

Rudolf Bernet

SUBJEKTIVITETA KOT VOLJA IN PREDSTAVA

Sodobna problematizacija pojma subjektivitete je s Heideggrovim mišljenjem neločljivo povezana, čeprav se s Heideggrom ni začela (pomislimo na Nietzscheja) in je na Heideggra ne moremo omejiti (spominimo se Wittgensteina) in se s Heideggrom ne zaključuje (pomislite na Levinasa in Deridaja) – specifičneje govori Heidegger o »metafizičnem subjektu« in tako napravi usodo subjektivitete odvisno od novoveške metafizike. Da je subjekt od Leibniza in Descartesa v prvi vrsti določen z odnosom do njegove predstavljajoče zavesti objektov, je torej odvisno od določenega nauka o biti, ki je po svoje spet odvisen od določenega dožemanja časa. Ta novoveška metafizika tvori po Heideggru del zgodovine biti in pripada epohi, v kateri igrata centralno vlogo gospodovanje naravi prek sredstev naravoslovja in tehnike. Tako je metafizični subjekt – pa če gre za Boga ali za človeka – s svojimi predstavami usmerjen k moči.

173

Prva sporna točka v tem znanem nauku je seveda razmerje med čisto odsevajočo receptivnostjo predstavljajoče zavesti in subjektovo voljo po moči. Zato gotovo ni slučaj, da je Heidegger branje Descartesa in Kanta nadaljeval z branjem Nietzscheja. Druga težava zadeva dejstvo, da ta moderni subjekt

ne predstavlja le objektov, temveč ima občutke in strasti, ki se po možnosti bijejo z njegovimi predstavami. To sta Descartes in Kant vedela prav tako dobro kot Freud. Namesto da bi Freudovo nezavedno naredil za privesek predstavljajoče zavesti in ga tako označil za metafizičen pojem, bi bilo bolje, če bi Heidegger na novo bral zgodovino moderne filozofije tudi glede obravnave afektov in gonov ter njihovih telesnih korenin. To bi verjetno imelo manj resne posledice za njegovo določitev bistva metafizike kot tudi za določitev subjekta, ki je sicer morda res imenovan metafizičen, gotovo pa ga ne moremo zvesti nazaj na predstavljajočo zavest.

Zatorej mi dovolite, da navedem dva primera mislecev, ki so se v 20. stoletju intenzivno ukvarjali s kompleksno mrežo 'telesnost-gon-afekt-intencionalna predstava' in ki, nadalje, delita tudi usodo, da ju je Heidegger bržkone po krivici kritiziral.

Prvič, *Husserl*. Ni dvoma, da se zavest, ki Husserla zaposluje, razživi predvsem v intencionalnih aktih in da intencionalna navezava na objekt ali noema še ni transcendenca v Heideggrovem smislu. A prav tako je tudi jasno, da Husserl občutkov nikoli kar brez nadaljnjega ne identificira z intencionalnimi predstavami in jih le nerad naredi odvisne od takih predstav. Manj je znano – čeprav jasno dokumentirano – da gleda Husserl vse intencionalne akte kot izkaze [Äußerung] volje, ki ima v poslednji instanci gonski* značaj. Ta »gonska intencionalnost« zato še ni iracionalna, temveč je prej stvar univerzalne teleologije uma. Ta gon (tudi gon po spoznanju) ničesar ne predstavlja, subjekt mu je pasivno podložen; gospoduje mu, preden subjekt lahko poskusi, da bi ga z aktivnim »zavzetjem stališča« dobil pod kontrolo.

Drugi primer: *Freud*. Tudi v Freudovem dojemanju psihičnega življenja igrajo intencionalne predstave centralno vlogo, tako na zavednem kot na nezavednem nivoju. Tudi pri Freudu so te predstave še odvisne od gona, ki je pravi motor predstav, v katerih se izživi ali »reprezentira«. Glede na to, ali te reprezentacije situiramo v (pred) zavedno ali nezavedno, obravnava gon predstave pod formo »sekundarnega« ali »primarnega dogajanja« [Vor-

* triebmäßig

gang]. Kot pri Husserlu imamo tudi pri Freudu še drugo izkazovanje gona, ki ima formo občutkov ali »afektov«. Čeprav so oboji, afekti in predstave, reprezentacije gona in so navezani drug na drugega, imajo vendarle lastno življenje. To še zlasti jasno vidimo v procesu potlačitve, ki trdno obvladuje pravzaprav le predstave, afektov sicer ne pušča nedotaknjenih, jih pa vendarle mnogo teže kontrolira. Afekti in predvsem afekt strahu hitro izdajo, da s potlačitvijo nekaj ni v redu.

Primer Husserla in Freuda nakazuje, da subjektivno življenje in tudi zavest, ne obstajata zgolj iz predstavljanja (pričujočih) objektov. Toda medsebojno razmerje predstave in afekta ter predvsem njuno vsakokratno razmerje do gona, je vse kaj drugega kot jasno. Zato tudi moj poskus, da bi pri *Schopenhauerju*, ki je bistveno vplival na omenjeni dojemanji Husserla in Freuda, našel več jasnosti. Ta tretji primer alternativne 'metafizike' subjekta, v kateri je predstavljanju dodeljena le sekundarna vloga, naj nam torej poda nadaljnje vpoglede v »stvar samo«, tj. v *subjekt kot gon in telesnost*. Predstave se v Schopenhauerjevem pogledu na subjekt prikažejo v novi osvetlitvi: niso več le izkaz [Äußerung] gospodovalne zavesti, ki obvladuje samo sebe, temveč maske podtalne in nezavedne strasti. Poklicane so, da čuvajo subjekt pred (preveč) travmatično samoafekcijo. Ta domnevno hladni pogled na objekte je torej dejansko razdvojen in na neuspeh obsojeni poskus subjekta, da bi se odtegnil svoji podložnosti anonimni in tiranski življenjski volji. Potemtakem subjekt v samozavesti [Selbstbewußtsein] naleti tudi na neko sestvo [Selbst], ki si ga ne more predstavljati in ki je na nek bistven način prepleteno z njegovo telesnostjo. Biti-subjekt [Subjekt-sein] pomeni biti-podložen [Unterworfen-sein] silam, ki prekašajo individualni subjekt, in zavest [Bewußt- -sein] je utrpevanje nepredstavljivega in brezkončnega spora zunaj in znotraj sebe samega.

Ni pa tako, da bi Schopenhauer imel malo ali pa nič povedati o predstavljaljočem subjektu. Nasprotno: njegova prva, zame najpomembnejša objava *O četvornem ukoreninjenju načela zadosnega razloga** obravnava praktično le odnos med predstavami in zarisuje, še scela negativno, prazno mesto

* Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde

volje, ki bo kmalu nato pozitivno zapolnjeno, tj., v *Svetu kot volji in predstavi*. Ta odnos med predstavami, ki je predpostavljen in raziskovan v vsakem znanstvenem diskurzu, sledi principu zadostnega razloga. Najpomembnejše formulacije tega principa pa manj zadevajo razliko med »bitnim temeljem« in »spoznavnim temeljem«, mnogo bolj pa razliko med kavzaliteto (*ratio fiendi*) in motivacijo (*ratio agendi*). Kavzaliteta in motivacija zadevata namreč odnos med predstavami, v katerih je moč volje že indirektno vidna. V tistem momentu, v katerem bo volja (v *Svetu kot volji in predstavi*) preučevana direktno, se kavzaliteta in motivacija končno pojavita kot ista stvar, ki jo opazujemo od »zunaj« ali pa od »znotraj«.

176

Kavzalnost je resda privilegirano sredstvo, s katerim se predstavljajoči metafizični subjekt à la Heidegger napravi za mojstra objektov v svetu. Gre za princip, ki omogoča, da vse pojave spravimo v neskončne vrste kavzalne odvisnosti, da formuliramo naravne zakone in s tem z gotovostjo napovedujemo prihodnost. Toda Schopenhauer takoj doda, da se ti kavzalni zakoni navezujejo le na nujno spremembo stanja objektov v določenih okoliščinah. Ne dajejo nobenega nadaljnjega pojasnila [Aufschluß] o tistem, čigar stanje se spremeni (materija), še manj pa o vprašanju, zakaj je sploh dostopna taki spremembi. Po Schopenhauerju naravni zakoni predpostavljajo naravne sile, ki niso več stvar fizičnega, temveč metafizičnega raziskovanja narave. Te naravne sile so direktni izkaz [Äußerung: pozunanjenje] ali »objektivacija« volje v naravi, ki jih predstavljajoče in preračunavajoče mišljenje naravoslovca ter njegovi zakoni zrcalijo zgolj sekundarno. S tem naravoslovje spregleda lastne predpostavke: svoje utemeljevanje narave prek [mittels] pojma kavzalitete naleti na brezstalnost [Abgrund], s katero so mišljene naravne sile, ki so brez temelja in se zato odtegujejo slednji rabi zakona zadostnega razloga. Domnevna moč predstavljajočega mišljenja je v odnosu do narave goli videz, ki naj bi skrnil nemoč predstave in moč volje.

Znanosti o živalskem in človeškem ravnanju ne gre prav nič bolje kot naravoslovju. To subjektivno ravnanje se razlikuje od reakcij anorganičnih objektov (kamen) ali primitivnih organizmov (rastlina) prek dejstva, da se godi na temelju motivov. Namesto da bi bilo nasprotni učinek kavzalno delujočega vzroka ali pa ne več proporcionalna reakcija na dražljaj, se ravnanje

godi po predstavi kakega motiva. Motivacija je po Schopenhauerju psihična ali duhovna kavzaliteta, podrejena normativno-etičnemu premisleku. Prek zakonitosti motivacije kot nove forme zakona zadostnega razloga si predstavljajoče in preračunavajoče mišljenje pridobi vpliv na človeško prakso qua racionalno ravnanje. Tako se motivacija prikaže kot stvar razloga [Grund], prek katerega umska volja določa samo sebe in na ta način svobodno ravna. Ta svoboda ali racionalna avtonomija volje pa je po Schopenhauerju gola iluzija, ki naj skrjuje iracionalno naravo človekove volje. Razumsko tehtanje glede motivov ravnanja, utemeljitev in legitimiranje izbire ne prodro do bistva volje, ki se izrazi v ravnanju. To se po Schopenhauerju kaže tudi v dejstvu, da pri različnih ljudeh iz istih motivov ne slede ista ravnanja. Tako kot imajo kavzalne povezave le odnos do razmerja med objekti in ne do naravnih sil, tako zadevajo tudi praktične zakonitosti ravnanja zgolj medsebojno razmerje med motivi in ne volje same. Človek sicer ravna po navodilih [Anleitung] motivov, toda v zadnji instanci je pa le njegov še nadalje neutemeljivi empirični karakter ta, ki mu dopušča ravnati na določen način. Ne glede na naše komplicirane moralne zadržke priča naše ravnanje bolj o nemoči, da bi spremenili naš značaj kot o moči racionalnih predstav, na katere se sklicujemo kot na motive naših ravnanj.

177

Če so tako fenomeni fizične narave kot tudi fenomeni, ki jih določa psihična motivacija objektivacija volje, ali ni potem ta volja njihov vzrok, temelj, fundament? Se res toliko spremenil v metafizičnem mišljenju, če predstavljajočo zavest nadomestimo z voljo, npr. z voljo do moči? Seveda ne – toda Schopenhauer tega tudi ne nameraval! Čeprav Schopenhauer imenuje voljo »reč na sebi«, ta volja ni vzrok fenomenov in zato je zakon zadostnega razloga nikakor ne more zajeti. Ne nazadnje tudi on ni volja individualnega subjekta, temveč anonimno in obče dogajanje, ki nikomur in ničemu ne pripada posebej. Volja ni ne subjekt ne substanca. Vseeno moramo povedati, da Schopenhauer nikakor ne zanikuje obstoja živalskih in človeških subjektov. Kako pa se potemtaka ti subjekti obnašajo do volje? Lahko sploh govorimo o razmerju predstavljaljočega in preračunavajočega subjekta do nečesa, kar se predstavljanju in preračunavanju bistveno odtegne? Kako se lahko utemeljujoče mišljenje obnaša do svoje breztemeljnosti [Abgrund], in kakšna vrsta obnašanja bi potem to še lahko bila?

Schopenhauerjev odgovor na ta odločilna vprašanja pričenja s tem, da poda kraj, topos možnosti takega obnašanja [Verhalten]. Šele vsebinska, fenomenološka določitev tega kraja pojasni, da se tu v manjši meri odigrava srečanje predstave in nasprotno volje kot razodetja njene identitete. Iskani kraj je telo [der Leib] subjekta. Kar poteka tu, je samospoznanje telesnega subjekta kot volja in predstava.

Za Schopenhauerja je človeško (in živalsko) telo v prvi vrsti zunanja pojavitev volje. V svojih obširnih opisih skicira podobo o tem, kar bo Merleau-Ponty kasneje imenoval »le corps expressif«. Telesni načini obnašanja naredo vidno kar/kaj hoče. Schopenhauer govori o telesu kot o »organu volje« – še en izraz, ki ga bo kasneje prevzel dobesedno tudi Husserl. Telo torej ni več zgolj izrazno sredstvo, temveč tudi nujno pogoj samoudejanja volje v zunanjem svetu. Po Schopenhauerju je tako telesni organizem v celoti kot tudi vsak poseben organ zunanja pojavitev [Erscheinung] volje. Moje telo kot celota hoče preživeti, a tudi moje roke hočejo grabiti, moje oči hočejo gledati, moja usta hočejo požirati, itd. Vsak organ je tako oživiljen [beseelt] prek lastne volje, ki se običajno podredi volji celotnega organizma. Tu se nam spet vsiljuje primera, namreč s Freudovo teorijo parcialnih gonov, ki zasedejo posebne telesne funkcije in jih s tem erotizirajo.

178

Schopenhauer pa gre še mnogo dlje in končno motri vse reči ali objekte fizične narave kot analogon človeškemu (in živalskemu) telesu. Merleau-Pontyjeve globokoumne spekulacije glede »chair du monde« imajo svojega predhodnika v Schopenhauerjevem nauku o pansomatskem svetu. Kot je oživljeno človeško (in živalsko) telo, tako po Schopenhauerju tudi kamen in vodo oživljuje neutemeljiva volja: kamen hoče pasti navzdol in voda hoče teči k neki vselej nižji točki. Schopenhauer posveti celotno drugo knjigo *Volje in predstave* opisu učinkovitosti* volje v naravi. Kot je bilo pričakovati, identificira voljo v naravi z naravnimi silami. Določitev fizičnih objektov kot teles ali organov volje naj torej privede nazaj k problemu razmerja med naravnimi silami in naravnimi zakoni, tj., natančneje, k razmerju med naravo kot voljo in kot predstavo.

* Wirksamkeit: delujočnosti

Za predstave in njihovo kavzalno racionaliteto ostajajo naravne sile kot direktni izkazi ali »objektivacije« volje nedostopne. Kot »reč na sebi« fizične narave nujno ostajajo ne le nezavedne, ampak tudi nevidne. Manjkajo jim vsa sredstva, da bi lahko kaj opravile v fenomenalnem svetu ali pa tudi le, da bi se v tem svetu prikazale. Če hočejo kaj opraviti v fenomenalni dejanskosti – in seveda si ničesar ne žele bolj notranje kot to – potem se morajo naravne sile sklicevati na nekaj, kar jim je popolnoma tuje, namreč na predstave. Konkretno to pomeni, da morajo naravne sile čakati na ugodne okoliščine v fenomenalnem svetu, da lahko postanejo učinkovite. Kamen v moji roki pade le, če ga spustim, a to, da pade, je nazadnje odvisno le od njegove naravne volje in ne od mojega spuščanja. Spuščanje je vzrok padanja, a ta vzrok je – kot to Schopenhauer izrazi v Malebranchevi terminologiji – zgolj »cause occasionnelle«, v kateri se razodeva volja, ki je kavzalno ne moremo zajeti.

Razmerje med naravno silo in kavzalnim naravnim zakonom je s tem označeno prek obojestranske odvisnosti: naravna sila potrebuje naravni zakon, da lahko dejansko stopi v akcijo, naravni zakon pa ničesar ne povroča brez pomoči naravne sile. Zato v naravi obstaja notranja prepletenost med voljo in predstavo in Schopenhauer gre tako daleč, da trdi, da sta naravna sila in naravni zakon konec koncev oba izkaza taiste obče in absolutne volje. Naravna sila je primarna objektivacija te volje, naravni zakon je sekundarna objektivacija. Svet predstave končno ni nič drugega kot svet volje, fiziko naravnih fenomenov lahko zvedemo na metafiziko volje.

Ta ovinek, motrenje fizične narave, nas privede še korak bliže v iskanju bistva človeškega subjekta in še zlasti njegovega telesno posredovanega samozavedanja. Vsaka forma samospoznanja po Schopenhauerju implicira preplet predstave in volje, saj predstava o samem sebi kot predstavnemu objektu – kot v primeru kartezijanskega cogita – ne prinaša nobenega novega spoznanja. Če je spoznanje predstava, ki »producira« svoj objekt in če je subjekt pogoj možnosti vsakega spoznanja, potem subjekt ne more biti zgolj goli fenomenalni predstavn objekti: tako se glasi Schopenhauerjeva utemeljitev. S tem je samospoznanje možno le v formi predstave (lastne) volje. Takšna neposredna predstava volje obstaja, po Schopenhauerju, le v izkušnji lastnega telesa.

Zunanja predstava mojega (ekspresivnega) telesa vendarle ne zadošča, kajti v njej se volja prikaže – podobno kot v naravi – zgolj posredno v kakem predstavnem objektu. Po Schopenhauerju zahteva samodanost volje in s tem direktno samospoznanje notranjo izkušnjo mojega telesa. Le v notranji zaznavi življenja mojega telesa najdemo direktno spoznanje moje volje. Tako kot imajo dogodki v naravi hkrati opravka z naravnimi silami in naravnimi zakoni – tj., z voljo in predstavo – tako je tudi moje telo v svetu predstav tako volja kot tudi kot objekt. Drugače kot v primeru naravnih objektov, kjer naravne sile kot take ostajajo nevidne, razpolagam vendar z direktnim vpogledom v voljo, ki oživlja moje telo. Telo je – gledano od znotraj – edini kraj, kjer volja postane neposredno uvidna [einsichtig]. To tudi pomeni, da je telo (edini) kraj, kjer se kot taka prikaže identiteta volje in predstave – trditev, na kateri temelji vsa Schopenhauerjeva filozofija. Zato je vredno, da se malce dlje pomudimo pri Schopenhauerjevem opisu notranje zaznave naše telesne volje!

180 Po Schopenhauerju imam v notranji zaznavi svojega telesa neposredno zavest identitete tega, kar hočem in tega, kar moje telo počne. Moje telo počenja, kar hočem: telesni premiki torej niso nikakršne posledice odločitev volje, so moja volja *in actu*. Schopenhauerja kritizira Maine de Biran, ki te identitete volje in telesa navkljub svoji odklonitvi psihofizičnega dualizma ni dovolj ostro poudaril, s tem pa dospel do dojetja, ki se popolnoma ujema s Husserlovim. Husserl pravi, da notranja občutja mojega telesa, ki jih imenuje »kinestetična občutja«, tvorijo zavest, ki ima formo nekega »jaz zmorem«, »ich kann«. Torej gre za samozavest, ki sebstva [Selbst] ne reducira na objekt intencionalne predstave, in ki nikakor nima namere, da bi to sebstvo obelodanila na zunaj.

Kar pri Schopenhauerjevem opisu telesne samozavesti lastne volje še posebej izstopi, je poudarjanje njenega afektivnega značaja. Če smo pozornejši in upoštevamo dojetja Michela Henryja, moramo dodati, da gre za zavest dvojne afekcije: afekcija prek (objektov) predstave in samoafekcija telesne volje. Kar zadeva prvo, pravi Schopenhauer, je vsaka afekcija mojega telesa tudi afekcija moje volje, in dodaja, da velja tudi nasprotno: vsak močan vzgib [Bewegung] (ali strast) volje neposredno implicira gib telesa. Ob

vsakem dotiku mojega telesa je ganjena, zbudjena, prestrašena, itd. tudi moja volja. To ganjenje [Berührung] moje volje je obenem dotikanje sebstva [Selbstberührung], ki ima glede na mojo lastno voljo formo občutka. Vedno, ko se kak predstavi objekt dotakne mojega telesa, neposredno vem, ali me to veseli ali ne. Telesno posredovana samozavest moje volje ima s tem vedno najprej afektivno formo občutka ugodja ali neugodja. Kot vemo, trdi tudi Freud, da je občutek ugodja ali neugodja najizvirnejša izkušnja, ki jo imamo o naših gonih.

Kdor vsaj malo pozna mišljenje Michela Henryja, ne bo začuden, ko bo slišal, da Schopenhauerju očita, da te samoafekcije volje ni dovolj konsekvantno in čisto ločil od notranje predstave volje. Schopenhauer sicer ne motri občutka ugodja ali neugodja kot predstave, dejansko pravi, da ima samospoznanje lastne volje formo predstave (ali »notranje zaznave«) telesnega občutka ugodja in neugodja. Za Schopenhauerja ni spoznanja brez predstave, čeprav je v samospoznanju predstavljeno nekaj, kar je vse kaj drugega kot predstava. Očitek Michela Henryja cilja pravzaprav na to, da je Schopenhauer opustil to, kar počne sam: samoizkušnjo subjekta reducira na samoafekcijo in omejuje uporabo predstavljajoče zavesti na intencionalno izkušnjo zunanjega sveta. Nasprotno je Schopenhauerjeva filozofija – kljub svojemu metafizičnemu monizmu – filozofija volje in predstave. Njena originalnost je po moje prav v dejstvu, da principialni antagonizem volje in predstave ni na poti fenomenološkemu opisu njune prepletenosti – tudi ne v samoizkušnji subjekta.

181

Že na stopnji afekcije je govor o taki prepletenosti (»Izmenična igra/Wechselspiel« II/267) – ali v jeziku Merleau-Pontyja – o »réversibilité« volje in predstave. Afekcija volje prek telesa je pri človeku dejansko največkrat posredovana prek predstav. Človekova volja reagira na predstavo, ali bolje rečeno, ob [anlässlich] predstavi. O mehanizmu take posredovane afekcije volje smo že govorili ob obravnavi Schopenhauerjevega nauka o motivaciji ravnanja. Temu lahko dodamo le to, da ima taka afekcija volje, ki je posredovana prek predstave aficirajočega objekta, obenem funkcijo, da ščiti subjekt pred travmatično afekcijo. Temu ustrezno definira Schopenhauer »slabost živcev« (ali nevrastenijo) kot posledico preveč direktne afekcije volje,

ki izvira iz manka ustreznih predstav. Videli bomo še, da na omembe vreden način anticipira Freudovo teorijo histerične travme. Filozofsko gledano pa je še pomembnejše opozoriti na to, da je to varovanje volje prek predstav obenem pogoj za večjo odprtost človeškega subjekta za različne afekcije vseh vrst. Človekova afektabilnost [Affizierbarkeit] je mnogo bogatejša od kamnove ali rastlinske – drugače povedano: človek je mnogo občutljivejši – ker si človek to lahko privoščiti: afekcije ga ne zadevajo neposredno, tj., ne brez priprave in ne da bi vedel, kako mu gre. Predstavlja joča zavest funkcionira dejansko tako, kakor tudi Freud vedno znova poudarja: kot filter, glede na to, kar se človeškemu organizmu vsiljuje.

182 Vsaka afekcija je tako pravzaprav dvojna afekcija. To nas ne čudi, če se spomnimo, da za Schopenhauerja vsaka afekcija zadeva telo in da je to telo hkrati predstava in volja. Telesno občutje je tako zmeraj prikladno za dvojno doživljanje ali interpretiranje, glede na to, ali je navezano na voljo ali na predstavo in zato vodi k zavesti volje ali zunanjega sveta. Tako dvojno formo občutja najdemo med drugim tudi pri Husserlu: Husserl razlikuje »ponazarjajoča občutja* in »kinestetična občutja«, od katerih prva vodijo k zaznavi prostorskega objekta in druga k zavesti lastne telesne volje. Jasneje kot Husserl – in spet v ujemanju s Freudom – Schopenhauer vendarle zatrjuje, da ima telesna samozavest volje bistveno afektivo-čutni značaj. Vsako afekcijo subjekta tako obenem doživljamo v formi afekta in predstave; afekt in predstava sta različna doživljaja istega telesnega stanja. Tam, kjer Freudova trditev o dvojni »reprezentaciji« gona pod formo afekta v veliki meri ostaja skrivnostna, poskrbi Schopenhauerjev odnos do telesa za nujno jasnost.

To primerjavo med Schopenhauerjem in Husserlom/ Freudom bi lahko vlekli še naprej in se lotili njihovega dojemanja zunanje zaznave. Temu pa se bomo odpovedali in bomo še nadalje zaposleni s tem, kako subjekt doživlja svoje lastno (dvojno) življenje. Prepletenost volje in predstave se dejansko ne manifestira le na nivoju afekcije, temveč zadeva zavestno življenje v celoti in tako tudi medsebojno razmerje predstav. Če je res, da je volja

* »darstellende Empfindungen«

udeležena na vseh predstavah, potem odnosov med predstavami ne moremo zvesti izključno na racionalne zakonitosti motivacije (kot podvrste zakona zadostnega razloga). Po Schopenhauerju predstave dejansko obvladujejo »sile«, ki so eventualno v medsebojnem sporu. Namesto da bi se racionalno dopolnjevale, lahko predstave streme po tem, da bi prekosile ali izključile druga drugo. S temi opisi Schopenhauer ponovno prispe v bližino Freuda, namreč k njegovemu nauku o »potlačenju«.

Schopenhauerjev pojem volje ima izjemno širok pomen: »... ne le hotenja in sklepanja v najožjem smislu, temveč tudi vse stremenje, želenje, naprošanje, upanje, strah [Fürchten], ljubezen [Lieben], sovraženje, skratka: vse, kar neposredno tvori veselje in bol,* ugodje in neugodje, je očitno le afekcija volje, je vzgib, modifikacija hotenja in ne-hotenja, je ravno to, kar se, če deluje navzven, upodobi** kot samolastni akt volje.« (II/260; prim III/530). Volja je torej istočasno poželenje in afektivna izkušnja tega poželenja, izkazuje se prav tako v ravnanju kot v občutku. Volja s tem zajema pravzaprav vse tisto v psihičnem življenju, kar se ne da zreducirati na predstavo nekega objekta. Manifestira se tako v zunanjem svetu pod formo ravnanja in njegovega časovnega poteka, kot tudi notranjega sveta pod formo neposrednega telesnega občutka. Ker nas je vzgoja v glavnem odtujila neposredni zaznavi naših občutkov, ostajajo ti največkrat nezavedni. Najčešče se naša volja pojavi šele kasneje (Freud bi rekel »naknadno«), v podobi ravnanj, ki jih je povzročila [bewirkt]. Vsekakor pa po Schopenhauerju velja, da apriorne izkušnje volje ni. O volji ni vnaprej nič znanega, vsa izkušnja volje je empirična in je tudi izkušnja nečesa empiričnega. Volja kot metafizična »reč na sebi« se kot taka ne more pojaviti in moja volja je zame oprijemljiva le v formi empirično osebnega karakterja, ki si ga sebi (naknadno) pripišem na osnovisvojih občutij in ravnanj.

Ker so, če sledimo Schopenhauerjevi metafiziki, tudi predstave še (sekundarne) objektivacije volje, je samo po sebi razumljivo, da se volja ne izkazuje le v naših občutkih in ravnanjih, temveč tudi v naših predstavah.

* Wohl und Wehe

** darstellt

Naše predstave dejansko vodi interes, ki ne izhaja iz njih samih, temveč je izkaz [Äußerung] volje. Drugače pa tudi velja, da se ta interes lahko polno izživi le prek predstav. Tako kot naravne sile in naravni zakoni potrebujejo drug drugega, tako v psihičnem življenju tudi volja in predstava potrebujeta druga drugo: volja se prikaže in realizira v predstavah in predstave gibljejo interesi volje.

Ni pa treba, da je to izmenično razmerje volje in predstave vedno mirno. Popolnoma mogoče je, da se predstava in volja odtrgata druga od druge in gresta svojo pot. Možno je, da počnem reči (ravnanje oz. predstava), ki me ne veselijo (volja). Tipično ilustracijo najdete v Schopenhauerjevi analizi pozabljanja.

184

Po Schopenhauerju je spomin predstava preteklosti, ki jo vodi sedanji interes. Kot taka se razlikuje od pasivnega čuvanja preteklosti v spominu in tudi od nespremenjene reprodukcije preteklosti, kot je nekoč bila. Tudi pozabljanje temelji po Schopenhauerju v aktu volje in s tem ni nikakršno čisto pasivno doživljeno stanje manjkajočega spomina. Predstava preteklosti se izgubi, ker se volji zdi neprijetna ali zastrašujoča. Voljo, da bi se spomnil, prekosi druga, močnejša volja, ki prežene to predstavo preteklosti iz zavesti. To, po Schopenhauerju, velja še zlasti za travmatične dogodke preteklosti. Tako izrinjenje [Verdrängung] preteklosti pa ustvarja luknje v moji življenjski zgodbi, tj., v predstavi o mojem prejšnjem življenju. Po Schopenhauerju se človek nagiba k temu, da te luknje izpolni tako, da manjkajoče predstave preteklosti nadomesti z utvarjenimi predstavami, ki jih Schopenhauer imenuje »blodnje« [Wahn].

Vsakemu bralcu Freuda je jasno, da se ta opis popolnoma ujema s psihoanalitično določitvijo nevrotične potlačitve v histeriji, pri čemer fantazme funkcionirajo kot nasprotna zasedbe, ki naj bi preprečile povratek potlačenih predstav travmatske narave v zavest. Volja ali poželenje, ki povzroča to izrinjenje, postane prek predstave zavestna, in ker gre za nezavedno voljo, se ta manifestira v formi umanjkanja zavestnih predstav (lukenj). Freud je lahko temu opisu pojavljanja nezavednega le kaj malo dodal.

Izrinjenje preteklosti se torej zvaža iz volje, ki potlači predstavo. Schopenhauer pa tudi opiše nasprotni primer, kjer predstava prepreči izkazovanje nezaželene volje. Za to gre pri procesu, ki ga Freud imenuje »racionaliziranje«. Gre za defenzivno in pogosto tudi reaktivno držo zavestnega proti nezavednemu. Freud in Schopenhauer se strinjata, da sta volja ali nezavedno poželenje konec koncev vseeno močnejša kot vse zavestne predstave, ki jima jih polagamo na pot. Rečeno s Schopenhauerjem: volja ni le bistvenejša kot predstave, je tudi zvitejša (prim. II/271). Vtis, da se volja pusti obvladovati predstavam, je potemtakem čisti videz in ta videz temelji v tem, da volja, ki vse določa, pogosto ostaja nezavedna: »Pogosto ne vemo, kaj želimo ali česa se bojimo.« (II/270) Edino, kar pomaga proti volji, je ne-hotenje. Schopenhauerjeva etika je tudi, kot vemo, etika zanikavanja življenjske volje. Freudov nauk o sublimaciji ponuja – ne glede na njegovo znano nedostopnost – boljše rešitev, ker se namesto na zanikavanje sklicuje na metamorfozo volje, ki ji zastavlja nov cilj.

Schopenhauerjeva analiza človeškega subjekta tako le zelo pogojno ustreza podobi, ki jo o moderni subjektiviteti zasnavlja Heidegger. Čeprav je tudi subjekt predstav, je Schopenhauerjev subjekt v prvi in v zadnji vrsti subjekt volje. Kar predstavlja, je sicer dejansko napravil sam, toda ta objekt predstav je čisti videz. Tudi kar počne, največkrat zvaža na nezavedno voljo, ki je ni mogoče kontrolirati. Če so objekti le sekundarne objektivacije volje in če subjekt ne ve, kaj hoče, ali ni potem nezavedna volja ali nezavedno poželenje resnični subjekt? Ali zadostuje, da zavedni subjekt nadomestimo z nezavednim, da bi pobegnili metafizičnemu dojetanju subjekta?

To zadnje vprašanje naj tu ostane odprto. Vendarle je gotovo, da subjekt nezavednega pri Schopenhauerju – kot pozneje tudi pri Lacanu – ni subjekt, ki mu nezavedno poželenje pripada kot njegova lastnina, ali pa subjekt, ki utemeljuje ali pa predhaja nezavednemu poželenju. Volja, za katero Schopenhauerju gre, ne nazadnje ni volja človeškega subjekta; ravno obratno: gre za brezosebno, občo in neutemeljivo voljo, ki postane subjekt. Kako se to dogodi pri Schopenhauerju, ni preveč jasno. Jasno pa je, kaj za Schopenhauerja pomeni biti-subjekt [Subjekt-sein], namreč: biti-podvržen [Unterworfen-sein] volji, ki si jo lahko le omejeno prisvojimo, ker je ona tista, ki

se je deleži tudi vse ostalo bivajoče. Bit kot volja: naslov poslednjega viška metafizike ali nastavek postheideggerjanskega nauka biti? Gotovo gre za vprašanje, za katero je bolje, da ga ne naslovimo le na Schopenhauerja ali Heideggra, temveč tudi in najprej na Nietzscheja. Ali prihaja Nietzschejev nauk o biti kot volji do moči v zgodovino biti pred ali po Heideggru? Heideggrov odgovor na to vprašanje je znan, potrebno pa ga je ponovno raziskati, ravno v oziru na Freuda kot Nietzschejevega dediča.

Prevedel Aleš Košar