vid udstrækning praktiserer det omvendte princip af det Schopenhauer med held betjener sig af, idet disse tænkere anvender abstrakte matematiske og fysiske modeller som ’anskueliggørende’ metaforer for deres tanker, med det resultat at en i forvejen vanskeligt tilgængelig tankegang bliver endnu vanskeligere at begribe. Man kunne kalde denne postmoderne metaforik for en kontrafaktisk anskueliggørelse, Schopenhauer ville ikke tøve med at kalde det for ’vindbøjleri’, for “Wer klar denkt, schreibst klar” som det hedder et sted med Hegel og konsorter i tankerne: Disse “charlataner” der bygger begrebslige luftkasteller uden hold i den anskuelige virkelighed. Men for lige at gøre dette sidespring færdigt: Nietzsche er om nogen en *litterær* filosof, og en filosof som Jacques Derrida sætter bevidst metaforen ind som et polyvalent litterært billede, og af uransaglige årsager er der tilsyneladende ingen her i landet der stiller spørgsmålstegn ved om disse tænkere er filosoffer, mens Schopenhauer ikke er stueren.

*Gør du nu ikke det samme – i hvert fald over for Nietzsche – som andre gør over for Schopenhauer: Vælger en bestemt bornert læsning? Nietzsche er efter min mening absolut ikke ’bare’ en litterær filosof. Det er korrekt, at han på mange måder er blevet læst som en sådan via nogle franske fremstillinger, men går man til manden selv, vil jeg hævde, at Nietzsche som Schopenhauer var en rigtig filosof. Det er jo ikke tilfældigt, at den unge Nietzsche filosofisk ser Schopenhauer (og Kant) som en fremtidsrettet tænker, der formår at bevæge sig helt ned i vores kulturs undergrund. Det er heller ikke tilfældigt, at selv om Nietzsche insisterer på, at filosofen ikke må forveksles med det videnskabelige menneske, så taler han vedvarende om, at filosofen, som den sjældne plante han eller hun er, må være longiver, at en filosof ikke kan er en, der digter virkeligheden om (Umdichter), men er en tyder af virkeligheden (Ausdeuter) etc. etc.*

Jo, du har ret. Det skudsmål yder ikke Nietzsche fuld retfærdighed, men jeg siger netop litterær filosof, denne gang – altså efter din opsang – måske med betoningen på filosof. Det irriterer mig bare, eller rettere: det må skyldes

åbenlys uvidenhed at Schopenhauer her til lands (og andre steder) i mange år har været ude i kulden som en litterær livsanskuelses-tænkner når faktum er at *Verden som vilje og forestilling* er et meget mere systematisk og teoretisk kast end fx Nietzsches vigtigste skrifter, eller for den sags skyld Hegels *Åndens fænomenologi* der – bevares – med rette er et kanoniseret hovedværk i den kontinentale tænkning, men som er et langt mere balstyrisk, frodigt, vildtvoksende og sine steder (poetisk) fabulerende værk end Schopenhauers.

Og det bringer mig fluks videre til en af de andre lynsnare fordomme, der er tæt forbundet med den 'kopernikanske' venden op og ned på styrkeforholdet mellem intellekt og vilje, nemlig at Schopenhauer skulle være en pessimistisk livsfilosof. En forestilling der *nota bene* igen fejlagtigt implicerer at Schopenhauer, når alt kommer til alt, ikke er nogen rigtig filosof. Der er på ingen måde tale om at Schopenhauer *dyrker* og *glorificerer* irrationaliteten på bekostning af den positive, rationelle, opbyggelige ånds bestræbelser, endside at han forherliger eller affirmerer det irrationelle bare fordi hans tænkning tilsiger ham at det irrationelle har primat over intellektet; det eneste han *gør*, er at *diagnosticere, tyde* og *udlægge* de tegn verden, selvbevidstheden og den umiddelbare kropserfaring stiller til hans anskuelige rådighed.

Viljesmetafysikken er en *erfaringsbaseret, immanent* metafysik: Viljen er ikke noget fornuften slutter sig til ved at fundere abstrakt over verdens sidste grunde, viljen er *i* os, og den manifesterer sig uafbrudt i verden omkring os: i den uophørlige alles kamp mod alle der præger menneskeheden og dyrenes historie, i de navnløse lidelser vi udsætter næsten og os selv for, i den grænseløse egoisme og den allestedsnærværende geopolitiske vilje til magt. Ja, sådan så verden og selvet ud for Schopenhauer, men ikke kun, for hans erfaringsbaserede, pansemiotiske udlægning af verdens tegn som *vilje og forestilling*, viste ham også at der midt i al elendigheden og egoismen findes ægte medlidenhed og næstekærlighed, den fuldkomne uegennyttige opofrelse for et andet menneske, ja, at kunsten findes, herunder musikken der særligt evner at fremkalde den æstetiske kontemplation hvor vi for en stund fejrer sabbat fra viljens tugthusarbejde. Begge disse undtagelsestilstande findes, men alle tegn tyder på at vi grundlæggende er underlagt kræfter der driver de fleste af os rundt i livsmanegen. Schopenhauer maner til besindighed og ydmyghed over for opdragelsesprojektet.

Hvis man fra begyndelsen dækker menneskets natur til i opbyggelige abstraktioner om et absolut *burde*, så er der ikke megen menneskelighed tilbage. Man kan heller ikke ligefrem beskyldte Schopenhauer for at være en negatiøns tænkner i dekonstruktiv forstand, altså som den der river ned uden selv at bygge op. Jeg mener: han sætter et helt metafysisk system i verden, og han fastholder at verden har realitet, at der findes en sandhed, at ikke alt er relativt



og ligegyldigt, og ydermere: hans tænkning er fra først til sidst drevet frem af en moralsk stemme der flere steder vedstår sig den kristne, navnlig den lutherske, arv og gæld. Og så er han jo i øvrigt slet ikke så pessimistisk, både æstetikken og etikken rummer som sagt beskrivelsen af hvordan det kan lykkes for intellektet at frigøre sig fra viljens hegemoni.

*Ja, det med den kristne arv skriver Schopenhauer om i slutningen af værket (§70), hvor han bl.a. gør opmærksom på, at de gode gerninger ikke gør krav på nogen fortjenester, men skal ske fuldstændigt frivilligt uden at man ønsker at få noget igen. Schopenhauer siger endda direkte, at hans etik stemmer helt overens med de egentlige kristne dogmer.*

Hvilket jo i sig selv er et paradoks: at en af de mest nådesløse kritikere af kristendommen i sine beskrivelser af fornægtelsen af viljen til liv er dybt forankret i Luthers *Gnadenlebre*. Og så er vi desuden havnet i et af de helt store problemer, der bringer os tilbage til det spørgsmål du stillede mig før om hvilke tematikker der i særlig grad har nødvendiggjort eller krævet af mig at jeg selv måtte træde ind og filosofere i forbindelse med oversættelsen. For hvordan kan Schopenhauer på en og samme tid hævde viljens primat over intellektet, for så i næste øjeblik at indføre muligheden for at intellektet (erkendelsens lys) river sig løs fra sin slavetjeneste, gennemskuer *principium individuationis*, Majas blændværk, for så i bedste fald til sidst at ophæve viljen, sætte den skakmat, slå den ud af spillet? Ja, hvordan er det muligt at viljen der *eo ipso* er viljen til liv, kan ende med at vende sig mod sig selv og livet? Forudsætter denne selvnegering ikke netop en viljesanstrengelse der er større end alle andre? Selvspægelse, askese, kastration og selvtugtelse – ikke at ville mere, at overvinde sine naturlige anlæg, er vel også en viljesakt?

Det er givet at man med disse spørgsmål står over for en af de største hermeneutiske udfordringer som læser og gentænkter af Schopenhauers filosofi, og jeg mener faktisk – efter mange års drøvtyggeri – at man gør det for nemt for sig selv hvis man bare overtager disse tilsyneladende åbenlyse aporier. I stedet bør man efterstræbe en mere lempelig læsning, en der stryger Schopenhauer med hårene, for selvfølgelig har Schopenhauer selv været sig disse mulige kontradiktioner bevidst.

*Hvis jeg forstår dig korrekt, er vi nu mere eksplicit ved at bevæge os ind i kunsten og hele det æstetiske felt, fordi det er her Schopenhauer åbner op for nogle væsentlige supplementer til en snæver erkendelsesteori – som han vel under ingen omstændigheder stiller sig tilfreds med?*

Nej! Lad os starte med at stille spørgsmålet om hvad det er der sker i den æstetiske tilstand? Svaret er en *forandring* af den normale måde at erkende på. Man kunne også sige at der i den æstetiske kontemplation – det være sig i forbindelse med geniets skabelse af kunst, eller i forbindelse med modtagelsen af det skønne – indfinder sig en momentan suspendering af den erkendelse der sker i overensstemmelse med *den tilstrækkelige grunds princip (der Satz vom Grund)* og *principium individuationis*. Schopenhauer bruger betegnelsen *det rene erkendelsessubjekt* om det individ hvis intellekt ikke længere beskæftiger sig med tingenes indbyrdes relation, deres *hvorfor, hvorfra og hvorhen*, men udelukkende med deres *hvad*. Det rene erkendelsessubjekts bevidsthed spejler objektet i dets klare *hvadhed*, bevidstheden er helt og aldeles opfyldt af sin genstand, subjektet er ikke længere 'Subjekt des Wollens', men hviler som tidsløst, smerteløst *erkendelsessubjekt* i en ren perception af objektet.

Pointen er at tingene nu betragtes uafhængigt af relationen til vores vilje, dvs. uden skelen til hvad vi eventuelt kan bruge det anskuede til. Af samme grund er geniets adelsmærke det *nyttesløse*. Den der hviler i æstetisk kontemplation, har for en stund forladt livsscenen, er ikke længere aktør, men tilskuer. Intellektet er jo fremkommet som et led i viljens forsøg på gennem stadigt mere komplicerede og fuldkomne objektivationer at bemægtige sig materien, stoffet. Som et led i denne stræben har viljen altså sat noget i verden der samtidig – om end meget sjældent og for det meste blot forbigående – kan sætte den ud af spil. Det kræver desværre en længere udredning at gendrive de påståede aporier, og det fører vist for vidt at gå nærmere ind på det i et interview. Jeg vil nøjes med at gentage at det faktisk er muligt at tage Schopenhauer i forsvar uden at slække på kravet om konsistens og kohærens, og at jeg agter at gøre det i en planlagt afhandling om Schopenhauer på dansk der bl.a. skal forsøge at gøre op med Søren Holms negative disputats fra 1932. Søren Holms bog er i øvrigt til dato den bedste og grundigste dansksprogede fremstilling af Schopenhauers filosofi.

Og lad os da endelig bare fortsætte rækken af mulige kontradiktioner: Hvordan kan Schopenhauer der bygger sin erkendelsesteori på Kants lære om bevidsthedens iboende aprioriske, transcendentale struktur og verdens deraf følgende fremtrædelseskarakter ('verden er min forestilling'), gentagne gange tale om viljen som Kants 'Ding an sich'? Bortset fra kritikken af den rene fornufts metafysiske spekulationer er en af Kants hovedpointer jo at tingen i sig selv *aldrig* kan erkendes fordi vi ikke kan suspendere eller transcendere bevidsthedens rene former. Også hvad dette problem (erkendelsen af Kants 'Ding an sich') angår, findes der gode forklaringer der sikrer en høj grad af konsistens, alene af den grund at Schopenhauer flere steder præciserer sine synspunkter ved at understrege at viljen ikke er Kants Ding an sich i *absolut* forstand.

Viljen giver sig nemlig altid – som det blandt andet hedder et sted i Schopenhauers meget anbefalelsesværdige forelæsningsmanuskripter (der desværre alt for længe har været udsolgt fra det tyske forlag, men som man kan være heldig at finde antikvarisk) – til kende i successive (temporale) akter. Vi erkender med andre ord altid viljen inden for tidens horisont: viljen er derfor ikke tingen i sig selv absolut set, men den er (blandt andet fordi den ikke fremtræder i den ydre anskuelsesform rum, og fordi den ikke er underkastet den tilstrækkelige grunds princip) det tætteste, mest umiddelbare bud på hvad verden er når vi ser bort fra at den er forestilling. Vores umiddelbare erfaring af identiteten mellem vores viljesakter og kroppens aktioner er det der bringer den menneskelige erkendelse tættest på indsigten i verdens væsen.

*Nu har vi været indenfor i Schopenhauers filosofi, men her til slut vil jeg også gerne høre, hvad du mere udførligt mener om hans 'belte' Platon og Kant og hans 'fjender', dvs. alle de øvrige tyske idealister?*

Kant er uden sammenligning den af alle filosoffer Schopenhauer har størst respekt for, også selv om første bind af *Verden som vilje og forestilling* er forsynet med et appendiks der indeholder en kritik af Kants filosofi.

*For nu virkelig at ophøje Kant: Schopenhauer siger i et af sine mange udkast til et forord til Verden som vilje og forestilling et sted, som du sikkert ved, at han i sin selvforsståelse er Kants fortsætter og fuldender. Det udtrykker han vistnok selv med ordene: Kant er 'das Testamentum vetus' og han selv er 'das Testamentum novum', Kant er det gamle testamente og han selv er det nye testamente, dvs. han alene er den sande efterfølger.*

Du har helt ret i at Schopenhauer ser sig selv som Kants eneste sande efterfølger og fuldender. Schopenhauers egensindige brug af de *platoniske ideer* i æstetikken kan føre til forvirring, og det gælder om at holde tungen lige i munden når man skal bestemme definitoriske forskelle og ligheder. Hume og Locke har Schopenhauer overvejende høje tanker om, værst går det som bekendt ud over samtidens store idealister: Hegel, Fichte, Jacobi og Schelling, selv om han også har meget godt at sige om Schellings naturfilosofi. Det sidste er ikke så underligt, for der er unægtelig nogle påfaldende overensstemmelser mellem Schopenhauers viljesmetafysik og Schellings romantiske *identitetsfilosofi* hvor det 'absolutte' omfatter det hele: både ånden og naturen. Schellings grundopfattelse af verden som en trinrække af det absoluttes forskellige objektivering, minder om Schopenhauers lære om viljens forskellige objektivationstrin, og ikke nok med det: erkendelsen af det identiske *absolutte* bag dets endelige, differentierede manifestationsform er hos Schelling tilgængelig i en intuitiv,

intellektuel anskuelse, fortrinsvis – igen helt som hos Schopenhauer – i anskuelser af kunsten.

Da Schopenhauer i 1811 forlader Göttingen (hvor han begynder sine studier i 1809) for at fortsætte sine studier i Berlin, sker det primært på grund af Fichte. Schopenhauer har hørt meget godt om Fichte og har store forhåbninger om at mødet med denne tænker vil få afgørende betydning for hans egen filosofiske udvikling. Så meget desto større er skuffelsen: Schopenhauer betragter efter kort tid Fichte som en tom retoriker og sofist. Et sted i *Om moralens fundament* (§ 11) omdøber Schopenhauer Fichtes *Wissenschaftslehre* til *Wissenschaftsleere* (*Videnskabstombhed*) og sammenligner i øvrigt Fichte med narren i de gamle tyske dukkespil – narren der altid ses i ledtog med kejseren (helten som for Fichtes vedkommende var Kant), og som er kendetegnet ved at gentage alt hvad helten siger, på sin egen karikerede og stærkt overdrevne facon. Det er netop denne form for grovkornet polemik som tiltaler Søren Kierkegaard da han i 1854/55 læser sig igennem alle Schopenhauers hovedskrifter.

Udfaldene mod samtidens idealister er bestemt af svingende lodighed, og hvad angår kritikken af Hegel, slår Schopenhauer ind imellem under bæltet, og hvad der kan synes endnu værre: Han udtaler sig tilsyneladende på et ret spinkelt tekstgrundlag. Alt tyder nemlig på at han ikke læste ret mange af Hegels skrifter, alligevel formår han – med undtagelse af de underlødige steder – at være meget præcis i sin kritik, også selv om den for det meste fremføres med ironisk patos. Den nulevende Horkheimer-elev og tidligere professor ved universitetet i Frankfurt, Alfred Schmidt, har skrevet en glimrende bog om Schopenhauer som kritiker af Hegel (*Idee und Weltwille*), og præsidenten for Schopenhauer-Gesellschaft, Matthias Koßler, skrev i sin tid en Dissertation (ph.d.) der minutøst sammenligner Schopenhauer og Hegel (*Substantielles Wissen und subjektives Handeln*). Man skulle ikke tro det, men der findes frapperende ligheder.

*Det var lidt om hans forhold til andre af fortidens og datidens tænkere. Hvis vi her til alersidst retter blikket fremad til Nietzsche igen, vil jeg godt meget specifikt spørge: Nietzsche taler med henvisning til Schopenhauer i Tragediens Fødsel om individuationsprincippet. Du var inde på det før med talen om Majas blændværk. Det lyder med Nietzsche noget i retning af: Principium individuationis er med Apollon den eneste mulighed for at gøre forløsningen i skindet opnåeligt. Med Dionysos får vi mulighed for afbildningen af selve viljen, der i modsætning til alt det fysiske i verden fremstiller det metafysiske, siger altså Nietzsche med direkte henvisning til Schopenhauer. Hvad ville Schopenhauer sige til denne udlægning, han er jo så vidt som jeg erindrer ikke begejstret for det dionysiske?*

Du spørger til Nietzsche og *Die Geburt der Tragödie* der udkom første gang i

1872. Den bog er jo gennemsyret af schopenhauersk terminologi, men da den udkommer i et nyt oplag i 1886 forsyner Nietzsche – påvirket af arbejdet med *Zarathustra*-bogen – den med en indledende selvkritik hvori han beklager at han i sin tid ikklædte disse vovede, nye og aldeles selvstændige tanker en fremmed sprogdragt. Ja, han taler om hvordan han møjsommeligt ('mühselig') udtrykte sin *nye* og i samtiden *fremmede* påskønnelse af den græske tragedie gennem schopenhauerske og kantianske formler og forklarer det med manglende 'mod' eller – tilføjer han i en parentes – manglende 'ubeskedenhed'.

Det er Schopenhauers definition af den tragiske bevidsthed som den der har indset at livet er uden værdi og den deraf udsprungne *resignation*, der får Nietzsche til at fortryde at han i sin tid brugte schopenhauerske formler, for som han siger: "Oh, hvor anderledes talte Dionysos ikke til mig". Nietzsches Dionysos maner jo ikke ligefrem til besindighed og resignation. Det er den senere Nietzsche der udskriger sit ja til livet, vi hører tale her i 1886-udgavens selvkritik, den Nietzsche der affektfuldt og skingert argumenterer imod de asketiske kristne idealer og Schopenhauers tragiske bevidsthed, imod fornægtelsen af viljen til liv, frasigelses- og forsagelsestanken.

Nietzsche siger meget præcist at han med schopenhauerske formler har 'fordunklet' og 'fordærvet' sine 'dionysiske anelser'. Det har han faktisk ret i når han fx bruger termen *principium individuationis* som mere eller mindre ensbetydende med det *apollinske* slør som kunsten kaster henover det formløse *dionysiske* ur-ene. Med lidt god vilje kan man også sige at *principium individuationis* hos Schopenhauer er betingelsen for at den i sig selv formløse ur-drift, viljen, gives en struktur, men hos Schopenhauer er *principium individuationis* en *erkendelsesteoretisk* term, hos Nietzsche er det en *æstetisk* figur: den ene nødvendige halvdel af den fuldendte græske tragedie. Individuationsprincippet er hos Schopenhauer betegnelsen for de rene anskuelsesformer tid og rum, idet det er tid og rum der betinger opsplittningen af verdenssubstansen i enkeltindivider, det princip der muliggør mangfoldigheden af enkeltstående væsner.

Det er dermed også *principium individuationis* der har ansvaret for den egoistiske sondring mellem 'jeg' og 'ikke-jeg', det der gør at vi skelner absolut mellem os selv og alt andet værende. Så længe erkendelsen er spærret inde i individuationsprincippet er motivernes (og dermed viljens) magt uimodståelig, først når dette princip gennemskues, indfinder der sig et viljens kvietiv, motiverne mister deres magt. Det rene erkendelsessubjekt eller det næstekærlige, medlidende menneske der gennem sine handlinger ophæver sondringen mellem 'jeg' og 'ikke-jeg' og derved gennemskuer *principium individuationis*, overvinder for en stund viljessubjektets lidelsesekstans. Der er unægtelig langt fra disse resignerende tanker til den dionysiske rus, sammensmeltningen med ur-væset, der fejres til lyden af mænadenes skrig i Nietzsches *Tragediens fødsel*.

*Vi lader Nietzsches livsbekræftende eller vanvittige skrig stå som afslutning på dette interview, der er baseret på samtaler i Tønder og Århus marts 2005, og overlader det til den enkelte selv at finde ud af om hans eller hendes handlinger kan overdøve Schopenhauers store metafysiske filosofi. Start med at læse Verden som vilje og forestilling (Gyldendal 2005, 648 s., 399 kr.). Den foreligger nu for første gang på dansk ved Søren R. Fauth!*



Arthur Schopenhauer



Søren R. Fauth